This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Dividend Directory

COMPANY		AMOUNT	PAYABLE
Amalgamated	Monthly	1.00	May 24, 1915
Assoc. Stock		1.00	Apr 15, 1916
Brookshire		.01	Dec. 16, 1913
Caribou		.01	Dec. 15, 1915
Claremont	(New Stock)	.05	Apr. 28, 1916
Coalinga			

Der heilige

Thomas von Aquino.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.

Erster Band.

Leben und Schriften des heiligen Thomas Aquinas.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1858.

B765
T64W3
v.1

32179

Vorwort.

Von vorliegender Arbeit erscheinen gegenwärtig zwei Theile, welchen später noch ein dritter folgen wird. Der erste, über Leben und Schriften des heiligen Thomas Aquinas, bezweckt nebenher auch eine einläßliche Orientirung über Thomas' geschichtliche Stellung und über die Einflüsse und Bedingungen, unter deren Obmacht seine Lehre sich gestaltet hat. Diese selber als zusammenhängendes Ganzes, versuchsweise in möglichster Abrundung und in einer dem Bedürfniß des heutigen Lesers entsprechenden Form dargestellt, ist Gegenstand und Inhalt des nächstfolgenden Bandes. Im dritten Theile soll die weitere geschichtliche Entwickelung der Thomistischen Doctrin im Kampfe mit den auf dem gemeinsamen Boden des scholastischen Peripatetismus ihr entgegenstrebenden Richtungen vorgeführt, ihr Verhältniß zu dem auf die Zeiten der Scholastik folgenden Umgestaltungsprocesse des wissenschaftlichen Denkens und Strebens beleuchtet, und endlich auch ihre über die Zeiten der scholastischen Denk- und Lehrart hinausgreifende geschichtliche Nachwirkung aufge-

zeigt werden. Die dem dritten Theile geſtellte Aufgabe gilt dem Verfaſſer als die wichtigſte, von deren annäherungsweiſer Löſung er ſich ſelbſt die meiſte Befriedigung verſpricht. Das Bedürfniß einer derartigen Orientirung über die geſchichtliche Stellung und Bedeutung der Thomiſtiſchen Doctrin iſt unſtreitig vorhanden, und in Rückſicht hierauf rechnet dieſe Arbeit trotz ihrer Mängel auf eine mehrſeitige freundliche Theilnahme. Möge das Denkmal, welches ich nach dem Maaße meiner Kräfte und Mittel dem Gedächtniß des heiligen Thomas zu ſetzen gedachte, dieſes großen Namens nicht ganz unwerth erachtet werden!

Inhaltsverzeichniß.

Erſtes Capitel.

Herkunft, Kindheit und Jugend des heiligen Thomas bis zu ſeinem Eintritte in den Dominicanerorden. Entſtehung und Bedeutung dieſes Ordens (S. 1—25).

Ahnen und Verwandtſchaftsverhältniſſe des heiligen Thomas (S. 1—3). Umſtände und Begebenheiten, welche ſeiner Geburt vorausgiengen und nachfolgten (S. 4). Seine erſte Lernzeit auf Monte Caſſino (S. 5). Seine Überſiedelung nach Neapel (S. 6); ſeine Studien, ſeine Lebensführung in Neapel (S. 7—9). Sein Eintritt in den Predigerorden; Beweggründe dieſes Schrittes (S. 10). Entſtehung und Bedeutung des Predigerordens, Organiſation, Beruf und Leiſtungen deſſelben (S. 11—25).

Zweites Capitel.

Erlebniſſe und Beſtrebungen des heiligen Thomas vom Eintritte in den Orden bis zum Antritte des öffentlichen Lehramtes. Stand der kirchlichen Wiſſenſchaft im dreizehnten Jahrhunderte; die Schule Albert des Großen; die Pariſer Univerſität und das Verhältniß des Predigerordens zu derſelben (S. 26—109).

Unzufriedenheit der Familie Aquino über die Berufswahl des heiligen Thomas; deſſen Flucht, Verfolgung, Haft auf dem väterlichen Schloſſe (S. 26—30); ſeine Befreiung und Rückkehr in's Kloſter, Sinnesänderung ſeiner Verwandten (S. 30—32). Thomas wird nach Cöln in Meiſter Albert's Schule geſchickt (S. 33).

Stand der kirchlichen Wissenschaft des dreizehnten Jahrhunderts: Aufgaben und Hilfsmittel der gelehrten Theologie damaliger Zeit (S. 33. 34); Stand und Methode der Schriftforschung (S. 35—40); die Glaubenslehre und Glaubenswissenschaft des Mittelalters — Stadien ihrer Entwickelung bis in's dreizehnte Jahrhundert, und die daraus resultirende Idee einer christlichen Gesammtwissenschaft (S. 41—44).

Beziehungen der mittelalterlichen Theologie zur Philosophie, zur Aristotelischen insbesondere, und weiters auch zur Platonischen. Aristoteles in der Schätzung der Kirchenväter (S. 45—47) — in den ersten Schulen des Mittelalters bis auf Gerbert (S. 47—49). Anwendung der Aristotelischen Dialektik auf theologische Probleme (Abendmahlsstreit, Berengar und Lanfrank S. 49. 50). Glauben und Wissen: Abälard. Abälard's Platonismus. Andere Platoniker des zwölften Jahrhundert's und ihre Beziehungen zur Frage über das Verhältniß von Glauben und Wissen: Adelard von Bath, Wilhelm von Concha, Walter von Mortagne, Gilbert de la Porrée. Johann von Salisbury (S. 50. 51). Das Verhältniß von Glauben und Wissen nach der Auffassung des Alanus von Ryssel, des heiligen Bernhard, der Victoriner Hugo und Richard (S. 52. 53). Analogische Erläuterung der Mysterien des Glaubens (Gerbert, Guitmund S. 53—55).

Die philosophische Speculation des Mittelalters: Realismus und Nominalismus. Der Augustinische Realismus: Gerbert, Anselm von Canterbury (S. 56—60). Die Extreme des Gegensatzes zwischen Realismus und Nominalismus: Wilhelm von Champeaux und Roscellin; Abälard's vermittelnder Conceptualismus (S. 60. 61). Platonische Realisten: Bernhard von Chartres, Walter von Mortagne; Adelard von Bath, Gilbert de la Porrée (S. 61—63). Aufsuchung der Vermittelung in den Ergebnissen rationeller Naturbeobachtung: Joscellin von Soissons (S. 64. 65).

Einfluß der arabischen Bildung auf den christlichen Occident. Charakter und Entwickelung der arabischen Cultur und Wissenschaft (S. 66—68). Ihr Zusammenstoß mit dem Culturleben des christlichen Abendlandes und Rückwirkung auf dasselbe (S. 69—72). Gefahren der geistigen Berührung zwischen saracenischer und christlicher Bildung: Verbot der arabisch-Aristotelischen Physik an der Pariser Universität, Verurtheilung der Irrthümer Amalrich's von Bena und David's von Dinanto (S. 73—76). Verwandtschaft dieser Irrthümer mit den Lehren der Schriften fons vitae und de causis (S. 76—79). Die specifischen Elemente der arabischen Philosophie und ihre vornehmsten Vertreter: Alkindi, Alfarabi u. s. w. Avicenna. Averroes (S. 79—82).

Albert der Große und seine Schule. Leben und Schriften Albert's (S. 82—85). Seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse (S. 85. 86). Seine Bemühungen und Verdienste um die Aristotelische Philosophie (S. 87—89). Grundzüge seiner speculativen Welt- und Gotteslehre (S. 89—95).

Thomas in der Schule Albert's; sein Verhalten, seine Beschäftigungen und

Erfolge, Albert's Prophezeihung (S. 95—97). Thomas macht sich mit den Schriften des Dionysius Areopagita bekannt; Bedeutsamkeit derselben für die mittelalterliche speculative Theologie und für Thomas' geistige Orientirung im Besonderen (S. 98—101).

Albert und Thomas werden nach Paris geschickt (S. 101). Entstehung und Bedeutung der Pariser Universität für die damalige Zeit, ihre theologische Berühmtheit; Beziehungen des Predigerordens zu ihr, Berufung der Mendicanten zum theologischen Lehramte (S. 102—107). Albert promovirt zum Doctor der Theologie, Thomas zum Baccalaureus; Grade des theologischen Magisteriums in damaliger Zeit (S. 107—109).

Drittes Capitel.

Die Lehrthätigkeit des heiligen Thomas bis zu seiner feierlichen Ernennung zum Doctor durch die Pariser Universität. Seine schriftstellerischen Leistungen während dieser Epoche. Sein Verhältniß zu den Streitigkeiten zwischen der Pariser Universität und den Mendicantenorden (S. 109—213).

Albert und Thomas kehren nach Cöln zurück; des Letzteren Lehrthätigkeit und erste schriftstellerische Arbeiten. Seine Schrift de ente et essentia (S. 110. 111) und andere Schriften aus dieser Zeit. Thomas als Homilet; empfängt die priesterlichen Weihen (S. 112).

Thomas abermals nach Paris gesendet, um den höchsten Magistergrad zu erwerben. Sein Empfang und seine Erfolge, schriftstellerische Arbeiten während seines Baccalaureatsjahres (S. 113—115); Inhalt seiner Schrift de regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae (S. 115—117). Verzögerung des weiteren Verfolges seiner academischen Graduirung durch die inzwischen ausgebrochenen Streitigkeiten der Mendicanten mit den übrigen Lehrern der Universität (S. 117—120); Thomas' Verhalten während dieser Zwistigkeiten, sein Freundschaftsverhältniß mit Bonaventura (S. 120—122), seine Schriften aus dieser Zeit. Die Schrifttheologie des heiligen Thomas: Biblisch-theologische Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses und der kirchlichen Sacramente (S. 123—136), des Vaterunsers (S. 136—143) und englischen Grußes (S. 143—145), der zwei Hauptgebote des Evangeliums und des alttestamentlichen Dekalogs (S. 145—158).

Vorgänge und Ereignisse im Gefolge des Universitätsstreites: Wilhelm von St. Amour und seine Partei, seine Schrift de periculis novissimorum temporum (S. 159—161); Klage der Mendicanten wider diese Schrift, Erfolg der Klage und Verurtheilung der Schrift durch das Oberhaupt der Kirche (S. 162). Thomas am päpstlichen Hofe zu Anagni als Apologet seines angeschuldigten Ordens und des Ordenslebens überhaupt; seine Schrift contra impugnantes Dei cultum et

religionem (S. 162—195). Erfolg dieſer Schrift; Niederlage der Univerſitätspartei (S. 196). Nochmalige Erneuerung des Streites durch Wilhelm von St. Amour; Replik des heiligen Thomas in den beiden Schriften: Contra retrahentes a religionis ingressu (S. 196—205) — de perfectione vitae spiritualis (S. 205—207). Verurtheilung des von der Univerſitätspartei denuncirten Introductorius in evangelium aeternum; Thomas' Urtheil über das evangelium aeternum (S. 208—211). Seine Rückkehr aus Italien nach Paris und feierliche Ernennung zum Doctor (S. 212. 213).

Viertes Capitel.

Thomas auf der Höhe ſeiner academiſchen Wirkſamkeit. Seine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen als Theolog und Scholaſtiker (S. 213—506).

Lehrthätigkeit des heiligen Thomas in den nächſten Jahren nach erlangtem Magiſtergrade; Charakterzüge aus dieſer Epoche ſeines Lebens (S. 213—216). Schriftſtelleriſche Arbeiten aus dieſer Zeit (S. 217).

Thomals als Schriftforſcher. Charakter ſeiner Schriftforſchung im Allgemeinen (S. 218). Seine exegetiſchen Arbeiten im Einzelnen: die catena aurea (S. 219—223); Commentare über die Evangelien von Matthäus (S. 223—231) und Johannes (S. 231—247); über die Pauliniſchen Briefe (S. 247—266); über Job (S. 266—277), Pſalmen (S. 277—286) und Hoheslied (S. 287—293), Jeſaias (S. 293—301) und Jeremias (S. 302). Bibliſch-homiletiſche Arbeiten des heiligen Thomas (S. 303—306).

Thomas als Ausleger der Sentenzen des Petrus Lombardus. Skizze dieſes Werkes (S. 307—312). Vorzüge deſſelben vor ähnlichen gleichzeitigen Arbeiten eines Robertus Pullus, Hugo von St. Victor. Nachahmer und Commentatoren deſſelben (S. 313. 314). Alexander von Hales; Bedeutung und Einfluß ſeines Werkes über den Lombarden (S. 315—319). Der Commentar des heiligen Thomas. Seine Erklärungen über die Abtheilung der Sentenzenbücher (S. 320); über die Vorfragen der wiſſenſchaftlichen Theologie. Verhältniß ſeiner Anſicht über Zweck und Charakter der theologiſchen Wiſſenſchaft zu den Anſichten Alexander's und Albert's hierüber (S. 321—324). Charakteriſtiſches aus den Erklärungen über das erſte Buch der Sentenzen, insbeſondere über die Trinität (S. 325—332). Aus dem Commentar zum zweiten Buche: Über die Erweisbarkeit der Schöpfung in der Zeit und über die ſpecifiſche Diverſität der Engelweſen; Alexander's, Albert's, Thomas' Anſichten hierüber (S. 332—339). Über die Erbſünde; Begriff derſelben nach Abälard, nach Anſelm, nach den übrigen Auguſtiniſchen Theologen des zwölften Jahrhunderts; die geſonderten Momente zuſammengefaßt von Alexander, präciſe Formulirung des Begriffes erſt bei Thomas und Bonaventura (S. 339—341). Fortpflanzung der Erbſünde nach Anſelm einerſeits, und andererſeits nach Guibert,

Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Peter von Poitiers, Innocenz, Albert dem Großen; Thomas' vermittelnde Ansicht (S. 341. 342). Ob alle menschlichen Individuen in Adam stofflich enthalten gewesen: Robertus Pullus, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus u. s. w.; Thomas' Ansicht hierüber (S. 342—346). Ob der Zeugungssame aus der Substanz der elterlichen Leiber sei (S. 346—348). Thomas' Commentar über das dritte Buch der Sentenzen. Sein Urtheil über die drei von Petrus Lombardus proponirten christologischen Ansichten (S. 349—353); Geschichtliches über den dem Lombarden zur Last gelegten Nihilianismus (S. 353). Ob die Seele in ihrer Trennung vom Leibe Person genannt werden könne (S. 355). — Thomas' Erklärungen über das vierte Buch der Sentenzen. Seine Ansichten über mancherlei Streitfragen der mittelalterlichen Theologen auf dem Gebiete der Sacramentenlehre (S. 356—358).

Thomas als theologischer Dialektiker. Seine Quodlibetica (S. 359) und quaestiones disputatae. Inhalt und Behandlungsart dieser quaestiones im Allgemeinen (S. 360—363). Proben hievon im Einzelnen: Erörterung der Frage, wie aus dem höchsten Einen eine Vielheit ausgehen könne; Vergleichung der hierüber gegebenen Antwort mit den Ausführungen desselben Gegenstandes bei Albert (S. 364—372). Dialektische Behandlung des Wunderbegriffes bei Albert und Thomas (S. 373—380). Dialektische Auflösung der für die anfangslose Ewigkeit der Welt vorgebrachten Gründe (S. 380—386).

Thomas als theologischer Systematiker. Sein Compendium theologiae. Die darin vorgetragenen Lehren über Gott, Welt und Mensch (S. 387—394); die Incarnations- und Erlösungslehre des heiligen Thomas nach ihrem Verhältnisse zu den mannigfaltigen und verschiedenen darauf bezüglichen Ansichten, Meinungen und Irrthümern mittelalterlicher Theologen (S. 395—402). — Die Summa contra gentiles; Inhalt, Zweck, Gliederung, Methode dieses Werkes (S. 402—406).

Philosophische Studien des heiligen Thomas. Seine Commentare über Aristoteles; seine Bemühungen um einen richtigen Text der Aristotelischen Werke (S. 406—409). Seine Commentare über die logischen Schriften: De interpretatione und Analytica posteriora; kritische und hermeneutische Auseinandersetzungen mit Theophrast, Andronikus Rhodius, Boëthius, Alexander Aphrodisius, Porphyrius, Johannes Philoponus u. s. w. rücksichtlich der Schrift de interpretatione (S. 409—419). Commentare über die physikalischen Werke: De physico auditu (Auseinandersetzungen mit Avicenna und Averroes, Avempace, Alexander, Themistius, Galenus S. 420—442) — de coelo et mundo (Auseinandersetzungen mit Alexander, Simplicius, Johannes Philoponus u. s. w. S. 443—454) — de generatione et corruptione — de meteoris (S. 455). Commentare über die anthropologischen Schriften (S. 456—458) — über die Metaphysik (Composition und Inhalt dieses Aristotelischen Werkes nach Thomas' Darlegung S. 459—483; seine Bemerkungen zu den Erklärungen verschiedener Stellen des Werkes durch Avicenna und Averroes S. 483—486) — über die Ethik und Politik (S. 487).

Thomas' Commentare über Boëthius' Schriften de Hebdomadibus (S. 488—492) und de Trinitate (S. 492—495) — über die Schrift des Pseudo-Dionysius de divinis nominibus (S. 495—503) — über die Schrift de causis (S. 503—506).

Fünftes Capitel.

Thomas als der gefeiertste Theolog seiner Zeit. Sein Verhältniß zu den Fragen und Angelegenheiten der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens seiner Zeit. Die Summa theologica als zusammenfassendes Ergebniß seines wissenschaftlichen Lebens und systematischer Abschluß der Augustinischen Theologie. Verhältniß des heiligen Thomas zur Augustinischen Lehre (S. 506—845).

Thomas wird von Paris nach Rom berufen; lehrt in verschiedenen Städten Italiens (S. 506), schlägt kirchliche Würden aus (S. 507), letztlich noch das Erzbisthum Neapel (S. 508). Schicksale seiner Familie in den letzten Zeiten der Hohenstaufischen Herrschaft; Übertritt seiner Verwandten zur Guelfenpartei. Untergang der Hohenstaufischen Macht, Carl von Anjou wird zum König der sicilischen Reiche gekrönt (S. 508—510). Thomas' Beschäftigungen während dieser stürmischen Ereignisse; seine schriftstellerischen Arbeiten aus diesen und den nächstvorhergehenden Zeiten (S. 507. 510. 511. 513). Züge seiner Frömmigkeit und anspruchlosen Leutseligkeit. Ruf und Ansehen seines Namens (S. 512). Abermaliger zweijähriger Aufenthalt in Paris; Postulationen von verschiedenen Städten, Thomas entscheidet sich für Neapel (S. 513. 514).

Thomas' Verhältniß zu Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft seines Jahrhunderts. Sein Verhalten als christlicher Peripatetiker zu den philosophischen Bestrebungen seines Zeitalters. Seine Kritik der Platonischen Philosophie: Darstellung des Platonischen Systems (S. 516. 517), Urtheil über die Platonische Lehre von den Universalien (S. 518. 519); über Plato's Anthropologie (S. 520—522) und Kosmologie (S. 523). Relative Bevorzugung der letzteren vor der Aristotelischen Kosmologie, Vergleichung beider (S. 523—525). Unverträglichkeit der Platonischen Ideenlehre mit dem christlichen Gottesbegriffe (S. 526. 527).

Thomas' Verhältniß zur arabischen Philosophie. Seine Erklärungen wider die Abschwächung des von Plato und Aristoteles festgehaltenen Schöpfungsbegriffes durch Avicenna, Algazel, liber de causis (S. 528—530); wider die Läugnung des Schöpfungsbegriffes durch Averroes (S. 531—536), wider den manichäischen Dualismus (S. 536); wider den Naturalismus (gegen Avicenna, Averroes, Avicebron S. 537—540) und Sensualismus. Entwickelung des letzteren aus der Aristotelischen Psychologie durch griechische und arabische Aristoteliker (S. 541. 542); Widerlegung der Averroistischen Lehre vom möglichen Verstande durch Albert den Großen (S. 543) und Thomas (S. 544—550). Thomas' Beweisgründe gegen

die Averroistische Lehre von der Einheit des möglichen Verstandes (S. 550—552); gegen die Ansichten Alexander's von Aphrodisia, Abubacer's, Avempace's, Avicenna's über den möglichen Verstand (S. 552—555). Kritik der Lehre Alexander's und Avicenna's vom thätigen Verstande (S. 555—557). Die Averroisten in den Pariser Schulen; kirchliche Censurirung ihrer Sätze (S. 558), Thomas' Nachweis des Widerspruches zwischen ihrer Averroistischen und der ächten peripatetischen Lehre (S. 559—566). Bewegungen und Gefahren für die christliche Wissenschaft zufolge des Einflusses arabischer Lehren; die widerchristlichen und irreligiösen Extreme des Averroismus in der Pariser Artistenfacultät, Einfluß der Lehren Avicenna's auf die Oxforder Schule; kirchliches Einschreiten wider diese Richtungen (S. 566—570). Bedeutsame Erscheinungen von Indifferentismus und Unglaube im dreizehnten Jahrhunderte, und mannigfaltige Ursachen derselben; Kaiser Friedrich II. und seine Umgebung, das Buch de tribus impostoribus, Averroes als philosophischer Repräsentant des Unglaubens (S. 571—573). Polemik des Averroes wider die den drei Haupt-religionen gemeinsamen Vorstellungen über Gott und Gottes Verhältniß zur Welt. Relative Berechtigung seiner Polemik im Gegensatze zur Theologie des Islam (S. 573—576). Nachwirkung der arabischen Lehren, des Averroismus insbesondere, im Judenthume; Opposition der jüdischen Theologie, Moses Maimonides als Vermittler zwischen jüdischer Theologie und arabischer Philosophie; sein Werk More Nebuchim, und dessen Stellung zu den Lehren der Karäer, Motekallemin und der christlichen Theologie (S. 576—578). Thomas' Abschätzung dieses Werkes (S. 579. 580).

Der Kampf der christlichen Theologie des Mittelalters wider die maurische und jüdische Theologie und Thomas' Antheil an diesem Kampfe. Beginn der Polemik wider den Islam in der griechisch-orientalischen Kirche: Johannes Damascenus (S. 581—584), Theodor Abukara (S. 584—586), Nicetas Byzantinus (S. 587—594), Samona von Gaza (S. 594), Euthymius (S. 595), Nicetas Choniates (S. 596). Bemühungen der abendländischen Kirche um Bekehrung der Mohamedaner: Peter der Ehrwürdige macht die Abendländer mit dem Koran bekannt (S. 596—600). Bemühungen der Päpste und der Mendicantenorden, theilweiser Erfolg derselben (S. 601). Thomas' Urtheil über den Geist der Koranslehre, Widerlegung der ihren Bekennern geläufigen Einwendungen wider die Dogmen der christlichen Religion (S. 602—609), Kritik der Lehren der arabischen Theologen und Philosophen über Gottes Verhältniß zur Welt und den letzten Zweck des Menschen (S. 609—620).

Die Stellung der christlichen Theologie des Mittelalters zum Judenthum; Streitschriften gegen den jüdischen Unglauben seit Beginn des Mittelalters bis auf Thomas' Zeiten: Isidor von Sevilla (S. 623—628), Julian von Toledo (S. 628—632), Hrabanus Maurus (S. 633—635), Agobard von Lyon (S. 635. 636), Petrus Damiani, Samuel von Marocco (S. 637. 638), Petrus Alphonsus (S. 639—643), Odo von Cambrai (S. 644), Gislebert von Westminster (S. 644—646), Rupert von Deutz (S. 646), Guibert von Nogent (S. 647), Petrus Venerabilis (S. 647—649), Peter von Blois (S. 649),

Richard von St. Victor (S. 651 — 653). Proceß gegen die Talmudiſchen Bücher (S. 654). Der Pugio fidei des Raimundus Martini (S. 655 — 661). Thomas' Verhalten zu dieſem Zweige der chriſtlichen Apologetik und Polemik (S. 661—663).

Das Sectenweſen der abendländiſchen Kirche in Oberitalien, Südfrankreich und am Niederrhein ſeit dem elften Jahrhunderte. Mannigfaltige Fractionen der Sectirer. Die Manichäer in Orleans; die Diſſidenten im Bisthum Arras und ihre Belehrung durch Biſchof Gerhard (S. 664 — 668). Erzbiſchof Heribert von Mailand und die Sectirer auf dem Schloſſe Mons fortis (S. 669. 670). Berichte und Schilderungen ſectireriſchen Treibens aus dem zwölften Jahrhunderte von Evervin von Steinfelden und vom heiligen Bernhard (S. 671 — 674); Schriften gegen die Katharer von Ekbert von Schönau (S. 674 — 678), Bonacurſus (S. 679 — 681), Eberhard von Bethune (S. 681), Irmengard (S. 682); gegen die Waldenſer: Bernhard von Fontcaud — gegen Waldenſer und Albigenſer zugleich: Alanus ab insulis, Lucas von Tuy (S. 683). Peter der Ehrwürdige ſchreibt gegen die Petrobruſianer und Henricianer (S. 683 — 686). Polemiſche Schriften aus dem dreizehnten Jahrhunderte: Rainer Sacchoni (S. 686), Moneta (S. 687 — 690), Stephan von Borbone (S. 690 — 692). Das Verhalten der gelehrten und ſyſtematiſchen Theologie zu den ketzeriſchen Irrthümern der Zeit (S. 692). Thomas behandelt ſie als Erneuerungen älterer häretiſcher Anſichten des Manichäismus und Doketismus, der Origeniſtiſchen Irrthümer und der verſchiedenen chriſtologiſchen Häreſien des vierten und fünften Jahrhunderts (S. 696—702). Die Scholaſtiker und ihr Verhältniß zur katholiſchen Transſubſtantiationslehre; verſchiedene Anſichten und Meinungen in Erklärung der Möglichkeit dieſes Myſteriums, Albert's und Thomas' Erklärungsweiſen (S. 702 — 707). Thomas' Erklärungen wider die häretiſche Läugnung des kirchlichen Prieſterthums, des Primates, der Suffragien für die Verſtorbenen, der Auferſtehung der Leiber (S. 707—712).

Die abendländiſche Kirche des Mittelalters in ihrem Verhältniß zu der ſchismatiſchen griechiſch-orientaliſchen Kirche. Geſchichte der Streitigkeiten und Verhandlungen zwiſchen beiden Kirchen bis auf die Zeiten der zweiten allgemeinen Kirchenverſammlung zu Lyon (S. 712 — 720). Specielle Controverspuncte: a) Die Lehre vom Ausgange des heiligen Geiſtes. Geſchichte der Formel Filioque bis zu ihrer Beſtreitung durch Photius (S. 720 — 723). Ratramnus von Corbie und Äneas von Paris, die erſten Vertheidiger derſelben gegen die Schismatiker (S. 724. 725). Einwendungen des Photius und der ihm folgenden ſchismatiſchen Theologen gegen die lateiniſche Lehrformel (S. 726 — 728). Entgegnungen von lateiniſcher Seite und Nachweiſungen des Filioque durch Anſelm von Havelberg (S. 728 — 730), Hugo Etherianus (S. 731 — 736), Anſelm von Canterbury (S. 736—738). Griechiſche Vertreter der lateiniſchen Formel: Nicephorus Blemmida, Johannes Beccus (S. 738—742). Exegetiſche, dogmatiſche, ſpeculative Nachweiſung des Filioque durch Rupert von Deutz, Abälard (S. 742), Petrus Lombardus (S. 743), Richard von St. Victor (S. 744). Thomas' Verhalten in dieſer Frage zu Richard, Petrus Lombardus und Robertus Pullus (S. 745); Erhärtung des Filioque gegenüber den Griechen (S. 746—748), Erwiderung auf ihre Einwendungen, Nachweiſung der Formel in den Lehrausſprüchen der griechiſchen Väter (S. 750 — 753).

— b) Controverse über den Primat der römischen Kirche: Bestreitung und Ablehnung desselben durch Michael Cerularius, Nilus Doxopatrius, Johannes Cinnamus, Michael Anchialus (S. 753—755). Früheste lateinische Vertheidiger desselben: Ratramnus (S. 755—757), Äneas (S. 757); Selbstzeugniß des römischen Primates durch den Mund der Päpste Leo IX. (S. 758), Gregor IX. (S. 759); Tractatus contra Graecos (S. 759. 760). Thomas über die Nothwendigkeit eines Primates im Allgemeinen, über die Rechtmäßigkeit des römischen Primates insbesondere (S. 760—762). Die durch Launoy hervorgerufene Controverse über Ächtheit und Richtigkeit verschiedener Allegate, welche Thomas aus den griechischen Vätern und Concilien beibringt; nebstbei über die Frage, ob Thomas griechisch verstanden (S. 763—769). — c) Über den Gebrauch der Azymen; Rechtfertigung desselben durch Cardinal Humbert (S. 769. 770), Anselm von Canterbury, Anselm von Havelberg (S. 771), Thomas (S. 772). — d) Über die Lehre vom Fegfeuer: Ursachen der Differenz über diesen Lehrpunct; Rechtfertigung der lateinischen Lehre durch die Verfasser des Tractatus contra Graecos (S. 774), Thomas (S. 774—776).

Sonstige Fragen und Untersuchungen, mit welchen die Theologie des dreizehnten Jahrhunderts mit Vorliebe sich beschäftigte; Thomas' Antworten und Entscheidungen auf solche, die Kosmologie, Angelologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie betreffende Anfragen, — sein Dringen auf Unterscheidung zwischen dem, was dem Glauben, und was der Vernunft angehört (S. 776—780). Trübende Einflüsse falscher Denkrichtungen auf die damalige Theologie und die mancherlei daraus resultirenden theologischen Irrthümer; kirchliche Censurirung solcher Ausschreitungen, Thomas' Verhalten zu denselben (S. 781. 782). Theologischer Sensus communis als Correctiv theologischer Untersuchungen; Formulirung desselben in den theologischen Maximen des Alanus ab insulis, Ansehen und Geltung dieser Maximen (S. 783—785). Specielle Erörterungen des heiligen Thomas über Sinn und Bedeutung der Absolutionsformel im Bußsacramente; sein Verhältniß zur Auffassung der betreffenden Frage in der Theologie des zwölften Jahrhunderts (S. 785—791).

Thomas' Verhältniß zum kirchlichen Leben seiner Zeit; sein Antheil an der Einführung des Frohnleichnamsfestes, er verfaßt das kirchliche Officium für dieses Fest (S. 791—793).

Die Staatslehre des heiligen Thomas und ihr Verhältniß zu den einschlägigen Erörterungen bei Johann von Salisbury, Vincenz von Beauvais, Ägydius Colonna (S. 793—798). Ob Thomas den Tyrannenmord gebilligt; Geschichtliches, was mit dieser Frage im Zusammenhange steht (S. 799. 800).

Die Summa theologica des heiligen Thomas. Analyse dieses Werkes und Verhältniß desselben zu der ihm vorausgegangenen Entwickelungsgeschichte der mittelalterlichen Theologie (S. 801. 802). Analyse des ersten Theiles: Gang und Methode des Werkes, und wie dasselbe sich durch die in ihm eingeführten wissenschaftlichen Auctoritäten charakterisirt; stillschweigende Bezugnahme auf verschiedene, der damaligen Zeit wichtige Controverspuncte in der theologischen Gottes- und Weltlehre (S. 803—811). Analyse des zweiten Theiles; wie das in ihm

ausgeführte System der Moral aus den im Sentenzenbuche des Lombarden enthaltenen Anknüpfungspuncten sich entwickelt hat; Alexander Halesius und Albert der Große als die wesentlichsten Zwischenglieder dieser Entwickelung (S. 811—819). Analytische Skizze des dritten Theiles der theologischen Summe. Wer der wahre Verfasser des Supplementes zum dritten Theile sei (S. 819. 820). Urtheil über das Werk im Ganzen (S. 821. 822).

Die theologische Summe als systematischer Abschluß der Augustinischen Theologie. Beziehungen der Thomistischen Doctrin und der mittelalterlichen Theologie überhaupt zur Augustinischen Lehre. Die Grundanschauungen der Augustinischen Lehre; seine Lehre vom Wahren und von den Ideen, und vom Verhältniß derselben zur Wirklichkeit. Anselm's und Thomas' Verhältniß zu diesen Fundamentalbestimmungen der Augustinischen Lehre. Ihre Differenzen zwischen sich und ihre relativen Abweichungen von Augustinus; Consequenzen hieraus für die Auffassung der christlichen Gotteslehre und Ideenlehre (S. 822—832). Differenzen zwischen der Augustinischen und Thomistischen Anthropologie und Psychologie; Bevorzugung der Aristotelischen Psychologie in Albert's Schule im Interesse wissenschaftlicher Bestimmtheit gegen die Victoriner, gegen die Platoniſten (z. B. Wilhelm von Auvergne) im Bestreben, den Consequenzen eines excessiven Realismus zu begegnen (S. 832—835). Der Augustinische Realismus und dessen Zusammenhang mit Augustin's Lehren über Welt, Zeit, Böses, Gnade und Vorherbestimmung (S. 836—838). Thomas' Verhältniß zu diesen Lehren; die Bedeutung der causae secundae bei Thomas, seine Deduction der Denkbarkeit einer ewigen Schöpfung aus Augustin's Principien, sein Verhältniß zu Augustin's Schöpfungslehre, Generatianismus, Lehre von der Erbsünde und vom Loose der Ungetauften. Augustin's Gnadenlehre in der mittelalterlichen Theologie. Abschluß der Augustinischen Prädestinationslehre in Thomas' centralem Gedanken einer Repräsentation der göttlichen Vollkommenheit im Weltdasein nach allen Graden und Arten desselben (S. 839—845).

Sechstes Capitel.

Vollendung und Abschluß der irdischen Lebenswirksamkeit des heiligen Thomas; seine letzten Stunden und sein Tod, Mysteriöses aus seinem Leben, seine wunderbare Verherrlichung nach dem Tode. Heiligsprechung des verklärten Lehrers; Schicksale seiner irdischen Überreste. Die Lehre des heiligen Thomas wird als Ordensdoctrin angenommen, ihre Aufnahme in der übrigen katholischen Welt; feierliche Anerkennung derselben durch die Kirche. Verherrlichung seines Andenkens durch die christliche Kunst (S. 846—875).

Beschauliche Zurückgezogenheit des heiligen Thomas in seinen letzten Lebensjahren, Visionen und Ekstasen (S. 846—848). Er wird zur allgemeinen Kirchenversammlung nach Lyon berufen; seine Erkrankung auf dem Wege; Einkehr in der Abtei Fossa nuova, rasche Verschlimmerung der Krankheit, letzte Tage und

Stunden des heiligen Thomas, sein Hintritt (S. 848—850). Charakter und äußere Persönlichkeit des heiligen Thomas, muthmaßliche Ursachen seines frühen Todes (S. 850. 851). Wunderbare Vorgänge, welche seinen Tod begleiteten; Trauerfeierlichkeiten in Fossa nuova, Eindruck der sich verbreitenden Todeskunde, ehrende Nachrufe an den Hingeschiedenen (S. 851. 852). Heiligsprechung des verklärten Thomas von Aquino (S. 854). Der Streit zwischen den Cistercienſern von Fossa nuova und den Dominicanern über das Besitzrecht auf die irdischen Überreste des Verblichenen, Schicksale derselben bis zur endlichen Beilegung des Streites durch Papst Urban V. (S. 855. 856). Feierliche Übertragung und Beisetzung der Reliquien in den Kirchen des Predigerordens zu Toulouse und Paris. Das Mausoleum des heiligen Thomas in der Ordenskirche zu Toulouse (S. 857—859).

Die Lehre des heiligen Thomas wird als Ordensdoctrin angenommen; ihre alsbaldige Aufnahme in die Schulen anderer Orden. Die ersten Anhänger und Gegner der Thomistischen Lehre, Anfänge der Streitigkeiten mit der Franciscanerschule (S. 860—862). Ob der Bischof Tempier Thomistische Sätze habe verdammen wollen; späterer Bescheid hierüber von einem der nachfolgenden Bischöfe von Paris (S. 863. 864). Angriffe des Wilhelm de la Marre auf die Thomistische Doctrin; Vertheidiger derselben: Ägyd von Lessines, Bernhard von Trilia u. s. w. Heinrich von Gent, seine Stellung zu Thomas und zur Franciscanerschule. Der Thomist Gottfried von Fontaines als Vorläufer der späteren Nominalisten in der Universalienfrage (S. 864—867).

Das kirchliche Ansehen der Lehre des heiligen Thomas. Beregung dieser Frage aus Anlaß einiger anstößiger Behauptungen des Dominicaners Johann von Monteſono; d'Ailly's Erklärungen im Namen der Pariser Universität über den Sinn, in welchem die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche gutgeheißen sei (S. 867—871). Ansicht des heiligen Thomas über die Lehre von der unbefleckten Empfängniß; über verschiedene andere, der Thomistischen Doctrin zur Last gelegte theologische Unrichtigkeiten und Widersprüche, Antwort der Schule hierauf (S. 868. 869). Feierliche Anerkennung und Belobung der Lehre des heiligen Thomas durch Päpste und Concilien; Zeugnisse der katholischen Welt für sie aus dem Munde vieler heiliger Männer und berühmter Gelehrten, und durch die zu ihr sich verpflichtenden Universitäten und Ordensgesellschaften (S. 871. 872). Stiftung des Collegium Angelicum in Rom (S. 872). Der Ruhm des heiligen Thomas durch Poesie und Malerei verherrlicht (S. 873—875).

Siebentes Capitel.

Die Werke des heiligen Thomas. Kritisches und Geschichtliches über dieselben; Übersetzungen und Ausgaben derselben. Commentatoren des heiligen Thomas (S. 875—888).

Classification der Werke des heiligen Thomas; ächte, unächte Werke desselben, angeblich neu aufgefundene Schriften des heiligen Thomas (S. 875—878). Launoy's

kritiſche Zweifel gegen die Nachweisbarkeit der Ächtheit der Summa theologica (S. 879. 880). Hyperkritiſche Verdächtigungen der Summe und anderer Werke des heiligen Thomas durch Peter von Alva; Ergebniſſe der durch dieſe und ähnliche Angriffe hervorgerufenen Unterſuchungen eines Natalis Alexander, Echard, B. de Rubeis (S. 880—882). Überſetzungen verſchiedener Schriften des heiligen Thomas in's Griechiſche, Hebräiſche, Armeniſche, Chineſiſche (S. 882—884). Die erſten Druckausgaben der Werke des heiligen Thomas; Geſammtausgaben ſeiner Werke, Ausgaben der theologiſchen Summe (S. 884. 885). Commentare über die Werke des heiligen Thomas (S. 885—887). Schlußwort (S. 887. 888).

Erſtes Capitel.

Herkunft, Kindheit und Jugend des hei. en Thomas bis zu ſeinem Eintritte in den Dominicaner-Orden. Entſtehung und Bedeutung dieſes Ordens.

Thomas wurde 1227 auf dem gräflichen Schloſſe zu Roccaſicca geboren. Das Jahr ſeiner Geburt war das Todesjahr des heiligen Franz von Aſſiſi, das eilfte Jahr im Pontificate des Papſtes Honorius III., das neunte Regierungsjahr des Hohenſtaufiſchen Kaiſers Friedrich II., das Thronbeſteigungsjahr des franzöſiſchen Königs Ludwig des Heiligen; in demſelben Jahre war es auch, daß der Oheim des Gebornen, Landulf Sinnibald, zum Abte von Monte Caſſino gewählt wurde, der ſechsundfünfzigſte in der Reihe der Äbte dieſes berühmteſten und nächſt Subiaco älteſten Sitzes der Jünger des heiligen Benedictus. Der Vater des heiligen Thomas war Landulf, Graf von Aquino, Herr von Loretto und Belcaſtro. Die Mutter, Theodora, war eine Gräfin von Theate, aus dem Hauſe der Caraccioli, einem normänniſchen Fürſtengeſchlechte; die Ahnen deſſelben hatten zur Vertreibung der Saracenen und Griechen aus Unteritalien mitgewirkt und in Sicilien ſich ein Reich gegründet, deſſen Beſitz ihnen vom Papſte Nicolaus II. unter Verleihung königlichen Ranges beſtätiget worden war. Die Grafen von Aquino rühmten ſich der Abſtammung von dem Geſchlechte der Frangipani, aus welchem Papſt Gregor der Große entſproſſen [1]; urkundlich

[1] „Thomas genere nobilissimus, utpote in linea paterna natus est ex genere comitum Aquinorum, qui dicuntur comites de Loreto et Bel-

gewiß ist es, daß die Familie der Aquinaten bereits vor dem Falle des Longobardenreiches blühte. Mit Namen werden zuerst Antenulf und dessen Sohn Landolf (um's Jahr 879) als Fürsten von Salerno und Capua aufgeführt; nach Theilung und Auflösung des Fürstenthums Capua führte Antenulf den Titel eines Grafen von Aquino, mit Zuscheidung eines zwischen den Flüssen Volturno und Garigliano gelegenen Gebietstheiles. Zur Zeit, als Otto III. seine Römerfahrt unternahm, entriß Graf Adenolf von Aquino, Sommacula zubenannt, dem Kloster Monte Cassino das Schloß Roccasecca und zerstörte es 996. Einer seiner Nachkommen, welcher den Titel eines Herzogs von Gaëta führte, unterwarf sich das Gebiet von Minturnä, vertheidigte den Monte Cassino gegen die Normannen und den Fürsten von Capua, und vertrieb den Fürsten von Salerno, Herzog Guimar, der sich gleichfalls des Klosters bemächtigen wollte, aus seinem Gebiete. Er vererbte seinen Namen und Besitz auf Lando, welcher jedoch das Herzogthum Gaëta nicht lange zu behaupten vermochte. Die Söhne Lando's, Landolf, Pandolf und Landone nannten sich wieder Grafen von Aquino. Landolf hatte abermals Gelegenheit, Monte Cassino gegen die Normannen zu vertheidigen, um 1136 [1]), zur Zeit, da Kaiser Lothar in Rom sich aufhielt. Landolf's Söhne waren Pandolf und Rainald; letzterer vertauschte mit Bewilligung seiner beiden Oheime, Landolf und Landone, das Schloß Monte Libretto im Sabinerland mit dem in Latium gelegenen Schlosse San Giovanni, das ihm Papst

---

castro, et antiquitus dicebantur de Frangipanis Romanis, quae fuit progenies sancti Gregorii Papae. Retulit Bernardus, comes de Loreto, se habere unum instrumentum apud se, pertinens ad progeniem suam, in quo Boetius senator, summus philosophus et theologus, quia alias sanctus Severinus appellatur, pro teste inducitur in quo ipsa domus de Loreto et Belcastro vocatur de Frangipanis, ut reperitur in quadam chronica antiqua in conventu SS. Joannis et Pauli de Venetiis." Susatus in Chronico ordinis S. Dominici. Die übrigen Nachrichten über die Ahnen des heiligen Thomas sind größtentheils aus Urkunden des Klosters Monte Cassino geschöpft und finden sich bei Leo Ostiensis, Chronicon Casinense, lib. II, capp. 16. 68; III, 6; IV, 16. Siehe bei den Bollandisten: Acta Sanctorum mensis Martii, tom. I, S. 657.

[1]) Vgl. die aus Leo Ostiensis entnommene Erzählung bei Baronius: Annales ad a. 1136, tom. XII (der Mainzer Ausgabe 1608), pag. 306.

Adrian IV. abtrat 1157. Um dieſe Zeit waren bereits alle Longobardiſchen Fürſten Unteritaliens, mithin auch die Grafen von Aquino, der Oberherrlichkeit der ſiciliſchen Normannenkönige unterthan. Von Rainald's Bruder, Pandolf, ſtammte Thomas, der im Heere Friedrich Barbaroſſa's einen berühmten Namen hatte, und zum Lohne bewährter Treue und großer Verdienſte die Hand der Schweſter des Kaiſers, Francisca (?) von Schwaben erhielt, einer Tochter des Schwabenherzogs Friedrich und der bayeriſchen Prinzeſſin Judith.[1]) Aus dieſer Ehe, durch welche das Grafengeſchlecht von Aquino zu den Hohenſtaufen in verwandtſchaftliche Verhältniſſe trat, entſproſſen nebſt anderen Kindern Sinibald, der nachherige Abt von Monte Caſſino, und Landolf, der Vater des heiligen Thomas. Demzufolge wäre Thomas ein Großneffe Friedrich's I., Neffe Heinrich's VI. und Vetter Friedrich's II. Durch ſeine Mutter Theodora war er mit Peter von Arragonien und König Ludwig von Sicilien verwandt; denn beide hatten Schweſtern der Gräfin Theodora zu Gemahlinnen. Vermöge der Beziehungen zwiſchen den Häuſern von Arragonien und Caſtilien war Thomas auch mit dem franzöſiſchen Ludwig dem Heiligen verwandt, deſſen berühmte Mutter Blanca eine caſtiliſche Prinzeſſin geweſen. So ſtand er ſchon durch ſeine Herkunft zu den hervorragendſten Perſönlichkeiten ſeiner Zeit in nahem Verhältniſſe, in ſeinen Adern rollte das Blut der edelſten Geſchlechter, die unter italiſchem und deutſchem Himmel gereift; und damit ihm im Glanze hoher Ehren, die ſeine Wiege um-

---

[1]) So behauptet wenigſtens Touron, la vie de S. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages. Paris, 1737. 4°, S. 5. Indeß legt ſich, abgeſehen davon, daß es vor dem heiligen Franz von Aſſiſi keine Francisca gegeben hat, bei näherer Berückſichtigung der Verdienſte, welche nach Carle's Angabe (hist. de vie et des ecrits de St. Thomas. Paris 1846. S. 5) der Gemahl der Kaiſerſchweſter ſich erworben haben ſoll, dringend die Vermuthung nahe, es werde hier Friedrich I. mit Friedrich II. und der Großvater des heiligen Thomas mit deſſen Onkel Thomas von Acerra verwechſelt; des groben Geſchichtsfehlers nicht zu gedenken, daß Friedrich I., der in Syrien ertrank, nach ſeiner Rückkehr vom Kreuzzuge dieſe Vermählung veranſtaltet haben ſollte. Über des Thomas von Acerra Verbindung mit Friedrich II., und über ſeine Feindſeligkeiten gegen die Templer zu Gunſten der Saracenen vgl. Baronius, fortgeſetzt von Raynald, tom. XIII (Cöln 1692) ad a. 1228, num. 14 und 15.

leuchteten, die höchste nicht fehlte, ließ, gewissermaaßen vorbedeutend, das damalige Oberhaupt der Christenheit, Papst Honorius III., sich zum Pathen erbitten, dessen Amt bei der Taufe stellvertretend durch den Bischof von Aquino ausgeübt wurde.

Wenn es wahr ist, daß eine vornehme Geburt auch schon die Bestimmung zu großen Thaten in sich trägt, und die ihr entsprechenden ersten Jugendeindrücke ein großsinniges Denken wecken, zu welchem sich andere Menschen in gedrückteren Lebenslagen schwerer erheben, so darf man wol sagen, daß Thomas zum Fürsten unter den Weisen und Gelehrten seiner Zeit geboren war, und bestimmt, zu den großen, bewegenden Ideen des Mittelalters diese Stellung im Gebiete des Gedankens einzunehmen, welche den Ersten und Vornehmsten unter den handelnden Persönlichkeiten seines Jahrhunderts auf dem großen Schauplatze äußerer Weltbegebenheiten zufiel. Die Verehrung, die ihm von Mit- und Nachwelt gezollt worden, ist Ursache gewesen, daß man jeden irgendwie bedeutsamen Zug oder Vorfall aus seinem Leben einem unvergänglichen Andenken retten wollte; und so suchte die fromme Pietät seiner ersten Biographen schon in den frühesten Tagen seines Lebens die providentiellen Zeichen seines großen Berufes zu entdecken. Noch vor seiner Geburt hatte ein frommer Einsiedler der Mutter den zukünftigen Ruhm des Sohnes geweissagt; der ihm beigelegte Name Thomas wurde etymologisch auf die abgründige Tiefe der heiligen Wissenschaft des gotterleuchteten Lehrers gedeutet; in seiner zartesten Kindheit blieb er unversehrt, als ein Blitz in's Gemach einschlug und neben ihm seine kleine Schwester tödtete; ein einziges Mal zeigte er durch Thränen gegen die mütterlichen Befehle Widerstreben, als er ein mit den Worten Ave Maria beschriebenes Blatt, das er selbst im Bade festhielt, aus seinen Händchen geben sollte; da er es wieder zurückbekommen, nahm er es in den Mund und verschluckte es, den Propheten nachahmend, der die ihm von Gott dargereichte Buchrolle verschlang. (Ezech. 3, 2.)

In seinem fünften Lebensjahre wurde er gleich vielen anderen adeligen Kindern den Mönchen von Monte Cassino zur Erziehung übergeben. Diese nahmen ihn an der Pforte ihres Hauses seinen Eltern ab und führten ihn durch die Hallen des Klosters zum Grabe des heiligen Benedictus; an dieser ehrwürdigen Stätte wurden seine gefalteten Hände mit geweihten Altartüchern umwunden und

ihm, wie allen Zöglingen des Hauſes zu geſchehen pflegte, das Ordenskleid des heiligen Benedict angethan. Die zeitlebens bewahrte und bewährte Reinheit ſeines edlen, engelhaften Gemüthes läßt auf die reinen und erhabenen Eindrücke ſchließen, welche der Knabe in der abgeſchiedenen Stille des gottgeweihten Hauſes unter der väterlichen Obhut ſeines frommen Oheims in ſich aufnahm; der Zug zum Ewigen und Himmliſchen, der die Grundſtimmung ſeines ſanften, ſtill in ſich gekehrten Weſens bildete, ſprach ſich ſchon damals in der immer auf's Neue wiederholten Frage aus: Was Gott ſei? Keine Antwort ſeiner Lehrer ſchien ihn hierüber befriedigen zu können.

So ſchwanden fünf Jahre ſeiner erſten Knabenzeit hin; ein längeres Verweilen in dieſem Aſyle ſeiner Jugend wurde durch zeitgeſchichtliche Ereigniſſe unmöglich gemacht, in deren Wirren auch Monte Caſſino hineingezogen ward. Papſt Gregor IX. hatte am Palmſonntage des Jahres 1238 über Friedrich II. feierlich den Bann geſprochen wegen Simonie, Eid- und Friedensbruch, wegen unrechtmäßiger Schmälerung des Beſitzes der Römiſchen Kirche, und weil der Kaiſer die Rettung des heiligen Landes und die Wiederherſtellung des lateiniſch-byzantiniſchen Kaiſerthums hintertrieben,[1]) und aus noch mehreren anderen Urſachen. Durch die Maaßnahmen, welche Friedrich II. gegen den Bannſpruch des Papſtes ergriff, wurden die Anhänger der Kirche, namentlich im ſiciliſchen Reiche, auf das Härteſte betroffen; mehrere Biſchöfe wurden vertrieben, die Mendicanten zum größten Theile aus dem Lande gejagt, vor Allem aber Monte Caſſino durch die ganze ſchwere Wucht des kaiſerlichen Zornes bedrängt. Das Kloſter füllte ſich mit Soldaten, die ſich rohen Zügelloſigkeiten überließen, die Mönche mißhandelten, mehrere tödteten, und die übrigen vertrieben. Die Erziehungsanſtalt des Kloſters ſiedelte, bis auf Wiederkehr friedlicherer Zeiten, nach Neapel über; dahin ſollte auch Thomas geſendet werden, um unter Aufſicht ſeiner bisherigen Erzieher einer weiteren geiſtigen Ausbildung zu obliegen. Die erwähnten Vorgänge dürften für die künftige Lebensrichtung des jungen Zöglings von Monte Caſſino

[1]) Friedrich II. begünſtigte nämlich ſeinen Schwiegerſohn Batatzes, den der Kirchenvereinigung und der Frankenherrſchaft ſchlechthin abgeneigten Kaiſer von Nicäa, und verfolgte den rechtmäßigen Thronerben Balduin II.

nicht ohne Bedeutung geblieben sein. Er mochte aus diesem Anlasse zum ersten Male aufmerksam gemacht werden, daß zwischen den Neigungen des eigenen Gemüthes und den durch gegebene Verhältnisse bedingten Anschauungen der nächsten Angehörigen ein bedeutender Widerspruch statt haben könne. Seine Familie war zur Zeit noch ghibellinisch gesinnt; sein Oheim, Thomas von Acerra, so wie zwei seiner Brüder, dienten im kaiserlichen Heere; die Familie besaß kaiserliche Lehen, und fühlte sich durch Bande der Pflicht und des Blutes an den gebannten Kaiser gebunden. Später sollte der Zwiespalt der Lebensanschauungen noch in einer anderen Weise hervortreten, zur Probe für die Ächtheit und Entschiedenheit des Berufes, welchen Thomas zu erwählen beschlossen hatte.

Nach kurzem Verweilen in Mitte der Seinigen auf dem Schlosse Loretto wurde Thomas zum Zwecke wissenschaftlicher Ausbildung nach Neapel gesendet. Die Universität zu Neapel war eine Schöpfung Friedrich's II. (1224), und ihre Gründung ein Strafact gegen die Universitätsstadt Bologna, welche durch ihren Beitritt zum Lombardisch-Guelfischen Städtebund den Zorn des Kaisers gereizt hatte. Auch mißfiel ihm die republicanische Organisation der Bologneser Universität, und zudem wollte er von der lernbegierigen Jugend seines Reiches, die bis dahin nach Bologna geströmt war, alle fremdartigen geistigen und politischen Einflüsse ferne halten. Die neu gegründete Anstalt hatte bei Thomas Ankunft trotz ihres ganz kurzen Bestehens schon eine Geschichte hinter sich; er traf an ihr nicht mehr die Lehrer, in deren Hände anfänglich der Unterricht zum großen Theile gegeben worden war. Die Minoritenbrüder, die zuerst den größeren Theil der Lehrstühle besetzt, hatten sich, während der Kaiser in Palästina abwesend war, beigehen lassen, falsche Gerüchte über den Tod desselben in Umlauf zu setzen, zu nicht geringer Gefahr der kaiserlichen Herrschaft in dem derselben ungern gehorchenden sicilischen Reiche. Dafür traf sie eine strenge Strafe durch den Reichsvicar Rainald, Herzog von Spoleto; er entsetzte sie, und mit ihnen mehrere Cassinensische Mönche ihres Amtes und vertrieb sie aus Neapel. Zur Zeit, als Thomas nach Neapel kam, galten vor Anderen Petrus Martinus und Petrus Hibernus als berühmte Lehrer; Thomas empfing von beiden Unterricht, von dem Einen in den Fächern des früher sogenannten Triviums, die in sprachlichen und dialektischen Studien und Übungen bestanden, von

dem Anderen in den mathematiſchen und phyſikaliſchen Fächern des ſogenannten Quadriviums. Man rühmt den Fleiß, den er auf die Erwerbung und Aneignung der ſchönen Künſte verwendete, und die Erfolge, die er darin errang. Daß er namentlich in der Dialektik die glücklichſten Fortſchritte gemacht und mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſchon damals wenigſtens zum Theile vertraut geworden ſei, muß man aus den Leiſtungen ſchließen, welche er kurze Zeit ſpäter unter Alberts des Großen Leitung zu Stande brachte. In welchem Grade und Umfange er ſich in ſeiner Jugend mit der klaſſiſchen Literatur der Römer bekannt gemacht habe, läßt ſich aus ſeinen Werken nicht entnehmen, da die darin hin und wieder auftauchenden klaſſiſchen Reminiscenzen größtentheils ſeinen theologiſchen Vorgängern, Alexander von Hales und Albertus Magnus entnommen zu ſein ſcheinen.

Mit zurückgelegtem ſechszehnten Lebensjahre (1243) hatte er die Aufgabe, die ihm für ſeinen Aufenthalt in Neapel zugewieſen war, ehrenvoll zu Ende geführt. Zugleich war aber auch ein Entſchluß in ihm zur Reife gekommen, deſſen ſofortige Ausführung allgemein überraſchte und ſeine Familie mit Unwillen und Beſtürzung erfüllte. Dieß war ſeine Bewerbung um Aufnahme in den Orden des heiligen Dominicus. Dieſer für ſein ganzes Leben entſcheidende Schritt war indeß durch innere und äußere Urſachen längſt vorbereitet, und Thomas folgte, indem er ſeiner providentiellen Berufung entſprach, eigentlichſt nur ſich ſelbſt. Von Natur ſanft und ſinnig, fühlte er ſich von jeher zur einſamen Stille der Betrachtung und des Nachdenkens mächtig hingezogen; das Bild des Weltlebens, welches ſich ihm in dem üppigen Wohlleben der Hauptſtadt und in dem wüſten Treiben des jungen neapolitaniſchen Adels darbot, konnte ſein reines und ſchwunghaftes Gemüth in jenem Zuge nur beſtärken. Mehr noch, als dieſes, wirkten auf ihn die ſchweren, unheilvollen Wirren einer kampfträchtigen Zeit, die von jeher die religiöſe Sehnſucht aller beſſeren Gemüther mächtig wach riefen, ihn aber in ſeinen innerſten Gefühlen erſchüttern mußten, da ſie ſeine perſönliche Theilnahme ſo unmittelbar, und bei dem Verhältniſſe ſeiner Familie zum Kaiſer auf eine für ſein Gemüth höchſt drangvolle Weiſe in Anſpruch nahmen. Der Hader der Parteien hatte damals Italien auf das Tiefſte zerrüttet; der Kampf zwiſchen Guelfen und Ghibellinen wurde mit größter Erbitterung

geführt, Friedrich übte schwere Gewaltthätigkeit gegen die Kirche und ihre Anhänger. Gregor IX. hatte eine Kirchenversammlung nach Rom berufen; Friedrich ließ die aus Frankreich, Spanien und England herbeieilenden Bischöfe zur See greifen, und hielt sie in strengen Gewahrsam; viele derselben erkrankten unter der doppelten Last des Kummers und roher Mißhandlung, einige starben daran. Die nächsten Verwandten des Papstes wurden auf ihren Schlössern überfallen und schimpflich getödtet; der Gram hierüber brach dem Papste das Herz, er starb 1241. Sein Nachfolger Cölestin IV. bestieg den päpstlichen Thron nur, um ihn nach einigen Tagen sterbend wieder zu verlassen, und von da an war die Kirche fast zwei Jahre ohne sichtbares Haupt. Es läßt sich begreifen, wie bewegt und stürmisch inzwischen das öffentliche Leben Italiens wogte, und von welchen Eindrücken alle ernsteren und frömmeren Gemüther berührt wurden. Unter solchen Verhältnissen sollte sich Thomas für seine künftige Lebensbestimmung entscheiden. Den Wünschen seiner Familie konnte er nur mit Verläugnung seiner theuersten und heiligsten Neigungen und Überzeugungen folgen; seinem Gemüthe war es aber, auch abgesehen hievon, unerträglich, daß er in Ergreifung eines weltlichen Berufes, wo Alles, umsomehr er zufolge des Ranges und der Bedeutung seiner Familie Partei zu nehmen gezwungen war, innerhalb des Getriebes von Haß und Leidenschaft seine Stellung nehmen sollte, während sein Herz sich so innig nach Gottes Frieden sehnte. Diesen Frieden schon hier auf Erden zu besitzen, war ihm nur möglich, wenn er das demüthige Kleid des Mönches anzog, das ihn mit einem Male den Kämpfen und Leidenschaften der Welt, ihren Ehren und Sorgen entrückte, und eine Stellung außerhalb der Parteien sicherte. Hunderte der Edelsten hatten vor ihm das Gleiche gethan; ihm mochte zudem ein solcher Entschluß als eine Art Sühnung für das Verhalten seiner Angehörigen gelten, das er nach seinen Gesinnungen nicht billigen konnte. Es ist aus seinem späteren Leben bekannt, welche heilige Sorgen er um den himmlischen Frieden seiner bereits verstorbenen Verwandten trug, und erst dann beruhigt war, nachdem er durch himmlische Gesichte getröstet worden; solchen Trost sich zu erwerben, lag gewiß schon in der Absicht des frommen, sechzehnjährigen Jünglings. Diejenigen, um welche er so bekümmert war, urtheilten damals freilich anders; sie mochten dem Zerwürfnisse zwischen den

Hohenſtaufen und der Kirche eine bloß politiſche Bedeutung beilegen, und den Kampf, den die beiden höchſten Gewalten der Erde mit einander rangen, lediglich aus den perſönlichen Charakteren und Verhältniſſen der zeitwilligen Gewalthaber ſich erklären, wobei es zum Mindeſten unentſchieden bleiben konnte, unter welche Fahne ſie nach dem Gebote der Pflicht und der Ehre zu treten hätten. Nicht ſo dachte Thomas; wie er in der lauteren Reinheit ſeines Gemüthes unmittelbar das Höchſte ſuchte, ſo faßte er, wenn auch noch nicht mit dem entwickelten Bewußtſein ſeiner reiferen Jahre, die gewaltigen Bewegungen ſeines Jahrhundertes von einem höchſten Geſichtspunkte auf. Er hatte die erſchütternden Donnerworte vernommen, welche die Söhne des heiligen Dominicus in das wilde, entſittlichte Treiben einer verderbenſchwangeren Zeit hineingerufen hatten; er ahnte oder erkannte, daß es ſich um einen Kampf zwiſchen Kirche und Welt handle, der den höchſten und heiligſten Angelegenheiten der Menſchheit gelte. Mit dieſer Einſicht war auch ſeine Wahl für immer entſchieden; er ſah gleich vielen Anderen in dem Orden des heiligen Dominicus das erneuerte Apoſtolat der urchriſtlichen Kirche, und wurde in dem hochherzigen Streben ſeiner unentweihten Jugend von dem eifrigen Verlangen entzündet, ein Genoſſe jener begeiſterten Männer zu ſein, welche in erhabener Verläugnung der Welt und ihrer Freuden und Ehren als Streiter des Himmels für die heilige Sache Gottes und ſeiner ſchwer bedrängten Kirche einſtanden, und ihm zugleich dasjenige verhießen, was ihm, der die ſeligen Erinnerungen an den heiligen Kloſterfrieden ſeiner harmloſen Knabenjahre in ſich trug, als Erfüllung ſeiner innigſten und theuerſten Sehnſucht erſchien. Schon ſeit längerer Zeit ſtand er in näheren Beziehungen zu den in Neapel ſich aufhaltenden Predigermönchen; einer derſelben, der Bruder Johannes a sancto Juliano war ſein perſönlicher Freund und Rathgeber geworden, in deſſen Umgange ihm zweifelsohne ein begeiſtertes Verſtändniß der großartigen und weitgreifenden Zwecke des neuen Ordens aufgieng, für den er nach der Artung ſeines Geiſtes und Gemüthes ganz und gar geſchaffen war. Daß eine ſo reine und hochſinnige, mit höchſten Gaben ausgeſtattete Seele zu dem Orden ſich hingezogen fühlte, iſt ein ſchönſtes Zeugniß für dieſen ſelber, der ſeinerſeits wieder den Werth ſeiner Erwerbung wohl erkannte. Ehe er ihnen noch angehörte, blickten ſie mit Freude und Bewun-

derung auf ihn; einer der Brüder erzählte, er habe das Angesicht des in der Kirche des heiligen Dominicus betenden Jünglings öfter als einmal in verklärtem Glanze strahlen gesehen. So nahmen sie ihn denn auch mit Freude und Liebe als den Ihrigen an; in Gegenwart einer dichtgedrängten Menschenmenge, im Beisein vornehmer und ausgezeichneter Personen, die das ungewohnte Schauspiel herbeizog, empfing er das Ordenskleid des heiligen Dominicus.

Der Orden des heiligen Dominicus war damals im ersten, jugendlichen Aufstreben begriffen, voll vom Gefühle heiliger Kraft und getragen vom Bewußtsein seiner himmlischen Sendung. Es waren eben erst 22 Jahre seit dem Tode seines Gründers verflossen, jenes gewaltigen Mannes, welchen der große Papst Innocenz III. in einem nächtlichen Traumgesichte die wankenden Mauern der Lateranskirche mit seinen Schultern hatte stützen gesehen. Aus dem edlen Blute des altcastilischen Geschlechtes der Guzman entsprossen, besaß er, ein ächter Sohn seiner ritterlichen Nation, von Natur aus jenes ernste, feurige Gemüth voll tiefer Empfänglichkeit für hohe Ideale und voll hochherziger Unternehmungslust, welches den Spanier charakterisirt; damit verband sich eine ungemeine Weichheit und Zartheit des Gefühles, welche sich unter den Anregungen einer frommen, sorgfältig geleiteten Erziehung zur aufopferndsten Hingebung ausbildete, in wunderbarer Vereinigung mit der Festigkeit und Standhaftigkeit eines unerschütterlichen Willens. Die erste Jugendzeit verlebte er unter der Aufsicht eines geistlichen Oheims; dann brachte er zehn Jahre auf der Universität zu Palenzia zu, und wendete sich mit besonderer Liebe dem Studium der Theologie und der heiligen Beredsamkeit zu. Sein Hang zur Wohlthätigkeit beraubte ihn fast der nothwendigen Mittel zum Studium; so verkaufte er einmal bei einer großen Hungersnoth alle seine Bücher und Geräthschaften, um den Dürftigen helfen zu können; ein anderes Mal bot er einer klagenden Mutter sogar sich selbst als Lösepreis zur Loskaufung ihres von den Mauren gefangenen Sohnes an. In seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahre trat er in das Chorherreninstitut am bischöflichen Sitze zu Osma ein, auf Anregung des Priors und nachmaligen Bischofes von Osma, Don Diego de Azevedo; hier lebte er sich tief ein in den Geist himmlischer Betrachtung und strenger Selbstverläugnung, und war für die Erneuerung und Hebung der verfallenen Disciplin seines Klosters thätig. Die Colla-

tiones Patrum von Caſſianus waren damals ſein Lieblingsbuch; auch übte er ſich eifrig im Predigtamte. Sein Leben und Wirken ſollte aber nicht auf die Räume ſeines Kloſters und die Kanzel von Osma beſchränkt bleiben, ja nicht einmal von den Gränzen ſeines Vaterlandes umſchloſſen werden; ehe er noch geboren worden, hatte ſchon ſeine Mutter geträumt, ſie trage in ihrem Schooße einen Hund, der, zwiſchen den Zähnen eine lodernde Fackel haltend, den ganzen Erdball in Flammen ſetzen werde. Ein ſcheinbar zufälliges Ereigniß gab ihm den Anlaß, ſich einer höchſten Sendung von weltgeſchichtlicher Bedeutung bewußt zu werden. Der König Alphons VIII. von Caſtilien dachte daran, ſeinen Sohn mit einer däniſchen Prinzeſſin zu vermählen, und betraute den Biſchof mit der Einleitung der Bewerbungsangelegenheit. Dominicus begleitete ſeinen Biſchof auf der Reiſe, die durch Languedoc gieng; hier lernten beide durch perſönliche Anſchauung das Leben und Denken des von religiöſen Wirren überzogenen Südfrankreichs kennen, und mochten ahnen, daß hier eine geiſtige Bewegung zum Ausbruche gekommen, die ohne geiſtige Gegenwirkung bei weiterem Umſichgreifen die folgenſchwerſten Ereigniſſe nach ſich ziehen müßte. Wohl hatte die Kirche gerade damals den Gipfel ihrer ſocialen Machtſtellung erſtiegen, und gebot, von äußerem Glanze umkleidet, über eine Fülle von Machtmitteln; aber ſie litt zugleich auch an jenen inneren Schäden, welche der zeitweilig noch unangefochtene und ſcheinbar unverlierbare Beſitz von Macht und Glück mit ſich zu bringen pflegt. Der Reichthum der Klöſter und Pfründen war zu einem Gegenſtande des Neides in den hohen und niederen Kreiſen der Weltlichen geworden; heilige Männer beklagten die vielen und ſchweren Ärgerniſſe, welche von der Geiſtlichkeit ausgiengen; die ſtrengen Geſetze der Kirche gegen die Simonie wurden häufig genug umgangen, die heilige Demuth Chriſti von geiſtlichen Gewalthabern verläugnet, und im verweltlichten Leben und Treiben vieler Mitglieder des Clerus auf die disciplinären Satzungen der Kirche und auf die Pflege des inneren Lebens vergeſſen. Zwar hatte es, wie zu jeder Zeit, ſo auch in dieſer Epoche kirchlicher Machtentwickelung, an ſtrengen Warnern, an eifrigen Beſtrebungen zur Verhütung und Hebung innerer Gebrechen nicht gefehlt; Gregor VII. hatte eine Reihe von Nachfolgern gehabt, die, ſeiner vollkommen würdig, die geiſtliche Zucht und Reform als eine der wichtigſten unter ihren großen Sorgen erachteten; ausgezeichnete

Männer ſuchten die Kloſterorden, denen ſie angehörten, auf ihre urſprüngliche Strenge und Reinheit zurückzuführen, während neue Genoſſenſchaften ſich bildeten, von ähnlichem Geiſte und Bedürfniſſe beſeelt, und von frommen, eifrigen Biſchöfen mächtigſt unterſtützt und gefördert. Gleichwol ſcheint es, daß durch ſolche Vorkehrungen, ſoweit überhaupt von ihnen die Erhaltung des Glaubens und Vertrauens auf die Kirche abhieng, nicht Alles erreicht werden konnte, was nothwendig geleiſtet werden mußte, um das Anſehen der Kirche auf der errungenen Höhe zu erhalten, und ihre Wirkſamkeit überdieß noch über die bisherigen Gränzen zu erweitern; denn die Kirche hat mit den großen Welteroberern gemein, daß ſie an keiner Gränze ihrer Eroberungen ſtille ſtehen darf. Was insbeſondere die geiſtlichen Orden anbelangt, in welchen ſich die intenſivſte religiöſe und ſittliche Kraft der Kirche zu ſammeln hat, ſo war zwar noch das Concil vom Lateran 1215 der Überzeugung, daß ſie in der Überfülle ihrer Zahl für das Bedürfniß der Zeit mehr als genügend wären, und hinfür keine neuen Aſſociationen eine kirchliche Approbation erhalten ſollten. Dieß war aber nur inſoferne richtig geurtheilt, als man einen normalen kirchlichen Geſellſchaftszuſtand vorausſetzte, der durch die bereits ſich regende Oppoſition religiöſer Sectirer nicht weſentlich berührt werden könne. So verhielt es ſich indeß nicht; vielmehr trug die damalige kirchliche Geſellſchaft einen doppelten Feind in ſich, der wol vor der Hand durch das Machtgewicht der Kirche und durch ſeine eigene Unreife und Schwäche noch niedergehalten war, aber durch keine menſchlichen Machtmittel ſich vertilgen ließ, ſondern nur durch offenkundige und gewaltige Zeugniſſe einer höchſten Fülle heiliger Kraft gebannt und bewältiget werden konnte. Dieſe zwei Feinde waren der durch die Waldenſer vertretene Proteſt gegen den Reichthum der weltmächtigen Kirche, und die häretiſche Gnoſis eines ſpeculativen Manichäismus, die in einem ſpäteren Jahrhunderte dem offen erklärten Proteſte den geiſtigen Rückhalt bot, und deren Vertreter ſchon im dreizehnten Jahrhunderte mit den Waldenſern gemeinſame Sache machten. Wenn nun jeder Orden in der Kirche durch die Erkenntniß eines beſonderen Bedürfniſſes in's Leben gerufen wird und mit Beziehung auf daſſelbe ſich organiſirt und entwickelt, ſo darf man, ohne den Verdienſten der bis zum dreizehnten Jahrhunderte entſtandenen Orden nahe zu treten, mit Recht ſagen, es gab am Anfange dieſes Jahrhunderts keinen Orden, welcher

dem in den neuen Secten ſich offenbarenden Geiſte des Widerſpruches und der Verneinung mit Erfolg entgegenzutreten im Stande geweſen wäre. Die Armen von Lyon wollten das Wort der chriſtlichen Wahrheit nur aus dem Munde Solcher vernehmen, die mit ihnen in der Nachfolge der Armuth wetteiferten; und außerdem mußten dieſe Verkünder des Gotteswortes einer Sprache mächtig ſein, die das irregeleitete Volk verſtand und durch die es überzeugt werden konnte. Nun fehlte es keineswegs an einzelnen Männern, welche, mit der Macht volksthümlicher Beredſamkeit ausgerüſtet, Großes zu leiſten im Stande waren; aber um eine großartige Geſammtwirkung hervorzubringen, und deren Erfolge dauernd ſicher zu ſtellen, war ein Inſtitut nothwendig, deſſen Glieder die apoſtoliſche Predigt als beſonderen Beruf ausübten, bereit und befähiget, das göttliche Wort allwärts unter die Menge zu tragen und an jedem Orte zu verkünden, wo man ihrer bedürftig ſein konnte. Die Idee eines ſpeciell der Predigt und Miſſion gewidmeten Ordens war dem dreizehnten Jahrhunderte neu; Dominicus iſt es, der ſie in gotterleuchtetem Geiſte empfing, als er auf jener Reiſe, die er mit ſeinem Biſchofe zu ganz anderen Zwecken unternommen, einen Irrgläubigen, der ihm nächtliche Herberge gab, dem wahren Glauben wiedergewonnen. Da der Zweck der Miſſion die Bekehrung der Irrgläubigen und Ungläubigen iſt, ſo legte ſich die Pflege der Wiſſenſchaft, als des nothwendigen Mittels zum Zwecke, von ſelbſt nahe; Dominicus beſaß perſönlich einen ſcharfen, tiefgehenden Verſtand, und zeigte bei mehr als einem Anlaſſe, wie hoch er die Wiſſenſchaft und deren ausgezeichnete Träger ehre. Auch dieſer Gedanke, die Wiſſenſchaft zu einer beſonderen Aufgabe eines neu zu gründenden Ordens zu machen, war neu; der ſpecifiſche Gründungszweck aller bisherigen Orden war ein aſcetiſcher, bei einigen in Verbindung mit Werken der thätigen Nächſtenliebe, namentlich durch perſönliche Widmung für Kranke und Gefangene. Das im Geiſte empfangene Werk zur Ehre des Herrn nahm damit den Anfang ſeiner Ausführung, daß Dominicus ſelbſt zuerſt perſönlich das Apoſtolat in Südfrankreich verwaltete. Den nächſten Anſtoß hiezu gab eine zweite Reiſe, vom König in Folge des günſtig aufgenommenen Bewerbungsantrages zur Heimführung der Braut angeordnet; die Abgeſandten trafen dieſelbe als Leiche, und Diego und Dominicus verließen erſchüttert das Haus der Trauer, um ihren Weg nach Heimſendung des biſchöflichen Gefolges nach

Rom zu nehmen und dem Papste sich als Missionäre anzubieten. Der Bischof wollte unter die heidnischen Cumanen gehen; Innocenz verwehrte dieß, ermächtigte aber beide, sich den päpstlichen Legaten anzuschließen, welche zur Beschwichtigung der religiösen Bewegungen in Languedoc abgeordnet waren. Die Missionäre waren sämmtlich aus dem Cistercienser-Orden, ihr Leiter der Abt von Citeaux; sie klagten den beiden neu ankommenden Mitarbeitern die Vergeblichkeit ihrer bisherigen Bemühungen bei dem schweren Hasse der Albigenser wider sie und bei der strafwürdigen Theilnahmslosigkeit mehrerer Bischöfe der Provinz. Der erste Rath, den ihnen der Bischof Diego ertheilte, war, sie möchten das sie umgebende Gepränge ihrer geistlichen Würde und Machtvollkommenheit beseitigen, und arm und apostolisch auftreten, um Mißtrauen und Abneigung zu überwinden. Da der Abt von Citeaux durch andere Angelegenheiten abgerufen wurde, trat Diego selbst an die Spitze, und begann nach der von ihm empfohlenen Weise in der That mit glücklichem Erfolge, an welchem Dominicus den Hauptantheil hatte. Ein erstes bleibendes Werk, welches letzterer zu Stande brachte, war die Errichtung eines Instituts für arme Edelfräulein, welche den Gefahren der Irreleitung zumeist ausgesetzt waren. Sein glühender, aufopferungsvoller Eifer, die Kraft seines heiligen Wortes im Bunde mit der liebevollsten und sanftesten Geduld und Ausdauer bekehrte nicht Wenige, und gewann ihm selbst von Solchen aufrichtige Achtung, welche keine Lust zur Sinnesänderung zeigten. Die Heimkehr des Bischofes, dem Innocenz nur eine zeitweilige Abwesenheit aus seiner Diöcese verstattet hatte, und die verrätherische Ermordung des päpstlichen Legaten Peter von Castelnau brachte eine traurige Änderung in das begonnene Friedenswerk. Denn nunmehr wurde gegen die Albigenser das Kreuz gepredigt, und Graf Raymund von Toulouse, dem die Schuld des Mordes zur Last fiel, mit Krieg überzogen; es folgten nun jene Kämpfe, in welchen Simon von Montfort die hochherzige Tapferkeit eines glaubensstarken Helden bewährte, während Dominicus, von seinen geistlichen Genossen verlassen, einsam stand, unter den schwierigsten und für sein Unternehmen ungünstigsten Verhältnissen, von dem erbittertsten Hasse umringt, in beständiger Todesgefahr schwebend. Mit Recht wird es als ein Wunder gepriesen, daß er in keiner der ihm drohenden Gefahren und Nachstellungen umkam; ein mindestens eben so großes Wunder aber war auch die

Gnade, die ihn mit heiligem Todesmuthe ſtärkte, ja mit dem heiſſeſten Verlangen nach der Palme des Martyrthums erfüllte. Seine Geſinnungen erhellen aus den Antworten, die er ſeinen Feinden gab; ihren Drohungen ſetzte er das Bedauern entgegen, des Martyriums noch nicht werth zu ſein; auf die Frage, was er thun würde, wenn man ſich ſeiner bemächtigte, um ihn zu tödten, erwiderte er, er würde ſeine Feinde bitten, ihn nicht ſchnell, ſondern mit langſamen Martern zu tödten, um ſeine Glaubenstreue zu ſeinem eigenen Troſte wahrhaft erproben zu können. An Verfolgungen und Blutgerichten, die über die religiöſen Empörer verhängt wurden, hatte er keinen, auch nicht den geringſten Antheil; man weiß nur, daß er einen bereits zum Tode Verurtheilten im letzten Augenblicke rettete, unter der zuverſichtlichen, durch den Erfolg beſtätigten Vorausſetzung, derſelbe werde als heiliges Mitglied ſeiner Genoſſenſchaft ſterben; daß er ein anderes Mal ſich ſelbſt verkaufen wollte, um einem armen Weibe Unterhalt zu verſchaffen, welche geſtand, daß ſie darum von den Albigenſern ſich nicht losſagen könne, weil ſie ohne Unterſtützung derſelben kein Brod fände. Er hatte keine anderen Waffen, als ſein Wort, ſein Gebet, ſeine Armuth, ſeine Liebe und Geduld und ſeine Thränen, die Gott gezählt hat; ſie floßen reichlich, und einzig nur dem Unglücke verirrter Seelen, den Leiden Chriſti und ſeiner heiligen Kirche, ſie floßen täglich, wenn er am Altare ſtand, ſie floßen durch ſein ganzes Leben in vielen unter Gebet durchwachten Nächten. In jener Zeit war es auch, daß er das Roſenkranzgebet einführte, ermuntert durch eine jener Viſionen, an welchen das heilige Innenleben dieſes gottbegnadigten Mannes ſo reich geweſen iſt; während die unſelige Verwickelung von Haß und Irrung zu einem Glaubenskriege nöthigte, bot Dominicus das fromme Gebet der Gläubigen als Kriegsmacht auf, als deren ſiegreiche Vorkämpferin er die heilige Jungfrau inbrünſtig ehrte. Der Krieg endigte mit einem glänzenden Siege, der dem Schwiegervater des Grafen von Toulouſe das Leben koſtete und dem tapferen Montfort das Beſitzthum des Grafen als Lohn zuwendete, ohne daß der Held des ihm geſpendeten Dankes hätte froh werden können; er fiel nach drei Jahren in ritterlicher Vertheidigung des Gebietes, welches ihm die Lateranenſiſche Kirchenverſammlung (1215) zugeſprochen hatte. Wäre der Wunſch des Papſtes Innocenz für das Concil maaßgebend geweſen, ſo würde Simon von Montfort kein ſolches

Ende gefunden haben; denn der Papſt hatte ungern eingewilliget, Raimund's ſchuldloſen Sohn, den Enkel ruhmreicher Ahnen, ſeines väterlichen Erbes zu berauben. Es war aber der Wille des Himmels, daß die menſchlich klugen Vorkehrungen der Gegner Raimund's, der franzöſiſchen Biſchöfe und Prälaten vereitelt werden, hingegen das von Dominicus begründete Werk dauern und bleibende Früchte bringen ſollte. Um das Jahr 1215 hatte er ſechzehn Genoſſen um ſich verſammelt, acht Franzoſen, ſechs Spanier, einen Portugieſen und einen Engländer; nach fünf Jahren zählte der Orden bereits ſechzig Conventе nach allen Richtungen des abendländiſchen Europa, in Italien, Frankreich, Spanien, Deutſchland, Ungarn und Polen. Von Innocenz III., der ſchon 1216 ſtarb, konnte Dominicus nur eine vorläufige mündliche Approbation ſeiner Geſellſchaft erhalten; indeß war es eben dieſer Papſt, welcher bereits früher in einem Schreiben an Dominicus dem Orden den Namen Predigerbrüder (fratres praedicatores) geſchöpft hatte. Die Bewerbung um kirchliche Beſtätigung führte den Apoſtel von Languedoc zum zweiten Male nach Rom; bei dieſer Gelegenheit fanden und umarmten ſich die zwei Friedensengel dieſes Jahrhundertes, der apoſtoliſche Dominicus und der ſeraphiſche Franciscus, beide in Liebe zur heiligen Armuth Chriſti glühend, Dominicus der Vorkämpfer des Glaubens, Franciscus der Apoſtel der himmliſchen Charitas. Nachdem Dominicus ſeine Regel vorgelegt, und Papſt Honorius III. ſie beſtätigt hatte, nahm ſein Unternehmen raſchen Fortgang; die beſten und edelſten Menſchen, darunter Männer von vornehmer Geburt und gelehrtem Rufe, ſchloßen ſich dem gewaltigen Herzenserſchütterer an, den das Volk bereits als Heiligen verehrte, als Propheten und Wunderthäter anſtaunte. Er gliederte den Orden in drei Arten von Gemeinſchaften; der erſte und zweite Orden umſchloß Männer und Frauen, welche in Klöſtern lebten; der ſogenannte dritte Orden war für nichtgeiſtliche Perſonen aller Stände beſtimmt, um auch das thätige Weltleben mit allen ſeinen Verrichtungen in den Kreis heiliger Widmung zu ziehen, dem Familienleben die Weihe tieferer Religiöſität zuzuwenden, und die Jugend gegen die mannigfaltigen Gefahren und Lockungen der Welt zu waffnen und zu ſichern. Die Kloſterregel war auf die Vorſchriften des heiligen Auguſtinus für das gemeinſame Leben gebaut; Dominicus wählte dieſe Grundlage, weil er ſie aus eigener Übung am Genaueſten kannte, und weil ſie ihm bei ihrer allgemein

gehaltenen Faſſung die meiſte Freiheit in der Anwendung auf die beſonderen Zwecke ſeiner Geſellſchaft ließ. Jedes Kloſter hatte einen von den Conventualen deſſelben gewählten Prior; alle Prioren einer Provinz vereinigten ſich, jeder von zwei ſtimmberechtigten Deputirten ſeines Kloſters begleitet, zur Wahl des Pater provincialis; die Provinciale, jeder von zwei ſtimmberechtigten Deputirten der Provinz begleitet, traten zur Wahl des Pater generalis zuſammen, der an der Spitze des Ordens ſtand, und die gewählten Provinciale, ſo wie jeder Provincial die ihm unterſtehenden Prioren zu beſtätigen hatte. Der Pater generalis wurde vom Generalcapitel beſtätiget und behielt ſein Amt auf Lebensdauer, während die übrigen Vorgeſetzten nur zeitweilig ihr Amt verwalteten, in Nachahmung der Art und Weiſe, nach welcher die göttliche Vorſehung in der Welteinrichtung das Beharrende und Ewige mit dem Zeitlichen und Veränderlichen vermittelt. Jeder Vorgeſetzte war controlirt, der General durch das Generalcapitel, der Provincial durch das Provincialcapitel, der Prior durch einen ihm beigeordneten Rath aus den Conventualen ſeines Kloſters. Das Gelübde der Armuth wollte Dominicus auf das Strengſte gehalten wiſſen; er trat deßhalb ſogar das bereits erworbene Eigenthumsrecht auf die ſeinem Orden gemachten Schenkungen wieder an andere Orden ab, die Annahme des unbedeutendſten Geſchenkes ohne Bewilligung des Oberen wurde als regelwidrig ſtrenge beſtraft, die Brüder ſollten bloß von den Gaben der chriſtlichen Barmherzigkeit leben. Einer der Brüder trug einmal Bedenken, ſich ohne Geld an eine weite Reiſe zu machen; Dominicus vergoß Thränen über ein ſo kleines Vertrauen auf die Vorſehung, und warf ſich vor ihm auf die Knie, um ihn durch ſeine Bitten zum Antritt der Reiſe zu bewegen. Es geſchah öfter als einmal, daß ſich die Brüder zur beſtimmten Stunde im Speiſeſaale verſammelten, ohne zu wiſſen, woher ſie die Mittagskoſt bekommen würden; Dominicus ſprach das Gebet, als ob der Tiſch beſetzt wäre, und ſiehe, kaum hatte er geendet, ſo erſchienen — ſagt die Legende — zwei fremde Männer, die Niemand kannte, und vertheilten Brod und Wein, ſo wunderbar erquickend, wie ſonſt niemals genoſſen worden. Die Pflichten der Brüder waren beten, ſtudiren, predigen, faſten, auf hartem Lager ſchlafen; alle Reiſen mußten zu Fuß und baarfuß gemacht werden. Der kirchliche Gottesdienſt ſollte kurz und einfach ſein, um die der Betrachtung und dem Studium zu widmende Zeit

nicht zu ſchmälern; auf Reiſen waren die Brüder von den ſtrengen Ordensfaſten enthoben, wenn dieſe nicht eben mit den kirchlichen Faſten zuſammenfielen; männliche Beſuche innerhalb der Clauſur wurden geſtattet. Der Orden ſollte ſtets eine Anzahl von Religioſen auf die berühmteſten Univerſitäten ſchicken, um dort zu ſtudiren, zu lehren und die academiſchen Grade zu erlangen; er ſollte ſelbſt auch Schulen unterhalten. Die Ordenstracht war anfangs dieſelbe, welche Dominicus als Chorherr getragen hatte: ein weißer Habit, weißes Chorhemd und ein ſchwarzer Mantel mit der Kappe; das Chorhemd wurde zufolge einer Viſion, in welcher dem fieberkranken Bruder Reginald die heilige Jungfrau erſchienen, Haupt und Leib geſalbt und die zukünftige Tracht des Ordens gezeigt hatte, in ein Scapulir verwandelt — der einzige Theil des Ordensgewandes, welcher bei Ablegung des Gelübdes benedicirt wird; der Ordensbruder darf ohne daſſelbe ſeine Zelle nicht verlaſſen und nimmt es zuletzt noch in's Grab mit. Um dem Orden feſten Beſtand und Halt zu ſichern, hatte ſich Dominicus drei Hauptorte der chriſtlichen Welt zu Stützpuncten weiterer Verbreitung auserſehen: Rom als Capitale der chriſtlichen Welt, Bologna und Paris als vornehmſte Sitze der damaligen Gelehrtenbildung. Den nach Paris geſchickten Brüdern ſchenkte der Hauscaplan des Königs, der ſie bald kennen, lieben und bewundern lernte, ein von ihm gegründetes Pilgerhaus, welches den Namen St. Jacob führte und ſchnell von einer großen Anzahl neuer Ordenscanditaten bevölkert war und zur Univerſität in Beziehungen trat; das ſchlichte Pilgerhaus bekam die von ſeinem Erbauer nicht geahnte Beſtimmung, ein Aufenthalt apoſtoliſcher Männer, eine Gelehrtenacademie und eine Grabſtätte von Königen [1]) zu werden. In Bologna wurde die erſte Anſiedelung durch den von der heiligen Jungfrau geſalbten Bruder Reginald gegründet, welcher,

---

1) In der Gruft zu St. Jacob wurde Robert, der ſechste Sohn Ludwig's IX. und Ahnherr der Bourbons mit einer langen Reihe von Deſcendenten beigeſetzt. Sein Grabmal erhielt ſpäter die Inſchrift:

Hic stirps Borbonidum; hic primus de nomine princeps
Conditur; hi tumuli velut incunnabula regum.

Übrigens iſt dieſes Haus öfter fälſchlich mit einem anderen St. Jacobskloſter verwechſelt worden, welches, gleichfalls den Dominicanern gehörend und in der Straße St. Honoré gelegen, dem Jacobinerclubb der franzöſiſchen Revolutionszeit den Namen gab.

aus dem heiligen Lande zurückkehrend, durch ſeine feurige, zündende Beredſamkeit die ganze Stadt aufregte. „Ich ſehe die Himmel offen," begann er eine ſeiner Reden, „ich ſehe die Himmel offen, ſeine Thorflügel weit aufgeſchlagen, um Alle aufzunehmen, die ſeine Herrlichkeiten ſchauen wollen. Die Himmel ſehe ich offen; was ſäumt ihr noch, in ſie einzugehen?" Und nun ſchilderte er in ſchwunghafter Anſprache mit begeiſterten Gefühlen die erhabene Sendung ſeines Ordens mit ſolchem Erfolge, daß ſich Geiſtliche und Rechtsgelehrte, Lehrer und Studenten zur Bewerbung um Aufnahme drängten. Es konnte freilich nicht fehlen, daß die im Momente begeiſterter Erregung gefaßten Vorſätze unter den ſchweren Prüfungen und Entbehrungen des Ordenslebens mehrfach wieder bereut, und von Einzelnen wieder der Austritt begehrt wurde. So ereignete ſich unter Anderem einmal, daß zwei mit vorzüglichen Gaben ausgeſtattete Brüder in entmuthigter Stimmung zur großen Betrübniß der Anderen durchaus das Kloſter verlaſſen wollten. Reginald rief das Capitel zuſammen und eröffnete den Verſammelten die traurige Kunde des unbeugſam feſtſtehenden Entſchluſſes der Beiden. Die Mittheilung wurde unter Thränen und Schluchzen angehört; Reginald aber blickte ſchweigend zum Himmel mit dem Ausdrucke unwandelbaren Vertrauens und ſchien mit Gott zu ſprechen. Eben wollte nun Bruder Clarus, ehemals Lehrer des Rechtes und der ſchönen Künſte in Bologna, eine tröſtende und beruhigende Anſprache an die Verſammelten richten, als plötzlich, zu Aller Erſtaunen, Meiſter Roland von Cremona, ein hochberühmter Lehrer der Philoſophie an der Bologneſer Univerſität, in den Saal ſtürzte zu den Füßen Reginald's, und das Ordenskleid verlangte. Reginald, außer ſich vor Freude, hieng ihm ſogleich ſein eigenes Scapulier um; der Sacriſtan zog die Kloſterglocke, die Brüder ſtimmten das Veni creator spiritus an, die Kirche füllte ſich mit Menſchen, die ganze Stadt war in Bewegung über das unvermuthete Ereigniß des Tages; die gebeugten Brüder ermannten ſich zu neuer Zuverſicht, und die Beiden, welche ſchon bereit geweſen, mit päpſtlicher Erlaubniß den Orden zu verlaſſen, warfen ſich mit thränenden Augen und aufgehobenen Händen in der Mitte des Capitels auf die Knie, betheuernd, daß ſie bis an den Tod treu im Orden verharren würden. Meiſter Roland war der erſte Dominicaner, welcher an der Univerſität Paris eine theologiſche Lehrkanzel beſtieg. Während dieß in Italien vorgieng,

war Dominicus auf Reiſen in Spanien und Frankreich, die bereits beſtehenden Anſiedelungen des Ordens beſuchend, andere neu gründend. O wunderbare Einfalt des Heiligen! Der Mann, der die größten und ſchwerſten Sorgen der Zeit im Herzen trug, mit ſeinen Gedanken alle Völker der Erde umfaßte, mit Gott und den Seligen unabläſſig verkehrte, trug auf ſeiner Heimkehr aus Spanien unter ſeinen übrigen Habſeligkeiten verpackt eine Anzahl kleiner Geräthſchaften aus Ebenholz für Küche und Tiſch auf ſeinen Schultern, um mit dieſem eigenhändig überbrachten Geſchenke die Schweſtern zu St. Sabina in Rom zu erfreuen. Am Pfingſtfeſt des Jahres 1220 verſammelte er das erſte Generalcapitel in Bologna, auf welchem er die Brüder bewog, ſeinem Herzenswunſche rückſichtlich der unbedingten Armuth des Ordens zuzuſtimmen; ferner wurde beſchloſſen, daß die Generalverſammlung des Ordens jährlich wiederholt und abwechſelnd zu Paris und Bologna gehalten werden ſollte. Seine Bitte um Enthebung vom Vorſteheramte, welches er zurücklegen wollte, um als Apoſtel unter die Cumanen zu gehen, wurde nicht angenommen, dafür das Amt der Ordensdefinitoren eingeführt als Beirath des Pater generalis. Er präſidirte noch einer zweiten Verſammlung, die im nächſten Jahre abermals in Bologna gehalten wurde; mit thränenden Augen ſah er bei ſeiner Ankunft, daß am Capitelhauſe zur Erweiterung der Zellen ein Zubau aufgeführt wurde. Wollt ihr ſo ganz der Armuth vergeſſen, rief er, daß ihr euch Paläſte baut! Die Arbeiten mußten abgeſtellt werden, und wurden erſt nach ſeinem Tode wieder aufgenommen. Auf dieſer Verſammlung wurde das Verbreitungsgebiet des Ordens bereits in acht Provinzen getheilt: Spanien unter dem dermaligen Provincial Suero Gomez, die Provence unter Bertrand von Garrigue, Frankreich unter Matthäus von Frankreich, die Lombardei unter Jordan von Sachſen, Rom unter Johann von Piacenza, Deutſchland unter Conrad dem Deutſchen, Ungarn unter Paul von Ungarn, England unter Gilbert von Fraſſinet. So hatte Dominicus auf Erden noch den Troſt, kurz vor ſeinem Hingange das glückliche Gedeihen ſeines Werkes überſchauen zu können; bald darauf wurden ſeine zahlreichen Jünger und Verehrer durch die ſchmerzliche Kunde ſeines Todes erſchüttert, der am 4. Aug. 1221 erfolgte. Seine letzten Worte waren: „Habt Liebe, bewahret die Demuth, trennt euch nicht von der freiwilligen Armuth.“ Der Leichnam wurde nach dem Wunſche des

Verblichenen in der Ordenskirche zu Bologna unter den Chorſtühlen ſeiner Brüder beigeſetzt. Nach zwölf Jahren veranlaßte die nothwendig gewordene Erweiterung der Kirche die Öffnung des Grabgewölbes, welche im Beiſein des Podeſtà, vieler kirchlicher Würdenträger und einer großen Menge von Gläubigen vorgenommen wurde; ein lieblicher Geruch ſtieg aus der Gruft, als die ſchweren Steine hinweggehoben waren, und bei Öffnung des ſchlichten Sarges fand man nur noch ſeine Gebeine, die nun in dem marmornen Grabmal einer neu erbauten Capelle hinterlegt wurden. Die wunderthätige Wirkung der übertragenen Gebeine führte noch in demſelben Jahre zur Heiligſprechung des gottſelig verblichenen Mannes durch ſeinen Freund Gregor IX., denſelben Papſt, der auch das Andenken des heiligen Franciscus von Aſſiſi mit dieſer höchſten Glorie unſterblicher Namen geſchmückt hat.

Der Nachfolger des heiligen Dominicus in dem Amte eines oberſten Meiſters war Bruder Jordan von Sachſen, aus dem Hauſe der Grafen Eberſtein. Dominicus hatte ihn in Paris kennen gelernt, und dem für Glaube und Wiſſenſchaft begeiſterten Jüngling, der das Ordenskleid begehrte, gerathen, er möge vordem ſeine Studien beendigen und die kirchliche Weihe des Diakonates empfangen. Zwei Jahre ſpäter meldete ſich Jordan, einen anderen geliebten Gefährten nach ſich ziehend, im Kloſter St. Jacob abermals um Aufnahme, und nach wieder zwei Jahren war er ſchon als Provincial der Mailänder Provinz thätig; unmittelbar darauf trat er an die Spitze des Ordens. Man ſagt von ihm, daß er einzig durch ſeine Predigten dem Orden über 1000 Mitglieder gewonnen habe; er war der Rede in ſo vollendetem Grade Meiſter, daß man vor ihm wie vor einem Verführer warnte, der die Gemüther gegen ihren Willen mit ſich fortreiße. Der apoſtoliſche Freimuth ſeiner Rede ſchonte ſelbſt einen Friedrich II. nicht. Zuletzt trieb ihn ſein heiliger Glaubenseifer an, das heilige Land zu beſuchen; angeſichts der Küſte deſſelben gieng er während eines heftigen Sturmes mit dem Schiffe in den Wogen des Meeres unter. Er war ſechszehn Jahre Pater generalis geweſen, und hinterließ der Kirche den ſchönen Hymnus Salve Regina als Vermächtniß. Raimund von Pennafort, aus altadeligem, den aragoneſiſchen Königen verwandten Geſchlechte, ehedem Lehrer der Philoſophie zu Bologna, und berühmter Rechtskundiger, dem die Kirche die geordnete Zuſammenſtellung ihres Rechtes in den

fünf Büchern der Decretalen, und der Orden eine letzte endgültige Revision seiner Verfassung verdankt, war der dritte Obere, blieb es aber nur zwei Jahre, weil er die heilige Muße eines demüthigen Ascetenlebens vorzog, aus welchem Grunde er auch mehrmals die höchsten ihm angebotenen Kirchenwürden ausschlug. Er war im Interesse der Missionsthätigkeit seines Ordens namentlich auch ein eifriger Förderer des Studiums der morgenländischen Sprachen, und gründete dafür zwei Collegien in Murcia und Tunis. Er starb als hundertjähriger Greis, hochverdient um Kirche und Wissenschaft und wurde heilig gesprochen. Als Thomas in den Orden trat, war Johannes aus Deutschland Leiter der Gesellschaft (1239—1254), der vierte in der Reihe der obersten Meister, unter fortwährend steigendem Glanze des Ordens. Da leuchtete als ein Stern ernster Größe in Deutschland Albertus Magnus, aus dem Geschlechte der Edlen von Bollstädt, ein Wunder der Gelehrsamkeit für seine Zeit, und eben so durch das Beispiel seiner Tugenden ausgezeichnet. Hugo von St. Caro, später Cardinal, erbaute durch seine Frömmigkeit das ganze Lütticher Land, wo man seine Aussprüche gleich einem Orakel verehrte; im Mailändischen war Peter von Verona als mächtiger Bekämpfer der Irrlehre aufgetreten, und die ganze Lombardei wiederhallte von den Predigten, von den Wundern des Johannes von Vicenza. Dieser hatte durch seinen strengen Wandel und die Kraft seiner Rede die Herzen der Italiener sich ganz eigentlich unterworfen. Überall, wo er hinkam, das Evangelium zu predigen, wurde nicht nur seine Lehre mit Ehrfurcht aufgenommen, sondern auch für alle bedeutenderen und schwierigeren Fälle im Leben sein persönlicher Rath gesucht und befolgt. Allenthalben, wo der Parteihaß Familien, Freunde, Gemeinden und Städte entzweite, erschien Johannes als Bote der Eintracht und des Friedens. Auf seine Stimme öffneten sich die Gefängnisse, der Gläubiger stand von seiner Forderung ab, man entsagte dem Wucher und die verjährtesten Feindschaften erloschen wie durch Zauber. Bürger, Städte, Prälaten, selbst Päpste wählten ihn zum Mittler in Streitsachen, und sein Dazwischentreten konnte als Bürgschaft eines glücklichen Ausganges gelten. In anderen Gegenden hatten Predigermönche als Streiter gegen die Irrlehren der Albigenser den Martyrtod gefunden; besonders aber blühten sie in Spanien, dem Vaterlande des Stifters. Im östlichen und nördlichen Europa waren Hyacinth und Ceslas für

die Ausbreitung des Chriſtenthums und des Ordens thätig. Beide waren in Rom mit Dominicus durch deſſen Jugendfreund, den Biſchof von Krakau zuſammengeführt worden; laut der Ordenschronik beſtimmte ſie das an dem Jüngling Napoleon, dem Neffen des Cardinals Stephan von Foſſanuova gewirkte Wunder einer Todtenerweckung, der Sache des heiligen Mannes ſich für immer zu weihen. Beſonders eifrig wirkte der heilige Hyacinth, mit Recht als Apoſtel des Nordens geprieſen. Nachdem er das Evangelium den polniſchen und böhmiſchen Völkern geprediget hatte, durchzog er ganz Rußland, Liefland, Schweden und Dänemark. Während Ceslas und einige andere Brüder ſeine apoſtoliſchen Arbeiten in dieſen Ländern fortſetzten, trieb ihn ſein Eifer bis zu den Ufern des ſchwarzen Meeres, den Inſeln des Archipels und den Küſten von Aſien, um allenthalben Unglaube, Schisma und Irrlehre zu bekämpfen. Er taufte viele Muſelmänner, verkündete barbariſchen Völkerſchaften den Namen Jeſu Chriſti, und gründete auf ſeiner Rückkehr in Preußen, Pommern, an den Küſten der Oſtſee, auf der Inſel Rügen ſo wie in mehreren moskowitiſchen Provinzen Klöſter ſeines Ordens, nebſt Miſſionsſchulen, aus welchen die erſten Biſchöfe der Lithauer, Liefländer und vieler anderer von den Dominicanern bekehrter Völkerſchaften hervorgiengen. Welche Ausdehnung die Wirkſamkeit des Ordens bereits dreißig Jahre nach dem Tode des Stifters gewonnen, erhellt aus einer Bulle des Papſtes Innocenz IV. (1253), welche mit den Worten beginnt: „An unſere geliebten Söhne, die Brüder Prediger, die das Evangelium verkünden in den Ländern der Saracenen, Griechen, Bulgaren, Cumanen, Äthiopier, Syrer, Gothen, Jacobiten, Armenier, Indier, Tartaren, Ungarn und bei den übrigen ungläubigen Völkern des Morgenlandes.“ Das hier verzeichnete Gebiet ihrer Miſſionsthätigkeit wurde im Laufe der folgenden Jahrhunderte noch immer erweitert; ſie dehnten ihr Wirken während des Mittelalters über die geſammte damals bekannte Welt aus, von der Nordweſtküſte Africa's bis zu den Strömen Hochaſiens, von Fez und Marocco bis Grönland. Die Holländer waren nicht wenig erſtaunt, bei ihrer Landung auf Grönland, zu Anfang des ſiebenzehnten Jahrhunderts einen ſeit Jahrhunderten beſtehenden Dominicanerconvent zu finden, von deſſen Beſtehen bereits um 1386 der Capitän Nicola Zani Nachricht gegeben hatte. Ein Dominicaner war Bruder Diego Deza, deſſen

Fürſprache am ſpaniſchen Hofe die Schiffe erwirkte, mit welchen Columbus ſeine erſte Fahrt nach America unternahm; und kaum verbreitete ſich die Kunde neu entdeckter Welten, ſo waren auch ſchon die Söhne des heiligen Dominicus als Sendboten des Evangeliums reiſefertig und folgten den Entdeckern und Eroberern derſelben auf dem Fuße nach. Zu Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts hatten ſie ſich bereits in Oſt- und Weſtindien feſtgeſetzt. Um 1550 beſaßen ſie auf der Halbinſel Malacca und den benachbarten Inſeln achtzehn Conventе und zählten 60,000 Bekehrte; bald darauf betraten ſie das Reich Siam, und ein Dominicaner ſetzte als erſter chriſtlicher Miſſionär den Fuß auf chineſiſchen Boden, auf welchem um 1580 bereits eine Kirche und eine Schule beſtand. 1602 gründete der Orden einen Convent auf Japan; 1616 eine Univerſität auf Manilla. America wurde von den Miſſionären des Ordens frühzeitig nach allen Richtungen beſetzt; zuerſt landeten ſie auf der Inſel Domingo (1510), drei Jahre ſpäter gründeten ſie den erſten Convent in Mexico, 1526 hatten ſie ſchon ganz Neuſpanien inne mit hundert Conventen und Häuſern, 1529 kamen ſie nach Peru, 1540 hatten ſie in Neugranada neunzig und in Chili vierzig Conventе, Kirchen und Häuſer; 1542 wurde das Evangelium in Florida geprediget, 1550 zu Lima eine Univerſität errichtet.

Der räumlichen Ausdehnung ihrer Wirkſamkeit entſprach eine eben ſo tiefgehende innerliche und geiſtig mächtige Theilnahme an allen größten und höchſten Angelegenheiten der Menſchheit, an den Gütern der Wiſſenſchaft, Kunſt und menſchlich edlen Bildung. Sie vertraten und ſchützten nach Kräften die heiligen Menſchenrechte der unglücklichen Indianer America's; der edle Bartholomäus de Las Caſas war ein Dominicaner. Die wiſſenſchaftliche Thätigkeit des Ordens war, beſonders in den erſten Jahrhunderten ſeines Beſtehens, eine wahrhaft glänzende zu nennen; er hat gegen 4000 Schriftſteller aufzuweiſen, unter welchen ſich nebſt anderen bereits genannten und noch ſpäter zu nennenden die Namen eines Suſo, Tauler, Meiſter Eckart, eines Cajetan, Melchior Canus, Hentenius, Caranza, Malvenda, Goar, Combefis, Le Quien, Natalis, Alexander u. A. finden. Der heilige Antoninus hat die erſte ausführliche Weltgeſchichte geſchrieben; die goldene Legende des Jacobus a Voragine iſt als eines der volksthümlichſten Bücher in alle Sprachen des Abendlandes überſetzt worden. Die Kirche Santa Maria Novella

zu Florenz, die Michel Angelo täglich beſuchte und der edlen züchtigen Anmuth ihres Stiles den Namen Spoſa ſchöpfte, iſt durch drei Dominicanerbrüder erbaut worden. Über die Annunciata, welche der engelgleiche Bruder Giovanni da Fieſole in der dem heiligen Dominicus geweihten Kirche ſeines Geburtsortes malte, urtheilte derſelbe Michel Angelo, der Maler habe ſeine Geſtalten dem Himmel abgelauſcht. Dem Bruder Angelico ſchließen ſich Bruder Bartolomeo, Raphael's Freund und Bruder Benedetto an; beide ſind durch das erſchütternde Ende des von ihnen hochverehrten feurigen Reformators Savanarola bewogen worden, Genoſſen ſeines Ordens zu werden. Lebendige Ausdrücke der Ideale des Bruders Angelico waren die heilige Katharina von Siena und die heilige Roſa von Lima, beide aus dem dritten Orden der Geſellſchaft. Auch ein Vincentius Ferrerius und ein Ludwig von Granada gehören zu den heiligen Männern dieſes Ordens. Derſelbe hat der Kirche binnen ſechs Jahrhunderten über 2000 Biſchöfe, 400 Erzbiſchöfe, 70 Cardinäle und 4 Päpſte gegeben; er zählt unter ſeinen berühmten Mitgliedern 4 Vorſitzende öcumeniſcher Synoden, 25 Legaten a latere, 80 Nuntien, und einen Churfürſten. Unter den jüngſten Söhnen des heiligen Dominicus iſt Lacordaire einer der berühmteſten, tief begeiſtert von den Erinnerungen an die große Vergangenheit ſeines Ordens, wovon das biographiſche Denkmal, das er dem Ordensſtifter geſetzt, Zeugniß giebt.

Dieſe Geſellſchaft alſo iſt es, deren Zwecken Thomas durch ein feierliches Gelübde ſein Leben weihte; nicht ahnend, daß er ſelbſt beſtimmt ſei, ihre leuchtendſte Zierde zu werden und ihre Ehren und Verdienſte mit den Ehren ſeines unvergänglichen wiſſenſchaftlichen Ruhmes zu krönen, als Geſetzgeber in der Wiſſenſchaft des Heiligen nicht nur für ſeinen Orden und ſeine Zeit, ſondern auch für die noch folgenden Jahrhunderte und durch feierliche Erklärung der Kirche unter die Zahl ihrer heiligen Lehrer aufgenommen.

Zweites Capitel.

Erlebniſſe und Beſtrebungen des heiligen Thomas vom Eintritte in den Orden bis zum Antritte des öffentlichen Lehramtes. Stand der kirchlichen Wiſſenſchaft im dreizehnten Jahrhunderte; die Schule Albert's des Großen; die Pariſer Univerſität und das Verhältniß des Predigerordens zu derſelben.

Es läßt ſich unſchwer vorſtellen, welchen Eindruck die unerwartete Nachricht über den Schritt, den Thomas gethan, auf ſeine Verwandten machte. Seine Mutter machte ſich augenblicklich auf den Weg nach Neapel, um den Sohn, den ſie für eine Beute trügeriſcher Beredung hielt, dem Orden zu entreißen, die Ehre der Familie und die Zukunft ihres unerfahrenen Kindes zu retten. Sie fand ihn aber nicht mehr in Neapel; in Vorausſicht ihres Kommens war Thomas mittlerweile nach Rom geſendet und in dem Convente zu St. Sabina untergebracht worden, jenem berühmten Hauſe, welches von Papſt Honorius III. dem heiligen Dominicus geſchenkt worden war und einen Theil des vom Papſte ſelber bewohnten Palaſtes der Savelli ausmachte. An dieſem Orte, an welchen ſich die erſten und glorreichſten Erinnerungen des neu erſtehenden Ordens knüpften, ſollte der Sohn, welcher ſich vor der ſtürmiſchen Zärtlichkeit der ihn begehrenden Mutter flüchtete, ein ſtilles, zurückgezogenes Aſyl finden, und an den Eindrücken ſeiner neuen Umgebung ſein Gemüth erheben und wider die bevorſtehenden Kämpfe kräftigen. Es währte indeß nicht lange, ſo hatte die Gräfin Theodora auch ſeinen neuen Aufenthalt erforſcht, und kam eben ſo ſchnell nach Rom, als ſie früher nach Neapel geeilt; und da ſich ihren Bitten und Thränen die Pforte des Kloſters nicht öffnete, ſo zog ſie den ganzen römiſchen Adel in's Mitleid und ſuchte beim Papſte Gehör. Der Orden mochte beſorgen, daß die Anſtrengungen der Mutter, die Alles aufbot, ihren Sohn wiederzugewinnen, endlich doch zu ihrem Ziele gelangen dürften; es wurde daher beſchloſſen, den jungen Novizen in Begleitung mehrerer Brüder nach Paris zu ſenden, um ihn weiteren Beunruhigungen zu entrücken, und ihm Muße zur ungeſtörten Pflege und Vertiefung ſeines religiöſen und

wiſſenſchaftlichen Strebens zu verſchaffen. Die Brüder entwichen mit ihrem jungen Genoſſen auf unbetretenen Wegen, und gelangten ohne Hinderniß faſt bis an die Gränzen des päpſtlichen Gebietes. Da wurden ſie, in der Nähe des Städtchens Acquapendente unter einem Baume ausruhend, plötzlich von einer bewaffneten Schaar umgeben und angehalten; es waren die Leute Raynald's, des Bruders des Flüchtlings, Raynald ſelbſt an ihrer Spitze. Theodora hatte nämlich die heimliche Abreiſe ihres Sohnes erfahren, und deſſen Brüder, welche die kaiſerlichen Heere in Toscana befehligten, davon benachrichtiget; dieſe ſperrten alle Wege, welche aus dem Römiſchen Gebiete nach Toscana führten, und bekamen ſo den Fliehenden in ihre Hände. Die beiden Hauptleute hatten im wilden Kriegs- und Lagerleben das rauhe Gewand eines demüthigen Mönches eben nicht achten gelernt; kein Wunder daher, wenn Raynald den jugendlichen Bruder alſogleich anherrſchte, er möge ſein Mönchsgewand ablegen, und als dieſer ſich deſſen weigerte, es mit Gewalt ihm abziehen laſſen wollte. Da dieß nicht gelingen wollte, ſo wurde Thomas in ſeiner Ordenskleidung nach dem Schloſſe Roccaſecca abgeführt. Es läßt ſich denken, mit welchen Gefühlen ihn ſeine Mutter empfing, mit welchen Vorſtellungen ſie ihn beſtürmte; ſie beſchwor ihn bei der Ehre ihres Hauſes, bei dem Glücke und Frieden der Familie und des mütterlichen Herzens, bei der Rückſicht auf die Gunſt des Kaiſers und ſeine eigene Zukunft, bei ihren heiligen Rechten auf kindlichen Gehorſam, er möge von ſeinem Vorſatze ablaſſen. Sie ahnte nicht, welcher Widerſtand ihren Vorſtellungen begegnen würde; ſie kannte die Macht jener Gefühle nicht, mit welchen ſich das Herz des Sohnes gegen die längſt erwogenen Gründe und Motive der Denkart ſeiner Familie gewaffnet hatte. Sie war daher nicht wenig überraſcht und beſtürzt, als ſie ihre Bitten, Wünſche und Befehle aus dem Munde des ſanften Jünglings mit ſo großer Beſtimmtheit und Entſchiedenheit zurückweiſen hörte; ihre bange Zärtlichkeit verwandelte ſich in zornigen Unmuth, und im beleidigten Gefühle ihres mütterlichen Anſehens gedachte ſie den vermeintlichen Starrſinn des Irregeleiteten durch ein äußerſtes Mittel zu brechen. Er wurde in einen entlegenen Theil des Schloſſes abgeführt, und in einem düſteren Thurmgefängniß in Gewahrſam geſetzt; niemand durfte ihm nahen, außer ſeinen beiden Schweſtern, welche, die Geſinnungen der Mutter theilend, den

Auftrag hatten, Alles aufzubieten, um ihn von seinem Entschlusse abzubringen und zu anderen Gesinnungen zu bekehren. Indeß machte sich die geistige und sittliche Überlegenheit des Bruders bald geltend; während sie glaubten, sein Herz durch zärtliche Vorwürfe, durch Schilderungen des Grames der Mutter, des Zornes der Brüder, des Spottes der Welt erschüttern zu können, wurden sie selbst bei ihrer natürlichen Weichheit von der bisher nicht gekannten Entschiedenheit und Stärke seiner religiösen Gesinnungen und Überzeugungen allmählig so sehr umgestimmt, daß sie die Partei des verfolgten Bruders nahmen, und in lebhafter Reue über ihre eigene bisherige weltliche Denkart den Entschluß faßten, unter seiner Leitung ein gottgefälliges Leben zu beginnen. Durch ihre Vermittelung setzte er sich insgeheim mit seinen Ordensgenossen wieder in Verkehr, und erhielt erbauliche und wissenschaftliche Bücher, und brachte seine achtzehnmonatliche Gefangenschaft in Gebet, Studium und Betrachtung zu. Es heißt, er habe während seiner Haft die vier Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus nebst einigen Aristotelischen Schriften durch strenges Forschen seinem Gedächtnisse unvertilgbar einverleibt, wie denn einer seiner Biographen von ihm sagt, er sei von so glücklicher geistiger Anlage gewesen, „ut quod legendo caperet, perpetuo retineret.“

Friedrich II. hatte seit einiger Zeit sein Feldlager in die Nähe von Aquino verlegt, um sich in der Nähe des Papstes Innocenz IV. zu halten, dem er günstigere Bedingungen einer neuen Übereinkunft abzudringen gedachte, als es ihm mit dem mittelbaren Vorgänger desselben, Gregor IX., gelungen war. Diese Nähe des kaiserlichen Lagers mochte Ursache sein, daß die Brüder des jungen Thomas, Pandolf und Raynald, für einige Zeit auf dem elterlichen Schlosse Roccasecca einsprachen, und zugleich diese Gelegenheit benützten, ihren Bruder, koste es was es wolle, von seinen mönchischen Neigungen abzubringen. Sie suchten ihm seinen Aufenthalt in jeder Weise zu verleiden; sie entfernten die Schwestern von ihm, verschärften die Wachen, störten häufig seine Einsamkeit auf rohe Weise, und überhäuften ihn mit Spott und Vorwürfen. Sie giengen so weit, daß sie das geistliche Gewand zerrissen, welches er während seiner Haft zu tragen nicht aufgehört hatte, so daß er nunmehr durch Noth und Anstand gezwungen war, andere Kleider zu verlangen. Den Schwestern, die mit den Dominicanern fortwährend

Verbindung unterhielten, gelang es, ihm ein neues Ordenskleid zu verſchaffen. Dieß reizte die Erbitterung der beiden Brüder auf's Höchſte; und im Übermuthe ſoldatiſcher Rohheit verfielen ſie auf den Gedanken eines Bubenſtückes, deſſen ſie ſich ſpäter wol ſelbſt auf das Tiefſte geſchämt haben mögen — ſie gedachten ihn durch Verführung umzuſtimmen. Der Verſuch nahm indeß einen für die Anſtifter höchſt beſchämenden Ausgang; von einem Schrei des Entſetzens, der das Äußerſte befürchten ließ, aufgeſchreckt, ſtürzten ſie mit anderen Perſonen des Schloſſes in das Zimmer des Gefangenen, und ſahen die gedungene Dirne todtenbleich, an allen Gliedern zitternd, in fürchterlicher Angſt an die nackte Wand ſich klammernd, vor ihr Thomas, einen Feuerbrand in der Hand und die Armſelige von ſich abwehrend. Mit dieſer letzten und bitterſten Kränkung war nun aber auch der Widerſtand der Familie erſchöpft und gebrochen; Scham und Unmuth erfüllte Alle, welche von dem Vorgange hörten, und der ſo roh mißhandelte tugendhafte Jüngling wurde Gegenſtand der allgemeinſten Theilnahme. Dieſer aber band ſich noch in derſelben Stunde durch das unwiderrufliche Wort eines heiligen Eides an die Pflichten des Berufes, der ihm ſo hart beſtritten worden; er zeichnete mit dem verkohlten Feuerbrande ein Kreuz auf die Wand, warf ſich vor demſelben nieder, und gelobte Gott ewige Keuſchheit. Während er noch betete, befiel ihn ein ſanfter Schlaf, während deſſen er durch ein himmliſches Geſicht entzückt wurde. Er ſah Engel zu ſich niederſchweben, die ſeine Lenden mit dem Gürtel der Keuſchheit umgaben, und den Reinen zum Ritter des Himmels wappneten. Dieſe Wappnung war mit einem lebhaften ſinnlichen Schmerzgefühl verbunden, welches ihn unter unfreiwilligem Seufzen erwachen machte. Niemand erfuhr, was damals vorgegangen, bis er kurz vor ſeinem Tode ſeinem innigſten Freunde und Ordensbruder Raynald das Geheimniß jener Viſion mittheilte und bekannte, daß jene ſchmerzhafte Umgürtung es geweſen, die ihn zeitlebens gegen alle den beſſeren Menſchen ſo tief demüthigenden Regungen des fleiſchlichen Triebes gänzlich unempfindlich gemacht habe. Der Gürtel, den Thomas bis an ſein Ende getragen, wurde durch den ſechſten General des Ordens, Johann von Vercelli, dem Ordenshauſe in Vercelli übergeben und als Heiligthum aufbewahrt. An ihn knüpft ſich die Entſtehung einer frommen Verbrüderung, die engliſche Miliz genannt, deren

Zweck die Bewahrung oder Wiedergewinnung des himmlischen Gutes der Reinheit ist. Sie bestand durch viele Jahrhunderte bis auf unsere Tage herab, und zählte Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen aller Stände, von den höchsten bis zu den niedersten, unter ihre Glieder; zumal unter den Studirenden der katholischen Universitäten war diese Verbrüderung in früheren Zeiten häufig zu treffen. [1])

Das Bekanntwerden des letzten Vorfalles auf Roccasecca führte die endliche Befreiung des in Haft Gesetzten herbei. Die Oberen des Ordens wandten sich klagend an den Papst, der mit Unwillen vernahm, daß kaiserliche Kriegsleute in seinen Staaten einen Religiosen aufgehoben hätten und den Kaiser um Bestrafung dieser Gewaltthätigkeit angieng. Friedrich II., welchem zu derselben Zeit um ein gutes Einvernehmen mit Innocenz IV. zu thun war, ließ den beiden Brüdern des Thomas strengen Befehl zugehen, den Gefangenen alsbald in Freiheit zu setzen und seinem selbstgewählten Berufe wieder zurückzugeben. Die Gräfin Theodora mochte in ihrem Herzen mit dem kaiserlichen Befehle fast einverstanden sein; gleichwol war ihr auch daran gelegen, die Ehre ihres selbstständigen Willens und ihrer mütterlichen Rechte zu retten, und so erlaubte sie ihren Töchtern, dem Sohne zu einer heimlichen Flucht behilflich zu sein, sich selbst aber behielt sie einen Recurs gegen die Klage des Ordens vor. Thomas wurde in einem Korbe über die Mauern des Schlosses hinabgelassen und freudigst von den zur Stelle seiner bereits harrenden Ordensgenossen empfangen; nach Neapel eilend, säumte er nicht, die sofortige Ablegung der feierlichen Gelübde dringlichst zu verlangen, ein Glück, welches er als das höchste des Lebens erachtete, und welches man ihm nach so vielen Prüfungen nicht durch längeren Aufschub zu schmälern wagte. Nach der gewöhnlichen Meinung legte er seine Gelübde in die Hände des ehrwürdigen Thomas Agni von Lentino ab, der, noch von Dominicus in den Orden aufgenommen, den Convent von Neapel gegründet hatte und demselben vorstand, bis er zu höheren Kirchenwürden berufen, erst Bischof von Bethlehem, dann Erzbischof von Cosenza wurde und endlich zum Range eines Patriarchen von Jerusalem

[1]) Näheres hierüber bei Mettenleitner, Geschichte des heil. Thomas v. Aquino. Regensburg 1856. S. 371 ff.

und apostolischen Legaten im Orient emporstieg, alle Kräfte seines Geistes und Lebens bis zur letzten Stunde daran setzend, der Kirche und abendländischen Gesittung das heilige Land zu retten, das Elend der dortigen Christen zu trösten, die bereits verfallenden Institute der militärischen Orden zu heben und ihre wechselseitige Rivalität zu dämpfen, die traurigen Zerwürfnisse der orientalischen christlichen Fürstenhäuser beizulegen und von Land zu Land, von Hof zu Hof reisend, die letzten Kräfte zur Behauptung der mit so vielen Mühen und Anstrengungen errungenen und vertheidigten Christenherrschaft im Orient aufzurufen. Er endete 1277 seine irdische Laufbahn in einem Dominicanerkloster unter dem Schutze der Mauern von Ptolomais, dem letzten Bollwerke der christlichen Herrschaft im Morgenlande. [1])

Die Gräfin Theodora hatte nothgedrungen der Macht der Umstände nachgegeben und den Sohn entlassen. Die bald darauf eintreffende Kunde der feierlichen Ordensprofession, die eben so unerwartet, wie alles Bisherige kam, reizte ihr verwundetes leidenschaftlich bewegtes Gemüth zu einem letzten Versuche. Hatte sie den Gedanken an eine Klage gegen die Dominicaner schon früher gefaßt, so fühlte sie sich jetzt, wo längeres Säumen ihr den Sohn für immer zu entreißen drohte, auf das Äußerste angetrieben, ihre Sache vor das Oberhaupt der Christenheit zu bringen, und die Beschwerde der Dominicaner gegen die Familie mit einer Klage auf Menschenraub und Verführung und mit dem Begehren einer Nichtigkeitserklärung der Ordensprofession zu erwidern. Innocenz IV. ließ zur Entscheidung der Sache den Sohn nach Rom kommen, um durch dessen eigene Aussagen über die bisherigen Vorgänge unterrichtet zu werden und seinen Beruf zum Ordensstande zu prüfen. Thomas erschien im Anfange des Jahres 1244 vor dem Richterstuhle des Vaters der Christenheit, und vertheidigte sein Handeln und Begehren mit solchem Erfolge, daß die Richter, über die fromme Unschuld seiner reinen Seele gerührt, von der weiteren Verfolgung der Sache abstanden und ihm das Recht zuerkannten, seinem selbstgewählten Berufe zu folgen. Eingenommen von dem edlen Wesen

---

[1]) Vgl. über Thomas Aqui: Touron, Vie de S. Thomas d'Aquin, Paris 1737, S. 67 ff.; Quetif u. Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum, Paris 1719, tom. I, S. 358 ff.

des Jünglings und zur Begütigung des Hauſes Aquino bot ihm der Papſt ſchließlich die Würde eines Abtes von Monte Caſſino an, als welcher er noch immerhin dem Orden des heiligen Dominicus angehören und deſſen Verpflichtungen erfüllen konnte. Thomas lehnte die angebotene Würde ab und bat, es möge ihm gegönnt bleiben, ein Leben der Demuth und gottgeweihten Armuth ſeinem Berufe getreu zu führen. Die Familie Aquino dürfte wol für den Augenblick mit dieſem Ausgange nicht zufrieden geweſen ſein; es wird aber berichtet, daß ſowol Theodora, als auch Landolf und Raynald im Verlaufe mehrerer Jahre unter den erſchütternden Eindrücken der damaligen Zeitbewegungen ihre Geſinnungen gänzlich änderten; hierauf deuten auch die Verfolgungen, welchen die Familie ſpäter von Seite des Kaiſers preis gegeben war, der ihre Güter verwüſtete und die Stadt Aquino von Grund aus zerſtörte, Landolf in die Verbannung ſchickte, während Raynald im Kerker ſtarb. Theodora begann ein heiligmäßiges Leben unter Gebet und ſtrengen Übungen zu führen; die eine ihrer Töchter war ſchon frühzeitig dem Beiſpiele ihres Bruders gefolgt, und in das Kloſter Santa Maria in Capua getreten, als deſſen Äbtiſſin ſie im Rufe der Heiligkeit ſtarb; die andere vermählte ſich mit dem Grafen v. Marſico und Sanſeverino und erfreute die letzten Tage des heiligen Thomas durch die Beweiſe ihrer ſchweſterlichen Liebe und Verehrung.

Nachdem nun der ſchwer errungene Beſitz des ſo vielverſprechenden neuen Genoſſen ſicher geſtellt war, wurde ſofort auch daran gedacht, ihm zu einer ſeinen Anlagen und Neigungen entſprechenden geiſtigen Ausbildung Gelegenheit zu verſchaffen. Wir wiſſen, welches Gewicht bereits Dominicus — hierin wie in ſo vielen anderen Stücken ſeinem berühmten Landsmanne Ignatius von Loyola vergleichbar — auf eine den Anforderungen der Zeit entſprechende wiſſenſchaftliche Bildung ſeines Ordens gelegt [1]) und mit welch weiſer Umſicht dieſer

[1]) Von dem Werthe, den man auf die wiſſenſchaftliche Bildung legte, geben einzig ſchon die Acten der Generalcapitel Zeugniß: Studium in liberalibus artibus et scientiis valet in christianitate ad multa. Valet enim ad defensionem fidei, quam non solum heretici et pagani impugnant, sed philosophi... Ex his ergo et multis aliis patet rationibus, quod studium in artibus liberalibus valde necessarium in ecclesia est. (Martene et Durand, ampliss. collectio, tom. IV.) — Humbertus de Romanis tadelt die Verächter dieſer Studien bitter, und vergleicht ſie mit Jenen, von

darauf bedacht war, jede Kraft zu dem zu benützen, wozu sie sich selber geschaffen fühlte.[1]) Vielleicht war es Thomas' selbsteigener Wunsch, welcher den damaligen obersten Meister, Johann den Deutschen, bestimmte, ihn der Schule Albert's des Großen anzuvertrauen. Johann übernahm es selbst, ihn dem berühmten Lehrer zuzuführen, und beide, der Meister und der Jünger, traten mit einander zu Fuße eine Reise von mehreren hundert Stunden an, ihren Weg durch Frankreich und über Paris nehmend, bis sie nach dreimonatlicher Wanderung zu Anfang des Jahres 1245 in Köln anlangten, wo Albert damals lehrte. Als die beiden Wanderer der Hauptstadt Frankreich's ansichtig wurden, fragte der Meister den Jüngling: „Was würdest du geben, Bruder Thomas, könntest du König dieser Hauptstadt sein?" „Ich möchte lieber die Abhandlung des heiligen Chrysostomus über das Evangelium Matthäi, als die Stadt Paris besitzen," antwortete der Gefragte.

Thomas hatte seiner Neigung gemäß von seinem Orden die Bestimmung erhalten, sich zum Theologen auszubilden. Die positiven Grundlagen des theologischen Unterrichtes waren die heilige Schrift und die vier Bücher Sentenzen des Petrus Lombardus, die den in's System gebrachten Lehrbegriff der Kirche enthielten. Da

---

welchen es in den Büchern der Könige heißt, daß sie keine Eisenarbeiter in Israel wollen, damit die Hebräer weder Schwert noch Lanze fertigen könnten. De erudit. praedicator. II, tr. 1, c. 55.

[1]) Die Dialektik mußte von Allen während des Noviciates studirt werden; zu höheren Studien wurden nur die ausgezeichnet Begabten zugelassen. Humbert unterscheidet drei Klassen seiner Ordensbrüder: Gering begabte, Mitglieder von gewöhnlichen Talenten, vorzüglich Talentirte. Erstere sollten nicht, die Zweiten mit Maaß in der Philosophie Unterricht nehmen, den Letztgenannten aber unbeschränkter Spielraum zur Ausübung ihres Talentes gegönnt werden. „Denn das Studium der Philosophie ist zur Vertheidigung des Glaubens nothwendig, weil die Heiden gerade sie als Waffe gegen denselben anwenden; es ist nothwendig zum Verständniß der Schrift, weil man gewisse Stellen nur durch die Philosophie verstehen kann; es vermehrt die Achtung des Ordens, denn die Welt verachtet die unwissenden Ordensbrüder; es zeigt endlich, wie wenig man aus ihr selbst zu machen habe. Denn Viele, welche die Gegenstände, womit sich die Philosophen beschäftigen, nicht kennen, machen daraus mehr, als sie werth sind, bei näherer Beschauung aber achten sie dieselben gering im Vergleiche zur Theologie." Expositio regulae S. Augustini.

der Inhalt dieſes Werkes vornehmlich aus den Vätern geſchöpft war und eben ſo in der Erklärung der heiligen Schrift die Auslegungen der Väter als maaßgebend betrachtet wurden, ſo war ſelbſtredend auch das Studium der Väter ein integrirender Theil des theologiſchen Studiums, und die Abwägung und Vermittelung ihrer verſchiedenen Anſichten eine weſentliche Aufgabe des Theologen. Man lernte ſie theils unmittelbar aus ihren Schriften, theils aus den mancherlei Sammelwerken kennen, in welchen ein Iſidor von Sevilla, Caſſiodor, Beda der Ehrwürdige u. A. den traditionellen Schatz der älteren chriſtlichen Lehrweisheit und hiſtoriſchen Gelehrſamkeit den nachfolgenden Jahrhunderten überlieferten. Die griechiſchen Väter und Kirchenſchriftſteller las man in den vorhandenen lateiniſchen Überſetzungen, deren manche ſchon frühzeitig angefertiget worden waren; ſo hatte bereits Rufinus durch ſeine Überſetzungsarbeiten dem chriſtlichen Abendlande der mittelalterlichen Zeit eine nähere Kenntniß der Schriften des Origenes, Gregor v. Nacianz, Baſilius, der Kirchengeſchichte des Euſebius, der Pſeudo-Clementiniſchen Homilien, des Joſephus Flavius u. ſ. w. gerettet, Dionyſius Exiguus einige Werke des Gregor v. Nyſſa, Cyrillus und Proclus von Conſtantinopel überſetzt, Caſſiodor die historia ecclesiastica tripartita aus den Überſetzungen der Werke des Socrates, Sozomenus und Theodoret zuſammenſtellen laſſen, nebſtbei auch eine Überſetzung mehrerer Werke des Joſephus Flavius, Hippocrates, Galenus, vielleicht auch des Kosmographen Ptolomaus veranſtaltet, und ſpäter Scotus Erigena die Schriften des Dionyſius Areopagita dem chriſtlichen Occidente zugänglich gemacht. Bei den mancherlei Berührungen zwiſchen lateiniſcher und griechiſcher Welt während des ganzen Mittelalters, namentlich in den Zeiten der Kreuzzüge, konnte es nicht fehlen, daß noch manches bedeutende Schriftdenkmal der griechiſchen Theologie in's Lateiniſche übertragen wurde; die Päpſte wünſchten es, und ließen die Acten der griechiſchen Concilien überſetzen, Burgundio von Piſa überſetzte im Auftrage des Eugenius III. mehrere Schriften griechiſcher Kirchenväter, unter dieſen das Werk des Johannes Damascenus de fide orthodoxa; die beiden Orden der Franciscaner und Dominicaner zählten viele Sprachkundige unter ihren Gliedern, und hatten viele Miſſionsſtationen im Oriente inne: Umſtände, welche ſie bei ihrem regen wiſſenſchaftlichen Eifer gewiß für dieſen Zweck nicht unbenützt ließen. Von dem Biſchofe

Robert von Lincoln iſt es bekannt, daß er das testamentum duodecim patriarcharum überſetzte, und ſein Freund Roger Baco rühmt ihm nach, noch mehrere andere Schriften griechiſcher Väter überſetzt zu haben; freilich führt er zugleich auch Klage, daß noch ſo vieles Wichtige aus den Werken großer Theologen gar nicht übertragen worden ſei oder doch nur in fehlerhaften Überſetzungen exiſtire.

Das erſte und wichtigſte Geſchäft war und blieb die Begründung des kirchlichen Glaubens aus der heiligen Schrift. Als Hilfsmittel zur Auslegung derſelben dienten außer den Commentarien der Väter die Erklärungen eines Beda, Hrabanus Maurus, Remigius von Auxerre u. A.; eine beſondere Beliebtheit erlangte die glossa ordinaria des Walafried Strabo, und die ſpätere glossa interlinearis von Anſelmus von Laon. Es fehlte auch nicht an Männern, welche ſich einigermaaßen mit der Urſprache des Bibeltextes vertraut gemacht hatten; eine ſolche ſprachlich gelehrte Beſchäftigung mit der Bibel wird einem Remigius von Auxerre und Rupert von Deutz nachgerühmt. Im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte wurden auch die Auslegungen jüdiſcher Rabbinen, eines Ben Esra, David Kimchi, Raſchi (Salomo Iſaac), Moſes Maimonides zu Rathe gezogen und benützt.[1]) Der Abt Stephan von Citeaux wendete im

---

[1]) Die jüdiſchen Ausleger des A. T. gewährten den chriſtlichen Theologen nicht bloß in ſprachlicher, ſondern auch in ſachlicher Hinſicht mancherlei Ausbeute als Bewahrer von Traditionen über den tieferen, ſchon vor Chriſtus in den jüdiſchen Schulen recipirten Schriftſinn. Eine ſolche, Juden und Chriſten gemeinſame Anerkennung eines traditionellen Schriftſinnes leuchtet ſchon aus Juſtin's Dialogus cum Tryphone hervor; Juſtin ſetzt augenſcheinlich voraus, daß die Benennungen: rex, sacerdos, dominus, angelus, dux exercitus, sapientia, filius, deus, verbum, dies, oriens, gladius, lapis, virga u. ſ. w. von den jüdiſchen Rabbinen anerkannte cognomina des Meſſias ſeien. Auffallend iſt die Übereinſtimmung vieler Erklärungen, welche Maimonides in ſeinem More Nebuchim gibt, mit den Auslegungen eines Alanus von Ryſſel, eines Petrus Cantor und Peter von Capua. Vgl. Pitra, Spicileg. Solesmense, tom. III, pag. LXXXVI. In der nächſtfolgenden Anmerkung wird geſagt werden, woher die genannten Männer ihre Auslegungen ſchöpften; woraus ſich der von Pitra a. a. O., pag. XI, gezogene Schluß nahe legen wird: aut in Maimonidis manus devenisse quaedam nostrorum commentariorum collectanea, aut ad ejus usque aetatem in scholis hebraicis κανονισματα allegoricae interpretationis a nostris non absimilia viguisse. Es iſt noch zu bemerken, daß Maimonides für ſeine bibliſchen Erklärungen

Anfange des zwölften Jahrhunderts ſeine Bemühungen der bibliſchen Textkritik zu; es wird berichtet, daß er den damals üblichen Text der Vulgata nicht nur mit den genaueſten Abſchriften der Vulgata, ſondern auch mit den Hebräiſchen und Chaldäiſchen Urſchriften, die ſich in den Händen der Juden befanden, habe vergleichen laſſen. Ein Jahrhundert ſpäter wurde dieſelbe Arbeit auf Befehl des Ordensgenerals Jordan durch den Dominicaner Hugo von St. Caro wieder aufgenommen; die Frucht dieſer Arbeit war das berühmte Correctorium Bibliae Sorbonnicum, und damit verwandt die eben ſo beifällig aufgenommene bibliſche Verbalconcordanz deſſelben. Die Auslegung der heiligen Schrift ſuchte man nach dem Vorgange der patriſtiſchen Exegeſe durch das Eingehen in einen unter der Hülle des Wortſinnes verborgenen geiſtigen Sinn zu vertiefen; [1]) ſchon

---

ſich weder auf Philo, noch auf Plato oder ſonſt irgend eine philoſophiſche Auctorität beruft, ſondern einzig auf die traditionelle jüdiſche Auslegung, auf den Talmud und die angeſehenſten Rabbinen, Onkelos, Jonathan, Eliezer, Akiba, Jochanan, Chanina, Tarphon, Aben-Ebi, Aben-Bachar, Aben-Zaig, Aben-Aſlach, Abubachar u. ſ. w.

[1]) Das älteſte chriſtliche Schriftwerk über den tieferen Schriftſinn iſt die clavis Melitonis, welches neuerlichſt von dem gelehrten Benedictiner Pitra in einer lateiniſchen Überſetzung aufgefunden und in dem von ihm herausgegebenen Spicilegium Solesmense (tom. II et III, Paris 1855) mit werthvollen Zugaben veröffentlichet wurde. Die von Pitra auf Grund der Vergleichung von ſieben Handſchriften herausgegebene Textrecenſion der clavis enthält dreizehn Hauptſtücke, welche nach der im codex Claravallensis befolgten Ordnung folgende Materien enthalten: De Deo, de filio Dei secundum carnem, de supernis creaturis, de mundo et partibus ejus, de variis hominum appellationibus, de metallis et aliis rebus quae ex illis fiunt, de lignis et floribus, de avibus, de bestiis et ceteris animantibus, de hominibus, de civitate, de numeris, de nominibus. Jedes dieſer Hauptſtücke enthält eine große Anzahl auf den Gegenſtand deſſelben bezüglicher Worte mit Beifügung des aus Stellen der heiligen Schrift belegten bildlichen Sinnes. Dieſe clavis begründete eine gewiſſe exegetiſche Tradition, die ſich durch zahlreiche Schriften der patriſtiſchen und mittelalterlichen Epoche bis auf das fünfzehnte Jahrhundert und noch weiter herab verfolgen läßt. Sieht man von Origenes ab, deſſen ſpiritualiſtiſche Schriftdeutung ſich mit dem angeblichen Anthropomorphismus der Erklärungen Melito's nicht vertrug (vgl. Spicileg., tom. II, Prolegomena, pag. XXXIV), ſo wie von Theodoret und Pſeudo-Dionyſius (de symbolica Theologia I, 7), ſo war das Urtheil des chriſtlichen Alterthums faſt nur ein unbedingt zuſtimmendes, wie

Hrabanus Maurus hatte Geſchichte, Allegorie, Tropologie und Anagogie als die vier Töchter der Weisheit dargeſtellt, Hildebert

---

ſich aus zahlloſen, aus der clavis in die exegetiſchen Schriften der Väter übergegangenen Wort- und Sinneserklärungen nachweiſen ließe. Unter den Griechen verfaßte nach des Photius Berichte (cod. 2) Adrianos eine aus der clavis gezogene Isagoge in die hl. Schrift. Eben ſo zeigen ſich in den Werken von Cyrillus und Photius, in den Lexicis des Heſychius und Suidas, ſo wie im Etymologicum magnum nicht wenige Spuren einer Benützung der clavis. Mehr als von den Griechen, wurde ſie von den Lateinern benützt. Der Gallier Eucherius († 450) legte ſie ſeiner Schrift de formulis spiritualis intelligentiae zu Grunde; Gregor der Große machte von ihr in ſeinen moraliſchen, homiletiſchen und liturgiſchen Schriften den umfaſſendſten Gebrauch, und bietet in ſeinen Werken ſelbſt auch eine reiche Blumenleſe ſolcher Deutungen, deren Pitra (Spicileg. tom. III, S. 409) 310 aufzählt, zugleich aber verſichert, daß Andere deren weit mehrere, Ignatius Caſinenſis über 2000, zuſammengeſtellt hätten. Demnach erklärt ſich das Entſtehen eigener libri gregoriales im Mittelalter; eine ſolche Schrift wurde von Garnerius von St. Victor verfaßt (gedruckt zu Paris 1608), eine andere ähnliche unter den Manuſcripten des ehemaligen Prämonſtratenſerkloſters Beauvais entdeckt. Von Gregorius M. rührt der ſchöne Ausſpruch her: sacram scripturam quasi quemdam esse fluvium, planum et altum, in quo et agnus ambulet et elephas natet (ep. ad Leandr. c. 4). Die tiefer in das Sachliche eingehenden gelehrten Worterklärungen Iſidor's von Sevilla (Etymologiae) führten der in Gregor's Weiſe fortgeſetzten Schrifterklärung neues Material zu, und gaben ihr eine aus der Erkenntniß der natürlichen Dinge geſchöpfte feſtere und breitere Grundlage, wodurch in Späteren, wie Beda (de naturis rerum), Hrabanus Maurus (de Universo), der Gedanke angeregt wurde, die ganze ſichtbare Welt als eine Schrift Gottes zu betrachten, deren tieferer Sinn auf die in der heiligen Schrift niedergelegte heilige Offenbarungsweisheit hindeute. Hiedurch wurde vielleicht auch Adhelmus, der muthmaßliche Bruder des Joannes Scotus Erigena, zur Abfaſſung jener Schrift veranlaßt, aus welcher Thomas Cantipratanus Vieles in ſein Werk de rerum natura aufgenommen hat (vgl. Spicileg. tom. III, S. 425 ff.). Das kirchliche Mittelalter hat eine ganze Literatur ſolcher Werke de natura rerum oder de proprietatibus rerum aufzuweiſen; ſo außer den Genannten von Hugo von St. Victor, Alvredus, Alexander Neckam, Albertus Magnus, Bartholomäus de Glanvilla, Gulielmus Peraldus, Joannes Zamorenſis, von den Dominicanerbrüdern Giroldus, Simon, Thomas Bon. Joannes, Vincenz von Beauvais (Speculum naturale), Erzbiſchof Robert von Rocca S. Joh., Gaufredus Cochlearis, Perchorius. In des Hrabanus Schrift de universo findet ſich eine beträchtliche Anzahl von Stellen, die aus Melito's clavis entnommen ſind (vgl. Spicil. tom. III, pag. XXV); daß auch der

von Mans nannte ſie die vier Füße des Tiſches des Herrn. Es gab wol Ausleger, welche ſich nach ihren ausdrücklichen Verſicherungen auf Erhebung des Literalſinnes beſchränken wollten; ſo ein Hugo von Amiens (Erzbiſchof von Rouen) in ſeiner Erklärung des Sechstagewerkes, Odo von Cambrai, Abt Vazelin in Lüttich, Zacharias von Beſançon in ihren Bearbeitungen der Evangelienharmonie. Indeß folgte der weitaus größere Theil der Schrifterklärer mit Vorliebe dem allgemeinen Zuge der Zeit, und verſenkte ſich mit Luſt

---

Name Melito's dem Mittelalter nicht unbekannt war, geht aus einem Verzeichniſſe der Bücher des Vincentius Metensis (c. a. 1064) hervor, in welchem unter anderen Autoren auch Melito Asianus aufgeführt wird (Spicileg. tom. II, pag. XXXV). Die berühmteſten Commentatoren der clavis aus dem zwölften Jahrhunderte ſind die Pariſer Univerſitätslehrer: Petrus Cantor, Peter von Capua (Rosa alphabetica), der anonyme Verfaſſer der Schrift de moralitatibus corporum coelestium, elementorum, avium, piscium, animalium, arborum sive plantarum et lapidum pretiosorum, qui vel quae in veneranda scriptura vel alias authentice sub significanti et eleganti mysterio continentur, Alanus Magnus, der ſpäter in das Kloſter Clairvaux ſich zurückzog (Verfaſſer der Summa quotmodis, die sacrae scripturae oculus genannt wurde); ferner der Abt Garnerius von Clairvaux (deſſen bezügliches Werk Angelus betitelt iſt), zwei gelehrte Anonymi aus dem Ciſterzienſer Orden: der Anonymus Anglicus, der nebſt ſonſtiger großer Beleſenheit eine beſondere Vertrautheit mit den claſſiſchen lateiniſchen Dichtern zeigt, und der Anonymus Claravallensis. Daß der heilige Bernhard die clavis wohl kannte, weiſt Pitra aus vielen Stellen der berühmten Auslegung des hohen Liedes nach (Spicileg. III, p. XXIX, XXX). Die Schule zu St. Victor hatte ihrem Geiſte nach eine beſondere Neigung zu einer derartigen Beſchäftigung. Dem Kloſter zu St. Victor gehörte in ſeinen ſpäteren Lebensjahren der berühmte Petrus Comeſtor an, deſſen Historia scholastica et allegorica eine ähnliche Bedeutung, wie das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus erlangte. Sie wurde von Stephan von Tournay, Stephan Langton und Robert Kilwarby commentirt, Bonaventura (Biblia pauperum), Bartholomäus von Lucca, Dynus machten Auszüge aus ihr; ſie wurde in die Volksſprache übertragen, und ihr Inhalt homiletiſch verarbeitet. Auch Dichter ſchöpften aus ihr, wie der Verfaſſer des liber praefigurationis Christi et ecclesiae, Petrus von Riga in ſeiner Aurora, welche wieder eine Schaar anderer Sänger erweckte, unter welchen Einer auf die Aurora den Lucifer folgen ließ, und im Beſonderen noch der Abt Hermann von Verden (Deliciarum hortus) und Jacob von Maerland, der bataviſche Homer (Verfaſſer der Rijmbijbel) zu nennen iſt.

in die geheimnißreichen Tiefen des göttlichen Wortes. Zu den berühmteſten Erklärern dieſer Richtung gehören aus dem zwölften Jahrhunderte Thomas von Vercelli, Richard von St. Victor und der heilige Bernhard, welcher, wie vielleicht kein Anderer, in Gefühl, Gedanke und Ausdruck Wort und Sinn der heiligen Schrift zu ſeinem lebendigen Eigenthume gemacht hatte. Unter den Schrifterklärungen des heiligen Bernhard war wieder keine berühmter, als jene des hohen Liedes, welche die frommen Gemüther in die verborgenſten Entzückungen des gottinnigen Lebens einführte. In welcher Weiſe man zum erbaulichen Genuſſe der heiligen Schrift zu gelangen ſuchte, und welche Anſichten man dazumal über die rechte Methode des Schriftſtudiums hegte, lehrt uns der ungenannte Verfaſſer eines Büchleins [1]) aus dieſer Zeit, welches an einen Mönch Hugo gerichtet und, wie es ſcheint, auf deſſen Verlangen geſchrieben iſt. Der Verfaſſer gibt zuerſt ein vollſtändiges Verzeichniß der heiligen Bücher, der canoniſchen und der apokryphen, d. h. der verborgenen und zweifelhaften, als welche das Buch der Weisheit, Sirach, Tobias, Judith, Maccabäer namhaft gemacht werden. Beide Haupttheile der Schrift, heißt es weiter, muß man auf eine dreifache Art leſen: secundum historiam, allegoriam et moralem instructionem, seu magis dicendum, tropologiam. Drei bis viermal muß man anfangs die ganze Bibel nach dem hiſtoriſchen Verſtande durchforſchen, und überall wol bemerken, was nicht nach dem Buchſtaben erklärt werden könne; was in buchſtäblichem Sinne genommen als falſch, unſchicklich, unnütz, gleichgültig, zur Erlangung des ewigen Lebens hinderlich befunden werde, nöthige durch ſich zur Aufſuchung eines allegoriſchen Sinnes, als des einzig zuläſſigen. Anfangs ſoll man nur die Bücher Moſis und die hiſtoriſchen des Alten Teſtamentes, und ihnen zur Seite den Joſephus oder Hegeſippus leſen. Kommt in denſelben ein unbekanntes Wort vor, ſo iſt Iſidor's Werk über die Etymologie, des Hieronymus Erklärung der Hebräiſchen Namen, der Liber derivationum oder der Partionarius vel Glossarius zu Rathe zu ziehen. Aus den vorerſt genannten bibliſchen Büchern ſoll das Merkwürdigſte dem Gedächtniſſe eingeübt werden, z. B. die Details der Schöpfungsgeſchichte, der Er-

[1]) Martenii et Durandi Thesaurus novorum Anecdotorum, tom. I, pag. 486—490.

zählung vom Bau der Arche, Namen und Zahl der Patriarchen, der ägyptiſchen Plagen u. ſ. w. Nebenher wird Auguſtin's Schrift de quaestionibus Vet. Test. mit großem Nutzen geleſen werden. Nunmehr kann man auch an die prophetiſchen Bücher des A. T. gehen; man merke ſich alle Weiſſagungen an, die erfüllten ſowol wie die nicht erfüllten. Darauf folgt die Leſung der übrigen bibliſchen Bücher; bei den Evangelien iſt das Buch des heiligen Hieronymus über die Gegenden von Paläſtina zu benützen. Nachdem man ſich ſolchergeſtalt mit der Bibel vertraut gemacht, muß man die Sacramente der Kirche kennen lernen, welche in den Büchern Hugo's (von St. Victor) vollſtändig abgehandelt werden. Hierauf muß die Natur der Haupttugenden, und der ihnen entgegengeſetzten Hauptlaſter nach irgend einer der vorhandenen Unterweiſungen unterſucht werden. Wer aber eine Auslegung der heiligen Handlungen und Zeiten der Kirche wünſcht, hat die Candela Gerlandi zu leſen; eben ſo die Schrift des Theologen Simon, welche den Titel Quare führt. Hierauf ſind die Werke Auguſtin's de doctrina christiana und de civitate Dei zu ſtudiren. Nach dieſer Vorbereitung kann man ohne Bedenken an jedes Buch der heiligen Schrift gehen und mit Erfolg nach dem allegoriſchen und moraliſchen Sinne deſſelben forſchen.

Aus den Deutungen des verborgenen Schriftſinnes entwickelte ſich die chriſtliche Myſtik, die objectiv im Geiſte der Bibel, ſubjectiv im religiöſen Sinne und Bedürfniſſe des Menſchen gründend, ſich in eben ſo vielen Formen darſtellte, als man Arten des tieferen Schriftſinnes unterſchied. Der tropologiſchen Schriftauslegung entſprach die praktiſche Myſtik, der allegoriſchen und anagogiſchen Schriftdeutung die theoretiſche und beſchauliche Myſtik, die im Anlehnen an beſtimmte religiöſe Vernunftanſchauungen zur ſpeculativen Myſtik ſich geſtaltete. In ihrer reinſten Unmittelbarkeit trat dieſe in den Schriften des heiligen Bernhard hervor; einen mehr vermittelten Charakter nahm ſie bereits in Hugo von St. Victor an; am Meiſten durch pſychologiſche Reflexion ausgebildet erſcheint ſie in Richard von St. Victor, der einem bereits früher unterſchiedenen ſiebenfachen Schriftſinne einen heiligen Septenar im Aufſteigen der Seele zu Gott zur Seite ſtellte, indem er jede der drei Stufen des zum Höchſten aufſteigenden Denkens, des vorſtellenden, meditirenden und contemplirenden, abermals in zwei Stufen ſchied, und dieſen

das jenſeitige Schauen im Sabbath der himmliſchen Vollendung als ſiebente hinzufügte. Das Höchſte aber, was der im Denken aufwärts ſteigenden Seele offenbar wird, iſt das aus der Idee der Liebe ſich explicirende Leben des dreieinigen Gottes, und das pſychologiſch ermittelte Verſtändniß deſſelben die prachtvolle Blüthe, in welche ſich ſchon dieſſeits die im verſchloſſenen Garten der ahnungsreichen Seele ſproſſende Sonnenblume der Myſtik, von des Himmels Licht und Thau erquickt, aufſchließt.

Die Myſtik machte es ſich zur Aufgabe, die inneren Erfahrungen des religiöſen Lebens darzulegen, und bezog ſich allenthalben auf den Glauben der Kirche zurück, deſſen tiefſte Innigung das letzte Ziel ihres Strebens war. Dieſes Streben forderte aber als ſeine nothwendige Vorausſetzung die Einſicht in den objectiven Zuſammenhang der Glaubenswahrheiten unter ſich; die Ermittelung dieſes Zuſammenhanges war eigenſte Aufgabe der Scholaſtik, und daher auch die Entwickelung der Myſtik, der wiſſenſchaftlichen insbeſondere, von der Entwickelung der Scholaſtik abhängig. An ſich innigſt aneinander gewieſen als die beiden einander ergänzenden Seiten des Einen Strebens der mittelalterlichen chriſtlichen Wiſſenſchaft, konnten ſie ſich nur dann feindlich begegnen, wenn die eine aus ihnen von dem Boden der gemeinſam anerkannten Grundüberzeugungen abirrte; ſo trat der heilige Bernhard dem Verſtandeshochmuth der falſchen Scholaſtik entgegen und rügte deren Ausſchreitungen an Abälard. Umgekehrt mußte die falſche pantheiſirende Myſtik eines Amalrich von Bene und David von Dinanto eben ſo ſehr von der Wiſſenſchaft ausgeſtoßen werden, wie ſie von der Kirche verdammt wurde. Das Ziel, welches ſich die Scholaſtik ſetzte, war ein Werk, deſſen vollſtändiger Ausbau die geiſtigen Kräfte mehrerer Jahrhunderte in Anſpruch nahm, und in ſeinem Verlaufe abermals in eine doppelte Aufgabe ſich ſpaltete, inſofern es ſich darum handelte, zuerſt das Syſtem der Glaubenslehre, und dann auf deſſen Grundlage ein kirchlich gültiges Syſtem der Glaubenswiſſenſchaft zu Stande zu bringen. Das Syſtem der kirchlichen Glaubenslehre hatte Petrus Lombardus zuſammengeſtellt, und ſeine vier Bücher Sentenzen blieben fortan das claſſiſche Buch der Schulen, welches zahlreiche Commentatoren fand. Die Wiſſenſchaft des Glaubens war an die Mitwirkung der Speculation gebunden, und in ihren Ergebniſſen von dieſer abhängig; ſie war daher auch in alle Schwankungen des philoſophiſchen

Entwickelungsganges hineingezogen, und konnte ſich ſelbſt dann, wo bereits ein Syſtem der kirchlichen Glaubenslehre in wiſſenſchaftlichem Ausdrucke fixirt daſtand, zu keinem vollſtändigen Syſteme abrunden, bevor ſich nicht in einer umfaſſend entwickelten philoſophiſchen Doctrin ein Organon zu einer großartigen und durchgreifenden Vermittelung der chriſtlichen Glaubenswahrheit mit dem Geſammtinhalte alles ſonſtigen menſchlichen Wiſſens darbot. Die patriſtiſche Epoche der chriſtlichen Wiſſenſchaft hatte eine Fülle leuchtender Gedanken und tiefſinniger Ideen producirt, die den nachfolgenden Jahrhunderten keineswegs verloren giengen; aber es handelte ſich noch um eine durchgreifende geiſtig innerliche Bewältigung und Zuſammenfaſſung derſelben, um zu einem höchſten Abſchluſſe zu gelangen. Der heilige Anſelmus, in welchem der große Geiſt eines heiligen Auguſtinus wieder aufgelebt war, machte den erſten Anfang zu dieſen Beſtrebungen; mit hoher ſpeculativer Begabung ausgerüſtet, gieng er, der Erſte unter den Mittelalterlichen, an die philoſophiſche Erörterung ſpecifiſch theologiſcher Probleme, brachte Methode und Schule in die Behandlung derſelben, und wies an den wichtigſten Hauptfragen der chriſtlichen Wahrheit die Harmonie von Glauben und Wiſſen nach. Vermöge der ihm eigenen Meiſterſchaft des philoſophiſchen Denkens geben ſich ſeine ſpeculativen Auslaſſungen mit einer Sicherheit und Unmittelbarkeit, welche ihn in ſeiner Sphäre zu dem macht, was der heilige Bernhard als Myſtiker war; beide in ihrer Art urſprünglich und genial, jeder in ſeiner Weiſe etwas ungetheilt Ganzes und Volles. Wenn aber bei Anſelmus die ſpeculative Anſicht chriſtlicher Dogmen ſich bereits zum Syſtem zu runden begann, ſo war von da bis zu einer vollſtändig durchgeführten Summa christianae veritatis noch ein weiter Weg zu durchmeſſen; ſeine Schriften enthielten ein ſpeculatives Syſtem des chriſtlichen Glaubens, aber noch nicht das Syſtem der chriſtlichen Wiſſenſchaft. Der Gedanke und Trieb hiezu lag in allen großſinnigen Geiſtern des Mittelalters, das allenthalben nach großen, univerſalen Schöpfungen ſtrebte; aber die unmittelbare Anregung hiezu war von gewiſſen Bedingungen abhängig, welche die Ausführung dieſes Gedankens zu ermuthigen und zu beſchleunigen hatten. Ein mächtiger Impuls hiezu lag ſchon in der impoſanten Machtſtellung der Kirche des dreizehnten Jahrhunderts, welche unwillkürlich die ihr dienenden Geiſter hob und weckte; hievon aber abgeſehen

war für Fortbildung und Ausbau der kirchlichen Wissenschaft gewiß kein Ereigniß folgenreicher, als die mit Beginn des dreizehnten Jahrhunderts eingeleitete umfassendere Bekanntschaft mit den Werken des Aristoteles, in welchen eine vollständige Encyklopädie aller Wissenschaften geboten war, und darin ein Schatz von Gedanken und Kenntnissen, dessen Verwerthung nunmehr als angelegentlichste Sorge betrieben wurde. Bis dahin kannte man bloß die logischen Schriften des Aristoteles, und war bemüht, aus ihnen die Methode des richtigen Denkens zu lernen; die höchste endgültige Verwerthung dieses Gewinnes war die systematische Zusammenstellung der kirchlichen Glaubenslehre [1]). Nun aber, da man in der Aristotelischen Meta-

[1]) Eine extreme Richtung nahm an dem theologischen Gebrauche der Aristotelischen Dialektik Anstoß; der Victoriner Walter von Mortagne zählt den Petrus Lombardus jenen vier Männern bei, die er wegen ihrer dem Glauben gefährlichen dialektischen Irrgänge die vier Labyrinthe Frankreichs nannte. Unter diesen meinte er neben Petrus Lombardus noch Abälard, Peter von Poitiers und Gilbert de la Porree, die nach seiner Ansicht hinsichtlich der Trinitätslehre gleicher Irrthümer sich schuldig gemacht hätten. Nebstdem bemängelte er nach dem Vorgange des Johannes von Cornwallis die Christologie des Lombarden, weil derselbe gesagt habe, daß der Sohn Gottes nicht der Substanz nach, sondern solo habitu Mensch genannt werden könne. Der Abt Joachim beschuldigte den Petrus Lombardus, daß er an die Stelle der göttlichen Trinität eine Quaternität setze. Das Concil vom Lateran 1215 verdammte die Schrift, die Joachim gegen den Lombarden gerichtet, und erkannte die Ausdrucksweise des Letzteren als eine kirchlich gültige an: Pater, Filius et Spiritus S. sunt summa quaedam res et illa neque generans, neque genita, neque procedens. Im Jahre 1300 kamen die Lehrer von Paris darin überein, sechszehn Sätze des Lombarden nicht vortragen zu wollen, welchen in den seither gedruckten Ausgaben gewöhnlich am Rande die Bemerkung beigefügt ist: Hic Magister communiter non tenetur. Die erheblichsten dieser Sätze werden im weiteren Verlaufe dieses Buches noch zur Sprache kommen. Daß sie dem Ansehen des Lombarden keinen Eintrag thaten, beweisen die unzähligen Commentarien, welche durch einige Jahrhunderte über sein Werk geschrieben wurden, in England allein 164. Im Jahre 1519 veröffentlichte der Abt des Schottenklosters in Wien, Benedictus Chelidonius ein altes Manuscript, vier Bücher Sentenzen von Bandinus, von dem er behauptete, daß der Lombarde ihn ausgeschrieben. B. Pez hingegen (Thesaur. Anecdot. noviss., tom. I, p. XLV ff.) bemerkte, daß in einer Mölker Handschrift der Summe Bandin's diese ausdrücklich als Auszug aus der Summe des Lombarden bezeichnet werde. Auch protestantische Gelehrte: Schmidt, Neander, theilen diese Ansicht, und anerkennen die Priorität des Lombarden.

phyſik ein vollſtändig ausgeführtes Syſtem aller philoſophiſchen Grundfragen, und in der Maſſe ſeiner anderen Schriften dieſelben Principien im Bereiche des geſammten menſchlichen Erfahrungswiſſens durchgebildet fand, erweiterte ſich mit einem Male die Perſpective der geiſtigen Anſichten in's Unermeßliche; wie die Logik mit dem Syſteme der Glaubenslehre, ſo ſollte die Metaphyſik mit dem Syſteme der Glaubenswiſſenſchaft ſich durchdringen, und der Überblick über die Geſammtheit der philoſophiſchen Schriften des Stagyriten rief den Gedanken an die Verwirklichung einer chriſtlichen Geſammtwiſſenſchaft in's Leben. Hiebei iſt noch ein merkwürdiger Punct in's Auge zu faſſen, der die Ariſtoteliſche Philoſophie ganz beſonders empfahl; die principielle Scheidung des Geiſtlichen und Weltlichen, Übernatürlichen und Natürlichen, welche im mittelalterlichen Leben auf das Conſequenteſte durchgeführt war, mußte ſich auch in der Wiſſenſchaft durchbilden, und darum war Ariſtoteles, der die Erfahrung zur Grundlage der menſchlichen Einſicht und Weisheit machte, derjenige Philoſoph, von deſſen rectificirten und verchriſtlichten Principien man am Wenigſten die Gefahren ungebührlicher Übergriffe in das der gläubigen Erkenntniß reſervirte Gebiet des Überſinnlichen und Überweltlichen zu beſorgen hatte. Er war, mit einem Worte, Repräſentant des weltlichen Wiſſens und zwar alles weltlichen Wiſſens; wie im öffentlichen Leben die Kirche Weltherrſcherin war, ſo ſollte auch im Gebiete des Gedankens alles weltliche Wiſſen und Erkennen dem Glauben dienſtbar werden, und das Verhältniß von Kirche und Welt in dem Verhältniſſe der heiligen Wiſſenſchaft zur profanen ſich abſpiegeln. Darum wurden, wie bisher die heilige Schrift und gewiſſe Schriften der Väter, ſo nun neben dem Lombarden die Werke des Stagyriten geleſen, commentirt, ihr Inhalt berichtigt und vervollſtändigt, und die gewonnenen Ergebniſſe in die großen ſyſtematiſchen und encyklopädiſchen Werke des dreizehnten Jahrhunderts aufgenommen. Daß es ſich hiebei nicht bloß um ſyſtematiſchen Ausbau und ſtoffliche Füllung handelte, ſondern allem Wiſſen und Erkennen ein ganz eigenthümlicher Typus aufgeprägt werden mußte, verſteht ſich von ſelbſt. Wol ſtand die kirchliche Wiſſenſchaft durchgehends auf den ererbten Lehren und Traditionen der chriſtlichen Jahrhunderte, und hatte in einer reich entwickelten und durchgebildeten Myſtik ihre

ſelbſtſtändige ſpeculative Tiefe und Gehaltfülle; aber ihr formeller Charakter wurde zuſehends immer mehr durch die Herrſchaft der Ariſtoteliſchen Philoſophie beſtimmt, und demzufolge verwuchs auch ihr Gedankeninhalt auf das Engſte mit den Anſchauungen derſelben. Die Ariſtoteliſche Philoſophie war mit einem Worte das Organ und Inſtrument der wiſſenſchaftlichen Vermittelung aller Erkenntniſſe des chriſtlichen Mittelalters; ſie war es vom Anbeginn deſſelben, und blieb es, indem die fortſchreitende Entwickelung der wiſſenſchaftlichen Bildung des kirchlichen Mittelalters mit einer extenſiv und intenſiv wachſenden Kenntniß und Pflege der Ariſtoteliſchen Philoſophie faſt gleichmäßig fortſchritt und an der Hand der Letzteren im dreizehnten Jahrhunderte ihr Zenith erreichte. Denn, was dann weiters als bedeutſames Moment geiſtiger Fortentwickelung hervortrat, hatte bereits nicht mehr einen ſpecifiſch kirchlichen, ja nicht einmal mehr einen ſpecifiſch religiöſen Charakter; es waren die Vorboten einer neuen Zeit und eines neuen Weltalters, deſſen Leben und Streben nach einem anderen Schwerpuncte gravitirte, weil ein vermittelteres Verhältniß zwiſchen Kirche und Welt eingeleitet werden ſollte.

Es iſt von Intereſſe, den Schickſalen zu folgen, welche die Ariſtoteliſche Philoſophie in der Kirche bis zum dreizehnten Jahrhunderte erlebte. Obwol weder der kirchliche Lehrbegriff eine Schöpfung des menſchlichen Gedankens iſt, noch auch die kirchliche Theologie unter einem poſitiven Einfluſſe der Philoſophie, ſondern vielmehr unter verneinender Abweiſung deſſelben (durch Auguſtin) geſchaffen ward, ſo hatte die Philoſophie dennoch an der Entwickelung und wiſſenſchaftlichen Vermittelung beider von jeher einen bedeutenden Mitantheil behauptet. Und zwar ſind in dieſer Beziehung hauptſächlich zwei Syſteme zu berückſichtigen, das Platoniſche und das Ariſtoteliſche, deren erſteres in der patriſtiſchen Epoche, wie letzteres in der ſcholaſtiſchen, zu überwiegender Geltung und Bedeutung gelangte. Die Platoniſche Philoſophie diente dazu, ſich den ideellen Gehalt des Chriſtenthumes zum Bewußtſein zu bringen; die Ariſtoteliſche, den eruirten ideellen Gehalt in die Form des Syſtems zu bringen. Ariſtoteles erfreute ſich keinerlei Gunſt bei den Kirchenvätern; abgeſehen von jenen, welche ſich überhaupt gegen die heidniſche Philoſophie und die ihr abgeborgten Künſte der Häretiker erklärten, waren ihm auch diejenigen, die ſich mit Plato befreundet

hatten, entſchieden abgeneigt. Juſtinus [1]), Hermias, Irenäus [2]), Tertullian [3]), Clemens Alexandrinus [4]), Origenes [5]), Euſebius [6]), Lactantius [7]), Athanaſius [8]), Baſilius [9]), Gregor von Nyſſa [10]), Gregor von Nacianz [11]), Epiphanius [12]), Theodor von Antiochien [13]), Fauſtinus [14]), Chryſoſtomus [15]), Hieronymus [16]), Ambroſius [17]), Auguſtinus [18]), Cyrillus Alexandrinus [19]), Äneas von Gaza [20]), Nemeſius u. A. ſprechen ſich mehr oder weniger gegen Ariſtoteles aus, theils wider die ſachlichen Irrthümer deſſelben, unter welchen namentlich die Lehre von der Ewigkeit der Welt und von der Sterblichkeit der Seele als bloßer Entelechie des Leibes getadelt werden — theils und zwar vornehmlich gegen den vorwitzigen Mißbrauch der Ariſtoteliſchen Dialektik. Letztere Klage wurde insbeſondere gegen Eunomius erhoben, der in den Arianiſchen Streitigkeiten eine große Rolle ſpielte, und mit den Mitteln einer flachen Sophiſtik eine ab-

---

[1]) Dial. cum Triph. c. 2. — Vgl. auch Tatian Or. ad Graecos, c. 2. Photius berichtet, Juſtinus habe eine Widerlegung der zwei erſten Bücher der Phyſik des Ariſtoteles geſchrieben. Dieſe Schrift iſt verloren gegangen; man iſt darüber einig, daß dieſelbe nicht mit der unter den unterſchobenen Werken Juſtin's befindlichen Confutatio quorumdam Aristotelis dogmatum identiſch ſein kann.

[2]) Adv. haeres. II, 19.

[3]) Praescript. haeres. c. 7; adv. Hermog. c. 1.

[4]) Cohort. ad gent.; Strom. V.

[5]) Contr. Cels. libb. I u. II.

[6]) Praepar. evang. XV, 1. 3—7. 9; hist. eccl. V, 27; VII, 26.

[7]) Contr. gentil. I, 6; II, 11.

[8]) Adv. Maced. dial. 2.

[9]) Contr. Eunom. I, n. 5 et 9.

[10]) Contr. Eunom. orat. 6 u. 11; praef. catech. orat.

[11]) Orat. 26. 28; orat. ad conc. Constantinop.

[12]) Adv. haeres. II, 69; de Aëtianis III in indiculo et c. 76.

[13]) De incarnatione.

[14]) Contr. Arianos c. 2.

[15]) Homil. 3 in Rom. 1; in psalm. 115; hom. 24 in Joann.

[16]) Contr. Pelag. I; ep. 62; contr. Helvid. X, in Nahum c. 3, v. 13; contr. Luciferianos.

[17]) Offic. I, 13; de fide I, 5.

[18]) Confess. VIII, 2; contr. Julian. I, 4; II, 10; III, 2; V, 14; VI, 18. 20.

[19]) Contr. Eunom. assertio 11; contra Julianum IV.

[20]) In dem Dialog, Theophraſt betitelt.

ſolute Begreiflichkeit Gottes darthun wollte. Obwol er ſpäter dieſe Meinung zurücknahm, ſo blieb er doch bei der pſeudophiloſophiſchen Anſicht ſtehen, die jenem anmaßlichen Irrthume zu Grunde lag, indem er fortfuhr zu behaupten, daß das menſchliche Erkennen ſich bloß auf die Namen der Dinge beziehe; anfangs glaubte er im Namen oder Verſtandesbegriffe ſchon das ganze Weſen des Dinges geiſtig zu beſitzen, ſpäter ſchien es ihm, als ob man, weil nur die Namen feſthaltend, von den durch ſie ausgedrückten Dingen gar nichts wiſſe. Man könnte in dieſer Hinſicht in ihm bereits einen Vorläufer der extremſten Nominaliſten des Mittelalters erblicken. Auguſtinus darf nicht als unbedingter Gegner des Ariſtoteles genommen werden, ſchon deßhalb nicht, weil er die Dialektik überhaupt hoch ſchätzte [1]; in der Beſtimmung des Zeitbegriffes nahm er ſichtlich auf die peripatetiſche Anſicht Rückſicht, und das Mittelalter hielt ihn lange Zeit, freilich mit Unrecht, für den Überſetzer der Ariſtoteliſchen Schrift über die Kategorien.

Schon einzig das Anſehen Auguſtin's würde hingereicht haben, den mittelalterlichen Schulen das Studium der Ariſtoteliſchen Dialektik angelegentlichſt zu empfehlen. Man kannte Anfangs neben dem Pſeudo-Auguſtiniſchen Auszuge des Werkes über die Kategorien die Abriſſe des Caſſiodorus und Marcianus Capella über die Ariſtoteliſche Logik; ferner dasjenige, was in den zu jeder Zeit des Mittelalters vorhandenen Schriften des Cicero, Seneca (quaestiones naturales), Lucretius, Apulejus über die Ariſtoteliſche Philoſophie ſich fand; ſelbſt ein Auszug aus den phyſiſchen und metaphyſiſchen Schriften des Ariſtoteles wurde frühe gebraucht, und ſoll von Beda, nach Anderen aus einer noch älteren Zeit, von Caſſiodor oder Boëthius herrühren. Nach Haureau [2] kannten Beda und Alcuin von Ariſtoteles nur die Schrift de interpretatione (περι ἑρμηνειας) nebſt der Iſagoge von Porphyrius, beide in der Überſetzung des Boëthius; eine ſichere Spur der Kenntniß der Schrift über die

---

[1] Aristoteles vir excellentis ingenii, eloquio Platoni impar. Opp. (ed. Bassani 1807), tom. VII, p. 264. — Dialectica plurimum valet ad intelligentiam scripturae, tom. III, p. 52. — Dialectica usus est Christus, tom. XII, p. 506.

[2] De la philosophie scholastique. Par B. Haureau, Conservateur des Manuscrits à la Bibliothèque Nationale. Paris 1850, tom. I, S. 76 ff.

Kategorien wird erſt bei Heinrich von Auxerre gefunden, der ein Schüler Haymo's, in Fulda ſeine Bildung empfangen. Allmählich lernte man auch die übrigen logiſchen Schriften des Ariſtoteles kennen; eine vollſtändige Kenntniß derſelben hatte man im zwölften Jahrhunderte, wie dieß z. B. aus den im Metalogicus des Johann von Salisbury enthaltenen Analyſen Ariſtoteliſcher Schriften hervorgeht, unter welchen keine einzige aus den logiſchen fehlt, aber auch keine andere außer dieſen erwähnt wird. So lange man keine anderen Werke des griechiſchen Philoſophen, als die logiſchen kannte, wies man ihm keine andere Beſtimmung zu, als jene, Lehrmeiſter in der Dialektik zu ſein. Zu dieſem Zwecke beſchäftigte man ſich auch eifrig mit ihm: Hrabanus Maurus begann, der Erſte, die Iſagoge des Porphyrius und andere Stücke des Organon zu gloſſiren; um 935 commentirte Reginhard, Scholaſticus des Kloſters St. Burchard in Würzburg die Kategorien des Ariſtoteles, und Poppo erklärte um dieſelbe Zeit zu Fulda die Commentare des Boëthius; Notker Labeo († 1022) bearbeitete bereits eine deutſche Überſetzung der Ariſtoteliſchen Schriften de categoriis, de interpretatione, und der Commentare des Boëthius, Abbo von Fleury († 1004) verfaßte ein ſelbſtſtändiges Werk über die Schlüſſe, welchem viel Scharfſinn nachgerühmt wurde, Adalbero, Biſchof von Laon († 1030), ein Schüler Gerbert's, eine Abhandlung de modo recte argumentandi et praedicandi dialecticam.

Betrachtete man das Studium der Dialektik vorerſt als reine Denkübung, ſo tauchte allgemach auch die Frage nach dem inneren Zuſammenhange der Dialektik mit der Metaphyſik, und nach ihrer Bedeutung für die Behandlung theologiſcher Fragen auf. Gerbert, der Freund des Kaiſers Otto III., löſte ein von dieſem gelegentlich aufgeworfenes logiſches Bedenken dadurch, daß er die Frage auf das metaphyſiſche Gebiet hinüberlenkte. Der Kaiſer wollte wiſſen, wie es ſich dialektiſch rechtfertigen laſſe, daß Porphyrius ſage, das unterſcheidende Merkmal eines Subjectes, z. B. das Merkmal rationale, könne auch wieder ein anderes, und zwar verwandtes, näher und enger beſtimmendes Merkmal, z. B. ratione uti, erhalten, da doch der Prädicatsbegriff der weitere und umfaſſendere ſein ſoll. Dieß veranlaßte Gerbert zur Abfaſſung der Schrift: De rationali et ratione uti, in welcher er zur Löſung der beregten Schwierigkeit auf das Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit, Subſtanz und

Accidenz eingeht, um zu zeigen, daß ratione uti als actus mehr umfasse als der Begriff rationale, und als Accidenz ein Prädicat des Subjectes rationale sein könne; ferner weist er darauf hin, daß es neben den allgemeinen Urtheilen auch besondere gebe, in welchen das Prädicat nur in Beziehung auf das particulär genommene Subject der anfänglichere Begriff zu sein braucht; endlich ist überhaupt das Prädicat nicht allzeit größer, als das Subject, indem in den Definitionen der Umfang von Subject und Prädicat sich geradezu deckt. Mit dieser Schrift Gerbert's läßt sich Anselm's Dialog de Grammatico vergleichen, in welchem die Beziehungen des als Beispiel gewählten Eigenschaftsbegriffes Grammaticus zu den ontologischen Kategorien der Substanz, der Qualität und des Habens erörtert werden. In der sicheren Meisterschaft, mit welcher das Thema, nach allen Seiten gewendet, sich dialogisch abwickelt, ist der große Fortschritt zu erkennen, welchen die dialektische Kunst in Anselm über Gerbert's Zeit hinaus gemacht hat.

In demselben Jahrhunderte, in welchem Gerbert lebte, wurde Johann von Vendière, Abt von Gorz (bei Metz), durch die Lesung des Augustinischen Werkes de Trinitate veranlaßt, die Kategorien und die Isagoge vorzunehmen, um die Relationen zwischen den drei Personen der Gottheit besser verstehen zu lernen; er fand indeß, daß das Mysterium immerfort Mysterium bleibe, und stand ab, in theologischen Dingen von der Dialektik einen weiteren Gebrauch zu machen. Zu einer ausführlichen Besprechung des Verhältnisses der Dialektik zu den Lehren der Kirche gab zuerst der durch Berengar hervorgerufene Streit über die Abendmahlslehre Anlaß. Berengar bestritt aus dialektischen Gründen den Begriff der Wesensverwandlung; Lanfranc, der berühmte Prior von Bec und Vorgänger Anselm's, ist bemüht, die dialektischen Fehler Berengar's aufzudecken, erklärt aber zugleich, daß man, wo es sich um Geltung der heiligen Geheimnisse des Glaubens handle, zunächst nach der traditionellen Bezeugung der Lehre, und nicht nach dialektischen Gründen zu fragen habe. Berengar meinte, in der Aussage: „Brot und Wein seien nach der Consecration Fleisch und Blut Christi", erscheinen Fleisch und Blut als Prädicate von Subjecten, die nicht vorhanden wären; da dieß widersinnig sei, so müsse man Brot und Wein als bleibende, auch nach der Consecration vorhandene Subjecte setzen. Lanfranc entgegnet, daß nach kirchlicher Auffassung die Subjecte

nicht verſchwinden, ſondern verwandelt werden, mithin die Bemängelung prädicatloſer Subjecte keinen Sinn habe; nächſtdem rügt er auch einen logiſchen Fehler, den Berengar in der Aufſtellung ſeines Oberſatzes ſich zu Schulden kommen ließ, indem er ihn, ſtatt allgemein verneinend (nullus), nur particulär verneinend (non omnis) gefaßt und hiedurch eine Schlußfolgerung durch Subſumtion eines Unterſatzes unmöglich gemacht habe. Berengar gab ſich damit nicht zufrieden; er entgegnete in einer zweiten Schrift, daß er zwar die Auctoritäten nicht verachte (wie er denn in der That ſich bemüht hatte, mehrere Äußerungen der Väter zu ſeinen Gunſten auszulegen), aber es ſei etwas unvergleichlich Höheres, bei Erforſchung der Wahrheit ſich auf Gründe der Vernunft zu ſtützen, Chriſtus ſelbſt habe ſich der Dialektik gegen ſeine Widerſacher bedient, zur Dialektik ſeine Zuflucht nehmen, heiße zur Vernunft Zuflucht nehmen, und wer dieß verſchmähe, verläugne ſeine Menſchenwürde, indem der Menſch durch ſeine Vernunft gottähnlich ſei u. ſ. w. In dieſer Richtung des Denkens fand Berengar einen Nachfolger in Abälard, welcher gleichfalls die wiſſenſchaftliche Überzeugung zur Vorbedingung des Glaubens an die vorgelegte Wahrheit machte, nicht aus feindſeliger Abſicht gegen die kirchliche Lehre, ſondern aus Unklarheit über Natur und Gränzen des Wiſſens und ungemeſſener Schätzung dialektiſcher Gewandtheit [1]). Daß dieſe mit der ſpeculativen Tiefe in keinem nothwendigen Bunde ſtehe, beweiſen augenſcheinlich die ſachlichen Irrungen Abälard's; in ſeinen Anſichten über das Verhältniß des vorchriſtlichen Heidenthums zum Chriſtenthume, über die Trinität, über das Böſe und die Sünde zeigt ſich unverkennbar die Tendenz zu einer rationaliſtiſchen Verflachung des poſitiv Gegebenen, während andererſeits ihm ſelbſt die Überzeugung ſich aufdrängte, daß es im Gebiete der Theologie Gegenſtände gebe, auf welche die Ariſtoteliſchen Kategorien ſchlechterdings nicht anwendbar ſeien. Übrigens ſchöpfte er den ſpeculativen Gehalt ſeiner theologiſchen Lehren größten-

[1]) Er ſelbſt fühlte in ſeinen ſpäteren Tagen die Eitelkeit dieſer Kunſt, deren Übung ihm ſo viele Leiden gebracht: — — haec me mundo odiosum reddidit. Quoniam dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae documentis praetuli, his armis alia commutavi, et tropacis bellorum conflictus praetuli disputationum. Proinde diversas disputando perambulans provincias ubicunque hujus artis vigere studium audieram, peripateticorum aemulator factus sum etc. Abaelard. Opp., tom. I, p. 4.

theils aus Plato, welchem ſich in demſelben Jahrhunderte Mehrere zugewendet hatten, von dem Bedürfniß geleitet, den philoſophiſchen Geſichtskreis über das Gebiet der Logik hinaus zu erweitern und eine philoſophiſche Weltlehre zu gewinnen, wofür ſich zunächſt der lateiniſche Commentar des Chalcidius über den Platoniſchen Timäus darbot, nebſt dem, was man aus Auguſtinus, Cicero, Macrobius, Apulejus über Plato wußte [1]). Adelard von Bath machte in einer geiſtreichen Allegorie (de eodem et diverso) den Verſuch, Platoniſche Phyſik mit Ariſtoteliſcher Dialektik zu vermitteln; Bernhard von Chartres, der ſich den Ruhm erwarb, der vollkommenſte Platoniker ſeiner Zeit zu ſein, nahm in ſeine Kosmographie, die halb Gedicht, halb gelehrte Unterſuchung, gleichfalls in allegoriſcher Weiſe gehalten iſt, bereits auch die Lehre von der Weltſeele und Präexiſtenz der Geiſter auf; durch allegoriſche Interpretation las er faſt alle ſeine philoſophiſchen Anſichten aus Virgil's Äneis heraus, in der auch Abälard, der gleichfalls den heiligen Geiſt mit der Platoniſchen Weltſeele verſchmolz, die chriſtliche Trinitätslehre angedeutet fand. Wilhelm von Conches gieng etwas vorſichtiger zu Werke, und ſuchte ſeinen Platonismus mit der kirchlichen Lehre in Einklang zu ſetzen; gleichwol traf ihn gerechter Tadel von Wilhelm von St. Thierry, dem Gegner Abälard's. Daß der Platonismus nicht nothwendig zu glaubensgefährlichen Ausſchreitungen führe, zeigte ſich an zwei anderen Männern: auch Walter von Mortagne war ein Platoniker, aber auch einer der Erſten, der wider Abälard's Lehre Bedenken trug; Gilbert de la Porrée ſuchte durch eine pſychologiſch tiefere Faſſung des Glaubens dem Anſtoße auszuweichen, den Abälard gegeben hatte. Etwas ſpäter ſank der Enthuſiasmus für Plato; Johann von Salisbury erklärt ihn zwar für den Erſten unter den Philoſophen, deſſen Lehren, wie ſie aus den kirchlichen Vätern bekannt ſind, eine überraſchende Verwandtſchaft mit dem Chriſtenthume hätten, glaubt aber in Allem, was die Logik und

[1]) Haureau (de la philosophie scholastique, tom. I, p. 77) beſtreitet die von anderen Gelehrten (Histoire literaire de la France, V, p. 657; Heeren, Geſch. der klaſſ. Lit. I, 202 u. 204; Gräße, Lit. Geſch. I, 504) gegebene Nachricht, daß bereits Manno, Lehrer an der schola palatina unter Karl dem Kahlen, Plato's Timäus, Republik und de legibus überſetzt habe. Den erwähnten Gelehrten zufolge hätte Manno auch des Ariſtoteles Ethik und die Schrift de coelo überſetzt.

die damit zuſammenhängende Lehre von den Allgemeinbegriffen betrifft, mit Ariſtoteles gehen zu müſſen; überhaupt aber drängt ſich ihm aus ſeiner Bekanntſchaft mit den ſo vielfältig getheilten Meinungen der Philoſophen die Anſicht auf, daß man der Philoſophie nicht allzuſehr vertrauen könne, und eine vollkommene Gewißheit für die geſchaffene Vernunft nicht erreichbar ſei. Der geiſtvolle Alanus von Ryſſel ſtellt das Wiſſen an ſich höher als den Glauben; aber der Inhalt des Glaubens laſſe ſich nicht zum vollkommenen Wiſſen erheben und ſoll es auch nicht, weil der Glaube ſonſt kein Verdienſt hätte. Das Höchſte, was die Wiſſenſchaft leiſten könne, iſt, den Glauben mit ſo wahrſcheinlichen Gründen zu ſtützen, daß ein durchdringender Geiſt denſelben kaum zu widerſtehen vermöge. Der heilige Bernhard macht das richtige Erkennen in religiöſen Dingen von göttlicher Erleuchtung und gottſeligem Wandel abhängig; unter Vorausſetzung dieſer doppelten, von Seite Gottes und des Menſchen geſetzten Bedingung gelangt der Menſch von der Wahrſcheinlichkeit des Dafürhaltens, welches ſich auf zeitliche Erfahrung ſtützt, zur unmittelbaren Gewißheit des Glaubens, deſſen Wahrheiten durch die chriſtliche Heilspredigt vermittelt werden müſſen; auf Grund dieſes Glaubens mag ſich der Menſch, durch innerliche Erleuchtung gehoben, betrachtend zu jener tieferen Einſicht erheben, die das im Glauben Vorempfundene, aber noch nicht ganz Enthüllte aufdeckt und beleuchtet [1]). Hugo von St. Victor geſteht zu, daß die Heiden Gott nicht nur als Schöpfer erkennen, ſondern auch etwelche Einſicht in das dreieinige Weſen deſſelben erlangen konnten, aber nicht ohne göttliche Gnade, ohne welche die Vernunft überhaupt gar nicht wirkſam ſein könnte; denn die Gnade iſt ein donum concreatum der menſchlichen Natur. Die heidniſchen Philoſophen hatten die Aufgabe zu zeigen, wie weit die menſchliche Vernunft ohne eine Gnadenmittheilung neuer und höherer Art gelangen könne. In Rückſicht auf das Verhältniß des Wiſſens zum Glauben hat man viererlei zu unterſcheiden: das Vernunftnothwendige, Vernunftgemäße, Übervernünftige, Vernunftwidrige; das Widervernünftige iſt unglaublich, das Vernunftnothwendige leuchtet ohne Glauben ein, mithin hat es der Glaube nur mit den beiden mittleren Arten des Unterſchiedenen zu thun. Das Vernunftgemäße iſt

[1]) De consideratione, V, 3.

der Vernunft wahrſcheinlich, und der daran geforderte Glaube findet demnach eine Unterſtützung in einem poſitiven Zeugniſſe der Vernunft; für das Übervernünftige hat die Vernunft bloß das negative Zeugniß der widerſpruchloſen Möglichkeit und wird zu deſſen verehrungsvoller Annahme durch poſitive göttliche Beglaubigung bewogen. Die drei von Hugo unterſchiedenen Grade der Erkenntniß ſcheiden ſich in der Analyſe Richard's von St. Victor in ſechs Stufen: 1. Das Erkennen in imaginatione et secundum imaginationem; 2. in imaginatione secundum rationem; 3. in ratione secundum imaginationem; 4. in ratione secundum rationem; 5. supra sed non praeter rationem; 6. supra et sicut videtur praeter rationem [1]).

Abälard hatte für die Begründung ſeiner Stellung zum Glauben das Bibelwort zum Anhalspuncte genommen: Qui credit cito, levis est corde et minorabitur cito (Sirach 19, 4). Dagegen war bereits in den durch Berengar erregten Streitigkeiten auf den Auguſtiniſchen Standpunct, als den einzig haltbaren, verwieſen worden mit Berufung auf den Ausſpruch des Propheten: Nisi credideritis, non intelligetis (Iſai 7, 9) [2]). Die Aufgabe der denkenden Vernunft geſtaltete ſich hier zunächſt zu einer apologetiſchen, beſtehend in der Zurückweiſung irriger und roher Auffaſſungen des Myſteriums von Seite der dialektiſchen Gegner, weiters übergehend zu analogiſchen Erläuterungen deſſen, was in der Ordnung der Gnade ſtatt hat, aus Vorgängen in der Ordnung der Natur, und endlich abſchließend in der Ermittelung der tieferen Beziehungen des Myſteriums zum harmoniſchen Ganzen der kirchlich überlieferten Lehre. So verfährt Guitmund, ein Schüler Lanfranc's (und ſpäter Erzbiſchof von Averſa) in ſeiner Schrift gegen Berengar. Er verlangt, Berengar wolle ihm nur ſo viel zugeben, als Plato zugiebt, wenn er ſagt: Rerum naturam esse id quod Deus vult; damit ſei die Möglichkeit der Transmution (Transſubſtantiation) bereits erhärtet. Auch der menſchliche Leib verwandelt Speiſe und Trank in Fleiſch und Blut; um wie viel mehr muß dieß der verherrlichte Leib Chriſti vermögen. Die Conſecration vieler Hoſtien iſt keine numeriſche Vervielfältigung des Leibes Chriſti; auch die menſchliche Stimme iſt nur Eine, obſchon ſie zu gleicher Zeit von Vielen ver-

[1]) Benjamin Minor sive de contemplatione, I, 9.

[2]) Augustin. ep. 120.

nommen werde; wie die den Leib belebende Seele in allen Gliedern desſelben als die Eine, ungetheilte exiſtirt, eben ſo und um ſo viel mehr iſt Chriſtus, das Leben der Kirche, Einer, der ſich in ſeinem lebenſpendenden Fleiſche den vielen Gliedern der Kirche mittheilt. Der Glaube an das Sacrament ſoll unſer inneres Auge öffnen und bewirken, daß wir unſeren Sinn vom Sichtbaren und Vergänglichen zu dem in Folge der Sünde uns unſichtbar gewordenen Reiche der Verklärung erheben; wenn das Sacrament den Flammen übergeben wird, ſo wird die myſtiſche Subſtanz von denſelben nicht verzehrt, ſondern im reinſten der Elemente von ſeinen irdiſchen Accidenzen ſich loslöſend, ſtrebt ſie himmelwärts u. ſ. w. Wir begegnen hier einer ideellen, zum Theil höchſt ſinnigen Auffaſſung, die ſich neben der an Worte und Begriffe anklammernden Auffaſſung Berengar's nur zu ihrem Vortheile ausnehmen kann [1]). Beſchränkt ſich Guitmund's Erörterung hauptſächlich auf eine richtige Erklärung und würdige Auffaſſung der beſtrittenen Wahrheit, ſo hatte bereits früher Gerbert demſelben Gegenſtande einen mehr ſpeculativen Gehalt abzugewinnen geſtrebt. Auch Gerbert beſteht darauf, das Myſterium ohne frivole Deutelei nach ſeinem ganzen ſchweren Gehalte ſo zu nehmen, wie es von der Kirche gefordert wird. Das Vermögen der Leiblichkeit Chriſti, unter Bewahrung derſelben Natur mehrere Formen anzunehmen, giebt den Schlüſſel zur Vereinbarung der verſchiedenen Väterſtellen, die bald von einem zweifachen, bald von einem dreifachen Leibe Chriſti ſprechen, und erklärt, wie Hrabanus Maurus und Ratramnus Gegner des Paſchaſius ſein konnten, der die Identität des euchariſtiſchen Leibes Chriſti mit dem aus der Jungfrau gebornen behauptete. Man dürfe jedoch nicht vergeſſen, daß Gattungen und Arten nicht menſchliches Machwerk, ſondern als ſolche von Gott ſelbſt in die Natur gelegt ſind, und deßhalb nur gefunden, nicht erfunden werden können. Auf eine ſolche, von Gott ſelbſt grundgelegte Ordnung im Sein läßt ſich nun auch die dreifache Form des Leibes Chriſti zurück-

---

[1]) Namentlich zog Berengar auch den Begriff der generatio herbei; nach der Auffaſſung ſeiner Gegner werde aus Brot und Wein Fleiſch und Blut erzeugt; wie könne doch Chriſti Leib noch einmal erzeugt werden? Er ſah nicht, daß die verklärte Leiblichkeit Chriſti in dem Myſterium der Wandlung ſich durchaus nicht paſſiv, ſondern einzig nur activ verhalte.

führen. Es giebt nämlich eine reelle Triplicität, die in der Arithmetik (je zwei Größen und ihr Mittelglied), in der Logik (Subject, Prädicat, Bindeglied), in der Natur (Feuer und Erde, welche Waſſer und Luft als Mittleres in ſich ſchließen) zu treffen iſt und mehrfach auch in der heiligen Schrift angedeutet wird. In Beziehung auf den Leib Chriſti wiederholt ſich dieſe Triplicität in den Unterſchieden des aus Maria gebornen, des euchariſtiſchen und des myſtiſchen Leibes Chriſti, in deren jedem Chriſtus in Wahrheit, ganz, als Menſch und Gott gegenwärtig iſt, aber in jedem in anderer Form ſich darſtellt, nach folgendem Schema:

Christus	— inconsumtibilis	— invescibilis	— dat ab ipso
Eucharistiam	— sumendam	— vescendam	— datam ex ipso
Ecclesia	— sumens	— vescens	— accipit corpus ejus.

Gerbert behauptet in dieſer Erörterung die objective Realität der Art- und Gattungsbegriffe, und ſucht in ihnen die rationellen Stützpuncte zur tieferen Auffaſſung des Myſteriums. In ſeiner Schrift de rationali et ratione uti geht er noch weiter, und ſchreibt den Univerſalien eine von den Sinnendingen unabhängige Realität zu, welche er nach Platoniſcher Weiſe in die himmliſche Intellectualwelt verlegt. Er hatte in dieſer Anſicht Vorgänger und Nachfolger; ſie hatte das Anſehen Auguſtin's für ſich, welcher in der nach den Anforderungen des chriſtlichen Gottesbegriffes umgeſtalteten Ideenlehre Plato's die ſpeculative Hinterlage zur tieferen Faſſung der chriſtlichen Fundamentalwahrheiten gefunden hatte. Andere dagegen behaupteten mit Ariſtoteles, daß die Allgemeinbegriffe nur in den individuellen Dingen ihre Wirklichkeit hätten; und wieder Andere, deren Anſicht ſich auf den Stoiker Zeno (oder noch weiter zurück auf den Megariker Stilpo) zurückführen läßt, hielten die Univerſalien für bloße Abſtractionen des menſchlichen Verſtandes. Für die mittelalterliche Philoſophie war dieſe Frage zunächſt durch eine Stelle in der Vorrede zu der damals eifrig ſtudirten Iſagoge des Porphyrius angeregt worden; Porphyrius ließ ſie unentſchieden, als nicht zur Sache gehörig, Boëthius bejahte die Realität im Ariſtoteliſchen Sinne und verwarf ſie im Platoniſchen. Es kam nun darauf an, ob man dem Boëthius oder dem heiligen Auguſtinus folgen oder die noch übrige dritte, von Porphyrius gleichfalls als möglich angedeutete nominaliſtiſche Löſungsart verſuchen wollte; obſchon nun die Auguſtiniſche

Anſicht das Übergewicht behauptete, ſo wurden dennoch von den Scholaſtikern alle drei möglichen Behauptungen in vielfältigen Modificationen aufgeſtellt. Wollen wir von Scotus Erigena abſehen, deſſen Syſtem de divisione naturarum in einen ſpeculativen Pantheismus auslief, ſo bietet ſich uns als der erſte durchgebildete Realiſt Anſelm von Canterbury dar. Zur Verſtändigung über den Realismus Anſelm's iſt auf den Begriff des Wahren einzugehen, wie ihn Anſelm in dem Dialog de veritate entwickelt und in ſeinen übrigen Schriften weiterführt. Zunächſt verſteht man unter Wahrheit die Übereinſtimmung einer Ausſage mit einem wirklichen Sachverhalte. Der Sachverhalt iſt Grund des Vorhandenſeins einer wahren Ausſage; die Wahrheit derſelben kann aber nur in ihr ſelber liegen, das Wahrſein muß ihr ſelber eigen ſein. Es eignet ihr inſofern, als ſie ihre Beſtimmung erfüllt, die Dinge ſo zu bezeichnen, wie dieſelben wirklich ſind; erfüllt ſie dieſe Beſtimmung, ſo iſt ſie eine rechte Rede, d. i. eine Rede, wie ſie ſein ſoll. Demnach fällt Wahrheit mit Rechtheit (rectitudo) zuſammen. Dieſe Wahrheit oder Rechtheit kann nun von Worten und Dingen, von Gedanken und Handlungen ausgeſagt werden, iſt aber in allen Fällen etwas, was nicht in die Sinne fällt, ſondern geiſtig aufgefaßt wird (der ideelle Charakter der betreffenden Sache). Daß ſich der Nominalismus, aufgehend in der ſinnlichen Anſchauung, nicht zum Gedanken dieſer ideellen Beſtimmtheit zu erheben vermag — bemerkt Anſelm in ſeiner Schrift wider Roscellin — iſt ſein Grundfehler, der ihn im Voraus unfähig macht, in irgend eine Frage der religiöſen Wahrheit tiefer einzudringen. Die Wahrheit oder Rechtheit des Dinges, d. i. dasjenige, was das Ding ſein ſoll, iſt etwas Beharrliches und Unveränderliches, während die Dinge veränderlich und wandelbar ſind; ſie iſt aufgehoben in einem höchſten Wahren, durch welches alles Wahre wahr iſt, ohne daß es das Wahrſein ſelber wieder anderswoher empfangen hätte. Dieſes höchſte Wahre iſt demnach die Wahrheit und Rechtheit ſelber, in welcher Sein und Sollen abſolut coincidirt = Gott. Es giebt nur Eine Wahrheit, nämlich jenes höchſt Wahre, wodurch alles Andere wahr iſt, jener unveränderliche Maaßſtab aller durch es geregelten, d. i. nach ihrem Sollen beſtimmten Dinge, Gedanken, Worte und Handlungen. Man ſpricht nur in dem Sinne von mehreren Wahrheiten, in welchem man von einer Zeit dieſer oder jener Sache ſpricht,

während doch die Zeit nicht in den Dingen, ſondern die Dinge in der Zeit exiſtiren. Jene Eine höchſte Wahrheit iſt die abſolute Realität, ja gewiſſermaaßen das einzig wahre Sein; denn jenes andere Sein der Dinge, welches im beſtändigen Übergange aus dem Nichtſein in's Sein, aus dem Sein in's Nichtſein begriffen iſt, nicht einen einzigen Augenblick lang ſeine Gegenwart feſthalten kann und immerfort eines Anderen bedarf, um in ſeinem Schwanken zwiſchen Vergangenheit und Zukunft erhalten zu werden, kann man kaum ein Sein, man muß es vielmehr ein fere non esse, vix esse nennen. Je reicher und voller ein Sein iſt, um ſo mehr iſt es auch; das Lebendige iſt ein reelleres Sein als das Unlebendige, das Empfindende ein reelleres Sein als das Empfindungsloſe, das denkfähige Sein reeller als das vernunftloſe. Die abſolute Realität iſt demzufolge weſentlich Geiſt, und die Eine Wahrheit der Dinge exiſtirt im Denken dieſes wunderbar Einzigen Geiſtes, der in Kraft ſeines Aus-ſich- und Durch-ſich-ſeins im Verhältniſſe zu Anderem weder ein Allgemeines noch ein Einzelnes, d. h. weder das Weſen eines Anderen noch ein Weſen neben anderen Weſen iſt. Wie es nur Eine gottgedachte Wahrheit der Dinge giebt, ſo auch nur Einen Gedanken, in welchem er ſie denkt, oder was daſſelbe iſt, nur Ein innerlichſtes Wort, in welchem er ſie ausſpricht; denn die Intelligenz des Abſoluten kann nur das Abſolute ſein, mithin muß das Wort mit dem Abſoluten Ein Geiſt, Ein Weſen ſein. Das Wort kann aber nicht bloß die ſchöpferiſche Information der geſchaffenen Dinge ſein; denn ſo wahr Gott Geiſt iſt, muß er auch abgeſehen vom Schöpfungsgedanken als denkend = ſprechend gedacht werden, weil dem Geiſte das Sich-ſelber-denken weſentlich eigen iſt; um ſo mehr muß Gott, der nicht bloß intelligent, wie die geſchaffenen Geiſter, ſondern die Intelligenz ſelber iſt, ſich ewig im Worte zum Objecte ſeines Denkens machen. Das Wort, in welchem Gott ſein Weſen ausſpricht, iſt Eins mit dem Worte, in welchem er den Schöpfungsgedanken ausſpricht; denn mit welchem anderen Worte, als ſeinem, ſollte er den Schöpfungsgedanken ausſprechen? Dieſer kann durch kein geſchöpfliches Wort ausgeſprochen werden, weil er urbildlich, jedes geſchöpfliche Wort aber abbildlich, mithin nicht ſchöpferiſch iſt. Somit ergiebt ſich ſchließlich, daß die Wahrheit der Dinge aus dem göttlichen Worte ſei; der ſpeculative Realismus hat ſeinen letzten Halt in der chriſtlichen Logoslehre.

Es ist von Interesse, den Consequenzen dieses Realismus in der speculativen Auffassung der einzelnen Dogmen nachzugehen, und zwar zunächst einmal in Bezug auf das immanente Leben Gottes. Hier ist die Grundbestimmung maaßgebend, daß Gott Geist, und zwar der absolute Geist ist. Dem Geiste als solchem kommt das meminisse, intelligere und amare zu, und dieser Ternar der Functionen bietet die Anhaltspuncte, um sich das dreieinige Wesen Gottes vorstellig zu machen; memoria bedeutet die unmittelbare, intelligentia die objectivirte Selbstbewußtheit des göttlichen Geistes, amor die Wechselbeziehungen zwischen den realen Subsistenzen des unmittelbaren und des vergegenständlichten Selbstgedankens Gottes. Daß die Selbstobjectivirung eine reale ist, erklärt sich aus der Coincidenz von Denken und Sein im absoluten Geiste; sie kann aber keine sachliche Verdoppelung des göttlichen Wesens sein, weil sie ein immanenter Vorgang im Wesen des Einen absoluten Geistes ist, der eben nur seine einzige Selbstheit zum Gegenstande seiner Thätigkeit hat. Das Nachdenken über den Selbstbewußtseinsact des absoluten Geistes drängt mit Nothwendigkeit auf eine Pluralität hin; aber es läßt sich kein adäquater Ausdruck dafür finden, es hat hier eine ineffabilis pluralitas statt. Gegen Roscellin, dessen Nominalismus auf eine tritheistische Auffassung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre führte, begnügt sich Anselm mit der Bemerkung, daß in Gott Genus und Individuum coincidire, der Begriff der Individualität hingegen mit dem der Persönlichkeit nicht an sich, sondern nur in der creatürlichen Existenz coincidire. Ächt im Geiste des Anselm'schen Realismus ist der Beweis gehalten, in welchem gezeigt wird, daß nur Ein Gott sein könne. Gott ist seinem Begriffe nach das höchste Wesen; wären mehrere Götter oder höchste Wesen, so hätten sie mit einander gemein, höchste zu sein; gerade dieses Eine aber, was sie gemein hätten, drückt den Begriff des Göttlichen aus; also ist Gott nothwendig nur Einer. Die numerische Mehrheit in Gott kann demnach nur in einer Mehrheit des inneren Verhaltens Gottes zu sich selbst bestehen.

Das Gespräch über den Freiheitsbegriff wird von Anselm selber als eine Fortsetzung der im Dialogus de veritate angestellten Untersuchung über den Begriff des Rechten (rectitudo) erklärt. Die Freiheit besteht in dem Vermögen recht zu thun; das Vermögen hiezu liegt in Vernunft und Wille. Das Wollen des Rechten steht

in des Menſchen eigenſter Gewalt, Gott ſelbſt kann ihn davon nicht abbringen; hat ſich aber der Wille freiwillig in die Knechtſchaft begeben, ſo kann ihn nur Gott wieder gerecht machen. In Hinſicht auf den verſchiedenartigen Beſitz dieſes Vermögens wiederholt ſich in der geiſtigen Welt wieder in beſonderer Richtung auf das ethiſch Gute dieſelbe Stufenfolge, die im geſammten Sein mit Rückſicht auf die wachſende Fülle des Seins ſtatt hat. In Gott iſt die unerſchaffene und unempfangene Freiheit; die Engel und Seligen beſitzen eine geſchaffene, nunmehr unverlierbare Freiheit, die Menſchen auf Erden beſitzen eine geſchaffene, verlierbare, aber in der Zeit noch wiederherſtellbare Freiheit, die gefallenen Engel und verworfenen Menſchen haben ſie für immer verloren. Wie der geſchaffene Wille als Potenz, ſo iſt auch der Übergang der Potenz in die Actualität eine göttliche Wirkung; die Creatur hat den Willen und das Wollen von Gott. Das Wollen iſt naturnothwendig auf das Wohlſein gerichtet; zur Regelung dieſes Wollens empfängt die vernünftige Creatur noch ein anderes Wollen von Gott, welches auf das Seinſollende gerichtet iſt. Das erſtere Wollen iſt an ſich weder gut noch böſe; erſt im Verhältniſſe zu dem, was ſein ſoll, erſcheint es als gut oder böſe. Der Wille iſt gut, wenn er das Geſollte leiſtet; der Mangel dieſer Rechtheit macht ihn böſe. Das Böſe beſteht rein nur in dieſem Mangel, iſt alſo weſentlich ein Nichtſein deſſen, was ſein ſoll, ein Nichts, und der Wille inſofern böſe, als er mit dieſem Nichts behaftet iſt. Von dieſer Behaftung abgeſehen iſt der actuelle Wille des Sündigenden ein guter Wille, da er auf Wohlſein, alſo auf etwas Gutes gerichtet iſt, mag es nun ein geiſtiges Gut, das Gottgleichſein, oder ein ſinnliches Gut ſein, deſſen Begehren am Thiere ganz natürlich gefunden wird. Demgemäß können nicht nur die Kräfte, ſondern auch die Regungen des böſen Willens von Gott ſein, und müſſen es, weil der Wille nicht ohne göttliche Wirkung aus der Potenzialität in die Qualität tritt. Daher der Ausſpruch Anſelm's, der zugleich die Urſächlichkeit des göttlichen Vorauswiſſens auch in Hinſicht auf das Böſe erklärt und ſittlich rechtfertiget: In bonis facit Deus, quod sunt et quod bona sunt; in malis vero facit quod sunt sed non quod mala sunt.

Stellt ſich hierin der Realismus Anſelm's auf das unmittelbarſte hervor, ſo erſcheint er in mehr vermittelter Weiſe in der Lehre

von der Erbſünde und Erlöſung. Er bemerkt zwar ausdrücklich, daß der Nominaliſt unfähig ſei, die Menſchwerdung Gottes zu verſtehen, indem er nicht begreift, daß der Menſch in Chriſtus nicht als Perſon, ſondern als Natur (Weſen) verſtanden werden ſoll. Indeß geht Anſelm nicht ſo weit, eine von den menſchlichen Individuen unabhängig beſtehende Natur der Menſchheit zu behaupten, ſondern ſpricht ſich dafür aus, daß ſie nur in den Perſonen ihr Daſein habe, und durch Fortpflanzung von Perſon an Perſon überliefert werde. Es iſt demnach die durch Zeugung begründete Geſchlechts- und Familieneinheit der Menſchheit, welche die Fortpflanzung der Erbſchuld und die Möglichkeit einer ſtellvertretenden Genugthuung erklärt. In der Leiſtung dieſer fällt aber der entſcheidende Nachdruck wieder mit überſchwenglichem Gewichte auf die Gottheit des Erlöſers, auf das in Kraft ſeiner göttlichen Würde, ſo zu ſagen, überunendliche Verdienſt ſeines Todes, wodurch ſelbſt eine unendliche Schuld überwogen werden muß.

Ein Jahr vor Anſelm's Tode (1109) ſtiftete Wilhelm von Champeaux in Paris die berühmte Schule von St. Victor. Der hohen ſpeculativen Gabe Anſelm's entbehrend, wollte er den Realismus als ſelbſtſtändige philoſophiſche Disciplin, als Syſtem der wahren Dialektik begründen; indem er aber, ausſchließlich dialektiſchen Unterſuchungen zugewendet, von der ideellen Hinterlage des Realismus in der chriſtlichen Gotteslehre ganz abſah, verlor er jeden rectificirenden Halt, und verfiel in maaßloſe Ausſchreitungen, die das Gegenſtück zu den extremen Behauptungen Roscellin's waren. Roscellin bewies die Weſenloſigkeit und Bedeutungsloſigkeit der Allgemeinbegriffe durch Sophismen, welche zeigen ſollten, daß jedes Individuum, als Glied oder Theil eines reell beſtehenden Ganzen genommen, ſein eigener Theil ſein müßte. Und in der That, Wilhelm that das Seine, um dieſen Vorwurf wahr zu machen. Denn er behauptete, daß jeder Allgemeinbegriff als ganzes Ding in jedem Individuum, welches unter ihm befaßt werde, weſentlich ſei, und daß die Individuen derſelben Art durch nichts Anderes als durch die Menge ihrer Accidenzen unterſchieden ſeien. Die Übertreibungen des Realismus ſollen auf die anſtößigſten Behauptungen geführt haben; man opferte den Univerſalien die Realität der Einzeldinge, behauptete die Ewigkeit der ſubſtanziirten Allgemeinbegriffe neben Gott, beſchränkte die Schöpfung auf Hervorbringung des erſcheinenden

Einzelnen aus den ewigen allgemeinen Wesenheiten durch Veranstaltung einer verworrenen Wechseldurchdringung dieser allgemeinen Wesenheiten in den einzelnen Dingen. Indeß scheinen diese Irrthümer entweder wegen der unklaren, wenig verständlichen Ausdrucksweise, oder weil sie von keinen bedeutenden Persönlichkeiten verfochten wurden, weniger beachtet worden zu sein, als Roscellin's Irrungen, der sich durch Übertragung seines Nominalismus auf die Theologie eine Anklage wegen Tritheismus zuzog und vor dem Concil zu Soissons 1092 Widerruf leisten mußte. Im Ganzen blieb die realistische Ansicht die bevorzugte; nur war man in verschiedener Weise bemüht, sie auf ihr richtiges Maaß zurückzuführen. Abälard suchte zwischen Nominalismus und Realismus durch eine mittlere Ansicht zu vermitteln; er bestreitet sowol Roscellin's Ansicht, daß das Individuum vor dem Allgemeinen sei, wie die entgegengesetzte der Realisten, und lehrte demgemäß die Existenz der Universalia in re.

Der Realismus Wilhelm's von Champeaux hatte dadurch eine so auffällige Anstößigkeit, daß in ihm die Begriffe der Substanzialität, Allgemeinheit und Wesentlichkeit schlechthin zusammengeworfen waren. Die speculativen Platoniker hielten diese Begriffe auseinander und erzeugten hiedurch neue Modificationen des Realismus, die jedoch von dem christlich-theologischen Realismus eines Anselmus und Augustinus theilweise nur zu sehr abwichen. Bernhard von Chartres verlegte das Universale ante rem in die göttliche Idee, d. i. in Gott selbst [1]), und läßt die Gattungen, Arten und Indivi-

[1]) In der Einleitung zu den Oeuvres inedits d'Abelard S. 127 theilt Cousin eine poetische Schilderung der göttlichen Idealwelt aus Bernard's Megacosmus et Microcosmus mit, welche hier eine Stelle finden möge: „Der νοῦς ist der Verstand des höchsten Gottes, hocherhaben über allen Dingen; er geht wesenhaft aus der Gottheit hervor, und in dieser aus Gott emanirten Natur sind die Urbilder, das Leben aller Dinge, die ewigen Begriffe, die intelligible Welt, die vorausbestimmte Erkenntniß der Dinge enthalten. Da erscheinen, wie im reinsten Spiegel, die Dinge nach ihrer eigentlichsten, von Gott gedachten Gestalt und Bestimmung; hier ist nach Gattung, Art und in concreter Individualität Alles dargestellt, was weiter der Materie, der Welt, den Elementen eingezeugt werden soll; hier hat der Finger des höchsten Ordners die Reihenfolge der Zeiten, die Ordnung der Jahrhunderte und ihre verhängnißvolle Verkettung vorgezeichnet; hier sind die Thränen des

duen durch Hineinbildung der den göttlichen Ideen entsprechenden Formen in die ewige Materie entstehen; die Individuen sind die vergänglichen Accidenzen der Universalien in re, d. i. der in Kraft der bildenden Weltseele substanziirten Allgemeinbegriffe. Walter von Mortagne verstand unter dem universale in re, welches er im Gegensatze zum universale ante rem festhalten zu wollen schien, die allgemeine, unbestimmte Substanz, insofern sie fortschreitend zu Gattung, Art, Individuum fortbestimmt erscheint; die allgemeine Substanz sei das in sich ununterscheidbare Subject aller Bildungen. Daher die Benennung Non-Indifferentisten der Vertreter dieser Modification des Realismus. Adelard von Bath vereiniget beide Formeln, die Aristotelische und die Platonische, deren jede in ihrer Weise berechtiget sei; sinnlich und greifbar existiren die genera, species und individua wirklich nur in re, übersinnlich aber existiren sie in Gottes Verstande ante rem. Eine den Non-Indifferentisten ähnliche Ansicht entwickelte Gilbert de la Porrée, der als durchgebildetster Dialektiker einen größeren Namen errang, als die übrigen, aber zugleich auch eine kirchliche Rüge sich zuzog, indem er in der dialektischen Behandlung der Trinitätslehre in ein dem nominalistischen Irrthum Roscellin's entgegengesetztes realistisches Extrem verfiel. Er unterscheidet viererlei Formen (forma = for[is] ma[nens], d. i. das über der individuellen Erscheinung hinausliegende Wesen): Die erste Form ist die göttliche Essenz selber; die zweite Form gehört den vier Elementen, welche er die wahren Substanzen oder Ideen nennt, weil sie nicht mit der Materie sich vereinigen, daher sie auch von den elementaren Erscheinungsformen des Sinnlichen, dem Feurigen, Flüssigen u. s. w. unterschieden werden müssen; drittens bedeutet Form die Essenz aller subsistenten Dinge, und viertens die figura propria der sinnlichen Einzelerscheinungen. Nur die Formen der ersten und zweiten Art sind wahre Formen; die Formen der zweiten Art sind die Urbilder der elementaren Erscheinungsformen der sinnlichen Einzeldinge, und diese erscheinenden Formen

---

Armen, das Glück der Könige, der Ruhm des Kriegers, das glückselige Leben des Weisen seit ewig zu schauen; hier ist Alles, was Seele und Vernunft des Menschen fassen und das unermeßliche Gewölbe des Himmels umschließt."

heißen, weil von den ideellen Formen abzuleiten, formae nativae, in welchen alle Einzeldinge ſind. Zu den Formen der vierten Art gehören die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation, welcher ſammt der auf die Form der dritten Art bezüglichen Kategorie der Subſtanz die vier Formen der Inhärenz ausmachen, im Unterſchiede von den auf die ſechs übrigen Ariſtoteliſchen Kategorien bezüglichen Formen, welche von Gilbert formae assistentes genannt werden. Den drei von der göttlichen Eſſenz unterſchiedenen Arten von Formen entſprechen drei Arten der menſchlichen Erkenntniß: die ſinnliche, die mathematiſche, und die eigentlich ſpeculative (transscendent omnia nativa), welche ſich auf die aus der göttlichen Eſſenz emanirten Urbilder bezieht, während die mathematiſche das abſtrahirte Gemeinbild, die ſinnliche die concrete Erſcheinung des Einzeldinges zum Objecte hat. Die Einzeldinge heißen Subſtanzen, inſoferne ſie Träger von Accidenzen ſind, durch welche ſie auf eine beſtimmte Weiſe ſind; um aber auf ſolche Weiſe ſein zu können, müſſen ſie überhaupt ein Sein haben, an welchem ſie kraft ihrer Formen participiren. Dieſe Formen ſind Eins in der Art, in der Gattung, in der allgemeinen Weſenheit, die univerſell in der Geſammtheit der Individuen, generell im genus, ſpeciell in der species, ſingulär im Individuum vorhanden iſt (universalis in omnibus, singularis in singulis). Die genera und species ſind keine Subſtanzen, weil ſie ohne Accidenzen durch ſich beſtehen, ſondern Subſiſtenzen ſind, während die Individuen ſowol Subſtanzen als Subſiſtenzen ſind, letzteres zufolge der in ihnen weſenden Form. In Gemeinſchaft der ſpecifiſchen, generiſchen u. ſ. w. Form ſind die Dinge einander conform; in Kraft dieſer Conformität finden ſich die propria des einen Dinges auch in dem anderen Dinge derſelben Art; demnach iſt die Seele Plato's, die ein Theil der Form des ganzen Plato iſt, nicht etwas Perſönliches, indem ſie als das, was ſie ihrem Begriffe nach in Plato iſt, auch in den anderen menſchlichen Individuen iſt. Die Dinge ſind Aggregate von Formen, deren Vereinigung in einen beſtimmten Körper das Individuum macht. Auch in Gott muß die Eine Form oder das Weſen, durch welches und in welchem die drei Perſonen ſind, von dieſen unterſchieden werden; die Perſonen ſind nicht Götter, ſondern haben die ihnen gemeinſame Gottheit. Dagegen erhob ſich die Kirche, und der heilige Bernhard rief mit Donnerworten auf der Synode zu

duen durch Hineinbildung der den göttlichen Ideen entsprechenden Formen in die ewige Materie entstehen; die Individuen sind die vergänglichen Accidenzen der Universalien in re, d. i. der in Kraft der bildenden Weltseele substanziirten Allgemeinbegriffe. Walter von Mortagne verstand unter dem universale in re, welches er im Gegensatze zum universale ante rem festhalten zu wollen schien, die allgemeine, unbestimmte Substanz, insofern sie fortschreitend zu Gattung, Art, Individuum fortbestimmt erscheint; die allgemeine Substanz sei das in sich ununterscheidbare Subject aller Bildungen. Daher die Benennung Non-Indifferentisten der Vertreter dieser Modification des Realismus. Adelard von Bath vereiniget beide Formeln, die Aristotelische und die Platonische, deren jede in ihrer Weise berechtiget sei; sinnlich und greifbar existiren die genera, species und individua wirklich nur in re, übersinnlich aber existiren sie in Gottes Verstande ante rem. Eine den Non-Indifferentisten ähnliche Ansicht entwickelte Gilbert de la Porrée, der als durchgebildetster Dialektiker einen größeren Namen errang, als die übrigen, aber zugleich auch eine kirchliche Rüge sich zuzog, indem er in der dialektischen Behandlung der Trinitätslehre in ein dem nominalistischen Irrthum Roscellin's entgegengesetztes realistisches Extrem verfiel. Er unterscheidet viererlei Formen (forma = for[is] ma[nens], d. i. das über der individuellen Erscheinung hinausliegende Wesen): Die erste Form ist die göttliche Essenz selber; die zweite Form gehört den vier Elementen, welche er die wahren Substanzen oder Ideen nennt, weil sie nicht mit der Materie sich vereinigen, daher sie auch von den elementaren Erscheinungsformen des Sinnlichen, dem Feurigen, Flüssigen u. s. w. unterschieden werden müssen; drittens bedeutet Form die Essenz aller subsistenten Dinge, und viertens die figura propria der sinnlichen Einzelerscheinungen. Nur die Formen der ersten und zweiten Art sind wahre Formen; die Formen der zweiten Art sind die Urbilder der elementaren Erscheinungsformen der sinnlichen Einzeldinge, und diese erscheinenden Formen

---

Armen, das Glück der Könige, der Ruhm des Kriegers, das glückselige Leben des Weisen seit ewig zu schauen; hier ist Alles, was Seele und Vernunft des Menschen fassen und das unermeßliche Gewölbe des Himmels umschließt."

heißen, weil von den ideellen Formen abzuleiten, formae nativae, in welchen alle Einzeldinge ſind. Zu den Formen der vierten Art gehören die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation, welcher ſammt der auf die Form der dritten Art bezüglichen Kategorie der Subſtanz die vier Formen der Inhärenz ausmachen, im Unterſchiede von den auf die ſechs übrigen Ariſtoteliſchen Kategorien bezüglichen Formen, welche von Gilbert formae assistentes genannt werden. Den drei von der göttlichen Eſſenz unterſchiedenen Arten von Formen entſprechen drei Arten der menſchlichen Erkenntniß: die ſinnliche, die mathematiſche, und die eigentlich ſpeculative (transscendent omnia nativa), welche ſich auf die aus der göttlichen Eſſenz emanirten Urbilder bezieht, während die mathematiſche das abſtrahirte Gemeinbild, die ſinnliche die concrete Erſcheinung des Einzeldinges zum Objecte hat. Die Einzeldinge heißen Subſtanzen, inſoferne ſie Träger von Accidenzen ſind, durch welche ſie auf eine beſtimmte Weiſe ſind; um aber auf ſolche Weiſe ſein zu können, müſſen ſie überhaupt ein Sein haben, an welchem ſie kraft ihrer Formen participiren. Dieſe Formen ſind Eins in der Art, in der Gattung, in der allgemeinen Weſenheit, die univerſell in der Geſammtheit der Individuen, generell im genus, ſpeciell in der species, ſingulär im Individuum vorhanden iſt (universalis in omnibus, singularis in singulis). Die genera und species ſind keine Subſtanzen, weil ſie ohne Accidenzen durch ſich beſtehen, ſondern Subſiſtenzen ſind, während die Individuen ſowol Subſtanzen als Subſiſtenzen ſind, letzteres zufolge der in ihnen weſenden Form. In Gemeinſchaft der ſpecifiſchen, generiſchen u. ſ. w. Form ſind die Dinge einander conform; in Kraft dieſer Conformität finden ſich die propria des einen Dinges auch in dem anderen Dinge derſelben Art; demnach iſt die Seele Plato's, die ein Theil der Form des ganzen Plato iſt, nicht etwas Perſönliches, indem ſie als das, was ſie ihrem Begriffe nach in Plato iſt, auch in den anderen menſchlichen Individuen iſt. Die Dinge ſind Aggregate von Formen, deren Vereinigung in einen beſtimmten Körper das Individuum macht. Auch in Gott muß die Eine Form oder das Weſen, durch welches und in welchem die drei Perſonen ſind, von dieſen unterſchieden werden; die Perſonen ſind nicht Götter, ſondern haben die ihnen gemeinſame Gottheit. Dagegen erhob ſich die Kirche, und der heilige Bernhard rief mit Donnerworten auf der Synode zu

Rheims, mit Griffeln von Eiſen und Diamant müſſe es geſchrieben werden, daß die göttliche Weisheit die Gottheit ſelber ſei.

Im Gegenſatze zu den ſpeculativen Überſchwenglichkeiten der Platoniker einerſeits, und zu dem inhaltsleeren und unfruchtbaren Treiben der rein formalen Dialektik auf der anderen Seite, das endlich in den Cornificiis dem Spotte verfiel, tauchte von einer dritten Seite her, ein Vorbote neuer Beſtrebungen, der Verſuch auf, den Streit zwiſchen realiſtiſcher und nominaliſtiſcher Auffaſſung der Dinge auf Grund der Ergebniſſe einer rationellen Naturbeobachtung auszutragen. Dieß geſchah in einer aus dieſer Zeit herrührenden Schrift de generibus et speciebus, für deren Verfaſſer der Biſchof Joscelin von Soiſſons gehalten wird. In ſehr beſonnener Weiſe wird da die Unterſuchung auf die Objecte der Sinnenwelt beſchränkt, mit der Erklärung, daß die Frage auf das Gebiet des Geiſtigen keine Anwendung leide. An den Sinnendingen hat man Materie und Form zu unterſcheiden; an der Materie abermals die mera essentia, die ganz einfach und das Generellſte iſt, von der Empfänglichkeit für entgegengeſetzte Formen oder species; in Kraft dieſer Empfänglichkeit iſt die Materie theilbar. Die Individuation der allgemeinen Materie geſchieht durch Information eines beſtimmten Theiles der Materie, deſſen Gleichartigkeit mit allen übrigen Theilen der allgemeinen Materie, die allen übrigen Gebilden zu Grunde liegen, aus einer ähnlichen Schöpfung Gottes erklärt wird. Die Verbindung einer beſtimmten Materie mit einer beſtimmten Form giebt eine körperliche Subſtanz, welche quantitativ durch die Materie, qualitativ durch die Form beſtimmt iſt. Jeder Körper beſteht als quantum aus Theilen, die wieder Körper ſind; die bei einzelnen Körpern hinzukommende Belebung iſt eine neue ſpeciellere Form des Ganzen, bezieht ſich aber nicht auf die einzelnen Theile dieſes Ganzen, die an ſich genommen todte Elemente ſind; es kommt ihnen daher eine andere Form zu als dem Ganzen. Im nachfolgenden Hinzutritte der ſenſiblen und intellectuellen Form und letztlicher Ausprägung einer beſtimmten Individualität (z. B. Socratität) aus dem geiſtbegabten Ganzen treten auch an den Theilen der Materie andere Formen heraus, wodurch ſich die Materie gliedert, und in ihren verſchiedenen Theilen oder Atomen als Feuriges, Erdiges, Luftartiges, Farbiges geſtaltet wird. Die neben der gradativen Formation des Ganzen ſtatthabende Formation des Einzelnen ſoll die

Veränderlichkeit, Zu- und Abnahme des sinnefälligen Objectes im Beharren der allgemeinen Form desselben erklärlich machen. Wir finden in dieser Auseinandersetzung eine mehrfache Berichtigung der nur mit Begriffen spielenden Dialektiker. Zunächst einmal macht Joscellin auf den Unterschied der wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen Accidenzen aufmerksam, welche von jenen abstracten Dialektikern mit den nothwendigen Accidenzen unterschiedlos vermischt werden. Den Nominalisten, welche die Untheilbarkeit der Individuen behaupteten, stellt er den relativ richtigeren Gedanken gegenüber, daß ein jedes Sinnending allerdings ein in sich durchgebildetes einheitliches Ganzes und nicht bloß eine mechanische Zusammenfügung von Theilen sei, deren jeder den Namen des Ganzen trage, daß aber gleichwol jedes Individuum ein Inbegriff der verschiedensten Dinge von verschiedener Form sei, wie die genetische Reconstruction der natürlichen Entstehung des Individuums nachweist. Übereinstimmend mit den Realisten wird die Wahrheit des Dinges in seine Form gesetzt, eine gleichartige Bildung der Materie in jeder Art und Gattung behauptet, gleichwol aber eben aus der Form, durch die das Individuelle wird, die Realität der Besonderheit abgeleitet und sichtlich darauf hingedeutet, daß in keinem Individuum seine ganze Art, in keiner niederen Einheit, die durch Eintheilung eines höheren Begriffes gewonnen worden, dieser höhere Begriff selber ganz enthalten sei, demzufolge auch kein Individuum rein nur die Art oder Gattung repräsentire. Denn unabhängig von der Form des Ganzen, die dem Individuum seinen specifischen Charakter giebt, enthält es ja verschieden geformte besondere materielle Theile, rücksichtlich welcher das offenkundige Axiom gilt, daß kein Theil seinem Ganzen gleich sei. Die vielen Individuen einer Art constituiren ein zusammengehöriges Ganzes, wie ein Volk oder ein Heer, obgleich aus vielen Personen bestehend, doch als Eines gedacht und Eines genannt werden könne; gleichwie jedoch ein Volk oder Heer nicht aus beliebigen Bestandtheilen zusammengesetzt sei, so sei auch die Art oder Gattung kein willkürliches Aggregat von Individuen. Die Identität der unter eine Art zu subsumirenden Individuen ist größer, als jene der Personen eines Volkes oder Heeres; die Bedingung ihrer Zusammengehörigkeit oder Arteinheit ist Ähnlichkeit der Materien bei Verschiedenheit der Formen. Auf solche Weise

reflectirt ſich der Charakter der individuellen Einheit in der Beſchaffenheit der Art- und Gattungseinheit.

Man erkennt in den Ausführungen dieſer Schrift den Zug und das Bedürfniß jener Zeit nach einer rectificirenden Orientirung des ſpeculativen Triebes an den Ergebniſſen einer rationellen Naturbeobachtung. Dieſem Bedürfniſſe kamen durch die Fügung der Umſtände die wiſſenſchaftlichen Entdeckungen entgegen, mit welchen gerade damals — und zwar vornehmlich durch arabiſchen Einfluß — die abendländiſche Chriſtenheit bereichert zu werden anfieng. Die muhamedaniſche Welt ſollte eben einen großen Theil ihrer weltgeſchichtlichen Beſtimmung dadurch erfüllen, daß ſie das von den Griechen überkommene Erbe naturwiſſenſchaftlicher Bildung der abendländiſchen Chriſtenheit vermittelte. An geiſtigen Berührungen zwiſchen der chriſtlich-occidentaliſchen und ſaraceniſchen Welt konnte es nicht fehlen, da beide nach der ganzen Länge des ſüdlichen Europa an allen Küſten des mittelländiſchen Meeres, zunächſt in Spanien und Süditalien, und ſeit den Zeiten der Kreuzzüge auch im Oriente auf einander ſtießen. Der Sinn für wiſſenſchaftliche Bildung war in den Moslim zuerſt durch die Abbaſſiden geweckt worden, deren Ahnen, von den Ommajaden aus der rechtmäßigen Erbfolge verdrängt nach Perſien und Meſopotamien geflüchtet und dort die in Achtung und Anſehen ſtehende Bildung der Neſtorianer, zu welchen ſich die unter Juſtinian vertriebenen Philoſophen geſellten, würdigen gelernt hatten. Nach Verdrängung der Ommajaden auf den Chalifenſtuhl erhoben, brachten die Abbaſſiden auch den Geſchmack an Wiſſenſchaft und Kunſt mit auf den Thron; namentlich Aſtronomie, Mathematik und Heilkunde waren von ihnen hochgeſchätzt. Aus der Neſtorianiſchen Schule zu Niſchapur gelangten die erſten mediciniſchen Kenntniſſe zu den Arabern; Neſtorianiſche Ärzte übertrugen bereits unter Almanſor verſchiedene griechiſche Schriftwerke in's Arabiſche, darunter den Euklid, deſſen Elemente nach Einigen das erſte in's Arabiſche überſetzte Buch waren (nach Anderen wäre der Almageſt des Ptolomäus zuerſt überſetzt worden); Harun al Raſchid gründete ein ganzes Collegium von Überſetzern, welches einen Honain, Coſta ben Luca, Iſaac u. A., größtentheils Neſtorianer zu ſeinen Mitgliedern zählte und den berühmten Arzt Johannes Meſueh zum Vorſteher hatte. Der Chalife Almanum ließ aſtronomiſche Tafeln entwerfen; unter die Friedensbedingungen, die er dem Kaiſer

Michael III. vorſchrieb, war auch die Verpflichtung aufgenommen, von allen griechiſchen Werken ein Exemplar an den Hof zu Bagdad abzuliefern. In den von den Chalifen gegründeten Überſetzervereinen kamen zuerſt mediciniſche, mathematiſche und aſtronomiſche Werke an die Reihe, dann auch logiſche und metaphyſiſche Schriften; daß unter dieſen vornehmlich die Ariſtoteliſchen Schriften berückſichtiget worden ſeien, ließe ſich ohne weitere poſitive Belege ſchon aus dem Umſtande entnehmen, daß die Neſtorianer eben aus Ariſtoteles die Mittel zur dialektiſchen Beſtreitung der orthodoxen chriſtlichen Lehre geſchöpft hatten, alſo ganz gewiß vorzugsweiſe mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie vertraut waren. Die Araber blieben nicht ohne Intereſſe für dieſelbe. Alkendi ſchrieb bereits unter Almanum eine Abhandlung über die Werke des Ariſtoteles. Ein Jahrhundert ſpäter trat Alfarabi als entſchiedener Ariſtoteliker auf; nach ihm begannen Algazeli und Fakhr-Eddin Razy die Ariſtoteliſche Logik in theologiſchen Streitigkeiten anzuwenden, zu großem Ärgerniß der ſtrenggläubigen Koranslehrer. Avicenna endlich legte eine philoſophiſche Encyclopädie nach dem Muſter der Ariſtoteliſchen an, nahm faſt alle Anſichten des Stagyriten auf und verſchaffte der Lehre desſelben die weiteſte Verbreitung. Der letzte bedeutende Ariſtoteliker im öſtlichen Theile der muhamedaniſchen Welt war Algazeli († 1111), welcher aber ſchließlich dem Sufismus ſich zuwendete. Dieſe Entwickelung im Oriente würde jedoch für das abendländiſche Europa keine ſo folgenreiche Bedeutung gehabt haben, wenn ſie nicht im mauriſchen Spanien eine ähnliche geiſtige Bewegung veranlaßt hätte. Hiezu trug zunächſt die Entthronung der Ommajaden bei. Abderrahman, ein Sohn Moavijah's, war durch eine ganz beſondere Fügung des Glückes dem Blutbade entronnen, das ſeine Familie vertilgte, und nach vielerlei Abenteuern in Andaluſien gelandet; zum Glücke der Lebensrettung geſellte ſich noch das weitere, daß er im Weſten ein Reich fand, nachdem ſein Geſchlecht es im Oſten verloren hatte. Unter den Einflüſſen der Umgebung, die er in Cordova fand, wurde er ein thätigſter Förderer der Bildung und Wiſſenſchaft und eröffnete die Reihe jener kunſt- und prachtliebenden Regenten, welche die mauriſche Herrſchaft in Spanien für einige Zeit wenigſtens zu einer wahrhaft glänzenden machten, und zwar am meiſten unter Hakem II. im zehnten Jahrhunderte, gerade in jener Epoche, in welcher die Bildung des chriſtlichen Abendlandes

tief darniederlag. Daher ist es auch erklärlich, daß strebende Geister dieser Zeit der maurischen Cultur in Spanien eine besondere Aufmerksamkeit zuwendeten; Gerbert, der geistig bedeutendste Mann seines Jahrhunderts, wurde durch seinen heißen Wissensdurst nach Cordova gezogen, um sich dort bei den Saracenen jenen Schatz von mathematischen und philosophischen Kenntnissen zu erwerben, den ihm die Schulen seines Vaterlandes nicht zu bieten vermochten. Außer Cordova besaßen die Städte Sevilla, Granada, Toledo, Xativa, Valencia, Murcia, Almeira, Malaga, Velez wissenschaftliche Academien und reiche Bibliotheken; die Gelehrten, welche diesen Anstalten vorstanden, setzten sich zur Aufgabe, den gesammten Bildungsreichthum ihrer asiatischen Glaubens- und Stammesgenossen auch in Spanien heimisch zu machen, und hatten selber ihre Kenntnisse größtentheils in den Schulen der berühmten Lehrer in Ägypten, Syrien, Bagdad, Persien, Khorasan erworben. Eben diese Männer waren es, die im Besonderen auch die Aristotelische Philosophie nach Spanien verpflanzten. Von einem selbstständigen Gedeihen derselben findet man jedoch vor den Zeiten der Almohaden keine Spur. Eine erste Anregung zu speculativen Bestrebungen scheint von Algazeli ausgegangen zu sein, dessen Lehren von den Almohaden in Marocco begünstiget wurden; auf spanischem Boden nahm indeß die Gedankenentwickelung eine den mystischen Neigungen Algazeli's entgegengesetzte naturalistische Richtung, die sich schwere Anfeindungen und Verfolgungen zuzog. Die bedeutendsten Aristoteliker des arabischen Spaniens waren Ibn Badscheh (Avempace), Ibn Tofail (Abubacer † 1190), Avicebron, welchem die von den christlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts oft berücksichtigte Schrift: Fons vitae, zugeschrieben wird, Ibn Roschd (Averroes † 1198).

Da die arabischen Herrscher die unterworfenen Christen ziemlich milde behandelten und ihnen die freie Ausübung ihrer Religion gestatteten, so entwickelten sich mit der Zeit vielseitige Beziehungen zwischen Christen und Mauren, die von den Chalifen im Interesse des Handels und der Politik begünstiget wurden und mittelbar auch der Wissenschaft zu Gute kamen. Der Ruf, in welchem arabische Wissenschaft stand, zog seit Gerbert viele Wißbegierige nach Spanien, um sich dort mit Kenntnissen zu bereichern, Andere suchten sich Übersetzungen berühmter Werke zu verschaffen; und es fügte sich merkwürdig genug, daß gerade in jener Zeit, als die arabische Bildung

bereits im Sinken begriffen war, auf chriſtlicher Seite der Eifer zur Aneignung ihrer bisherigen Errungenſchaften einen höchſten Grad erreichte, gewiſſermaaßen, um noch rechtzeitig das, was für die Saracenen ſelber verloren gieng, wenigſtens für die chriſtlich-europäiſche Cultur zu retten. Cäſarius von Heiſterbach erzählt von jungen Leuten, welche zu ſeiner Zeit nach Toledo reisten, um dort Aſtrologie zu ſtudiren; eben ſo läßt ſich eine Reihe von Gelehrten aufzählen: Adelard von Bath, Robertus Retinenſis, Hermann aus Dalmatien, Gerard von Cremona, Michael Scotus, welche bei den ſpaniſchen Mauren mathematiſche, philoſophiſche und naturwiſſenſchaftliche Kenntniſſe zu erwerben trachteten. Beſonders thätige Vermittler des wiſſenſchaftlichen Verkehres zwiſchen Chriſten und Saracenen waren die ſpaniſchen Juden, deren wiſſenſchaftliche Bildung im zwölften Jahrhunderte zu hohem Flore gediehen war und in Ibn Gabirol (der dieſelbe Perſon mit Avicebron ſein ſoll), Aben Esra, Jona ben Gamach, Maimonides, in der Familie Tibbon, Bechai, David Kimchi berühmte Vertreter hatte, denen ſich in Frankreich Moſes Hadarſchan, Salomon Jarchi u. A. anſchloßen. Maimonides ſtand mit Averroes, Ibn Tofail und Ibn Saig in Verbindung, und wurde hiedurch für ein weiteres Bekanntwerden des Ariſtoteles einflußreich. Spaniſche Juden brachten im zwölften Jahrhunderte die Lehren des Avicenna nach Montpellier und veranlaßten daſelbſt die Entſtehung einer berühmten mediciniſchen Schule, deren Jünger wieder für eine weitere Verbreitung arabiſcher Lehren thätig waren. Durch ihre Sprachgewandtheit eigneten ſich die Juden vorzüglich zum Überſetzungsgeſchäfte; als Handelsleute beſorgten und beförderten ſie den Vertrieb der gelehrten Literatur nach allen Gegenden und Ländern. Einzelne chriſtliche Fürſten waren ganz beſondere Gönner arabiſcher Gelehrſamkeit; ſo der Fürſt Roger von Sicilien, an deſſen Hofe der berühmte Edriſſi lebte, Friedrich II. von Hohenſtaufen, der eine ausgeſprochene Hinneigung zu ſaraceniſcher Sitte und Denkart hatte; an ſeinem Hofe ſollen ſich die Söhne des Averroes aufgehalten haben. Das Anſehen arabiſcher Wiſſenſchaft war ſo groß, daß bereits im zwölften Jahrhunderte Hugo von St. Victor und Alvarus von Cordova über die vielverbreitete Vorliebe für ſaraceniſche Literatur Klage führten, während wieder Andere Avicenna und Averroes als Erneuerer der Wiſſenſchaft feierten. In dieſem Lobe ſprach ſich eben nur das Gefühl des mächtigen Aufſchwunges aus, welcher der

gelehrten Bildung des christlichen Abendlandes durch die Berührung mit der arabischen Welt gegeben worden war; jene Klagen aber wiesen auf Gefahren hin, welche aus dem überwältigenden Eindrucke saracenischer Bildung für die Reinheit christlicher Überzeugungen erwachsen konnten und auch wirklich nicht ausblieben. Zunächst bewirkte der arabische Einfluß eine Bereicherung des Wissens im Allgemeinen, namentlich in Hinsicht auf Mathematik, Astronomie und Medicin; ein bestimmter maaßgebender Einfluß auf die religiöse und philosophische Denkart in christlichen Kreisen stellte sich erst später und größtentheils nur bei vorausgehender unmittelbarer Berührung im Leben hervor. Die wohlthätige Seite der geistigen Begegnung mit den Arabern war die Ergänzung und Vervollständigung der aus der antiken, griechischen Welt ererbten wissenschaftlichen Traditionen in Philosophie, Natur- und Weltkunde. In Hinsicht auf diese Erwerbung scheidet sich das geistige Leben des Mittelalters in zwei ganz von einander verschiedenen Epochen. In der ersten beschränkten sich die astronomischen Kenntnisse auf das, was man aus Hyginus, Beda oder einigen Versen des Priscian wußte; in der Mathematik behalf man sich mit dem Systeme des Abacus, in der Medicin waren Cölius Aurelianus und der spätere Gariopontanus maaßgebende Auctoritäten, beide in barbarischem Latein die nothdürftigsten Reste älterer Wissenschaft bietend. Durch die Bekanntschaft mit den Arabern hingegen wurden Hippokrates und Galenus wieder aufgefunden, Gerbert führte, der Erste, die arabischen Ziffern und das decadische Zahlensystem in das christliche Europa ein, das von Gerhard von Cremona und Johannes von Sevilla aus dem Arabischen übersetzte diophantische Compendium der Algebra machte die christlichen Abendländer mit einer von Satz zu Satz fortschreitenden Entwickelung der algebraischen Lehren bekannt, durch die Schriften eines Alfergan, Thabet ben Corrah, Albumasar wurden sie in das Verständniß der exacten, altgriechischen Himmelskunde eingeführt. Mit diesen Kenntnissen überlieferten die Saracenen zugleich auch den wissenschaftlichen Erwerb, den sie sich zufolge ihres Zusammenstoßes mit der indischen Welt und Cultur angeeignet hatten. Als erster christlicher Übersetzer arabischer Schriften wird Constantin der Africaner genannt, der nach einem wechselvollen Leben im Kloster Monte Cassino Ruhe suchte und in dieser Muße die Kenntnisse, die er auf seinen dreißigjährigen Reisen im Oriente gesammelt hatte,

dem Occidente nutzbar machen wollte; er verlegte ſich hauptſächlich auf die Überſetzung mediciniſcher Werke, ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit fällt in die Mitte des eilften Jahrhunderts. Adelard von Bath überſetzte hauptſächlich aſtronomiſche und mathematiſche Werke, darunter die berühmte arabiſche Bearbeitung der Elemente des Euklid. Robertus Retinenſis überſetzte auf Wunſch des Petrus Venerabilis den Koran, Hermann von Dalmatien das Planiſphäricum des Ptolomäus. An dieſe ſchließen ſich Plato von Tivoli, Alfred und Daniel von Morlay, Aurelius, Eugenius Ammiratus, Philippus von Tripolis, alle dem zwölften Jahrhunderte angehörend, Alfred von Morlay im Beſonderen als Überſetzer mehrerer Ariſtoteliſcher Werke. Das Meiſte für die Überſetzung philoſophiſcher Werke leiſtete der Archidiaconus Gundiſalvi, der einen von dem Erzbiſchof Raimund von Toledo (1130—1150) gegründeten Überſetzerverein leitete; hilfreiche Dienſte leiſtete hiebei der bereits erwähnte Johann Avendeath (Ibn Daûd), auch Johannes Hiſpalenſis genannt, von Geburt ein Jude. Durch dieſen Verein wurden nebſt den Hauptwerken des Ariſtoteles mehrere Schriften des Avicenna (libri de anima, de coelo et mundo, IV libri Physicorum, X libri Metaph.), Algazel, Alfarabi (de scientiis) in's Lateiniſche überſetzt, vielleicht auch der fons vitae des Avicebron. Daran ſchließen ſich die Überſetzungen mehrerer philoſophiſcher Abhandlungen und Werke des Alkindi und Alfarabi durch Alfred von Morlay und Gerard von Cremona, welcher letztere außerdem noch viele naturwiſſenſchaftliche, mediciniſche, mathematiſche und aſtronomiſche Schriften, deren Zahl ſich nach Einigen auf ſechsundſiebenzig beläuft, übertragen haben ſoll. An Gerard ſchließt ſich der berühmte und berüchtigte Michael Scotus an, welcher neben mehreren Commentarien und ſelbſtſtändigen Schriften auch einige Überſetzungen Ariſtoteliſcher Werke lieferte, namentlich der neunzehn Bücher Thiergeſchichte, ſo wie eines für die aſtronomiſchen Studien des dreizehnten Jahrhunderts einflußreichen Werkes über die Sphären von Alpetragi nach Azarchel's Principien. Auch er bediente ſich der Hilfe eines getauften Juden, Namens Andreas. Michael Scotus ſtand in großer Gunſt bei Friedrich II., welcher ſelbſt auch Überſetzungen Ariſtoteliſcher und anderer philoſophiſcher Schriften aus dem Arabiſchen und Griechiſchen vornehmen und den berühmteſten Univerſitäten ſeiner Zeit Proben davon zuſtellen ließ. Nach Roger Baco trug Michael Scotus

ſehr viel zum näheren Bekanntwerden mit den geſammten Schriften des griechiſchen Weiſen bei; nicht ſo günſtig wird er von Albertus Magnus beurtheilt, der ihn der Unkenntniß in Naturwiſſenſchaften und mißverſtändlicher Auslegungen beſchuldiget. Michael Scotus ſcheint auch der Erſte geweſen zu ſein, welcher die lateiniſchen Gelehrten mit den Schriften des Averroes bekannt machte; als Überſetzer der Commentare über die Schriften de anima und de coelo et mundo wird ausdrücklich er genannt, einige andere Überſetzungen averroiſtiſcher Commentare mit Grund ihm zugeſchrieben. Endlich iſt noch des Hermannus Alemannus zu gedenken, der ſich zur Aufgabe ſetzte, diejenigen Schriften des Ariſtoteles zugänglich zu machen, deren Texte bis dahin am meiſten im Argen lagen, nämlich die Rhetorik und Poetik, Moral und Politik; zu dieſem Ende überſetzte er als Äquivalent für die Ariſtoteliſche Rhetorik die Gloſſen des Alfarabi, als Äquivalent für die Poetik den darauf bezüglichen Abriß des Averroes. Auch die Ethik überſetzte er aus dem Arabiſchen [1]), während faſt gleichzeitig Robert von Lincoln daſſelbe Werk aus dem Griechiſchen überſetzt hatte. Man darf ſich überhaupt nicht vorſtellen, als ob die arabiſchen Schriften die einzige Quelle geweſen wären, durch welche das dreizehnte Jahrhundert zur vollſtändigen Kenntniß der Ariſtoteliſchen Werke gelangte; neben Robertus von Lincoln ſind noch mehrere Männer zu nennen, welche unmittelbar aus dem Griechiſchen überſetzten: der Kleriker Jacob von Venedig, Heinrich (von Brabant?), Thomas von Cantimpré, Boëthius, Wilhelm von Mörbeka, letztere ſämmtlich dem Dominicanerorden angehörig; ihrer näher zu erwähnen wird die Beſprechung der Ariſtoteliſchen Studien des heiligen Thomas Gelegenheit geben. Auch die vom Könige Alphons von Caſtilien anbefohlenen Überſetzungsarbeiten dürfen nicht überſehen werden, obwol ſie ſich nur auf mathematiſche und aſtronomiſche Schriften bezogen, und dieſelben nicht in's Lateiniſche, ſondern in's Caſtiliſche überſetzt wurden;

[1]) Dieſe Ethik war aber eigentlich nur der Commentar des Averroes über das Ariſtoteliſche Werk. Von welcher Art ſeine Überſetzungen waren, davon nur Eine Probe: Inuarikin terra alkanarnihy, stediei et baraki et castrum munitum destendedyn descenderunt adenkirati ubi descendit super eos aqua Euphratis veniens de Euetin. Darnach wird man das verwerfende Urtheil Baco's über Hermann's Überſetzungen vollkommen begreiflich finden.

gleichwol trugen auch dieſe Arbeiten bei, die Summe geiſtiger Anregungen und wiſſenſchaftlicher Mittel bedeutend zu vermehren, und ergänzten und förderten die verwandten Beſtrebungen der Zeit.

In den theologiſchen Schulen verſchafften ſich vor Allem die vier Namen: Avicenna, Avicebron, Avempace, Averroes, beſondere Geltung. Die Schriften derſelben boten Text und Erklärung der Ariſtoteliſchen Logik, Phyſik, Metaphyſik, Ethik, der Schrift de anima, der parva naturalia und vieler anderer Schriften. Nebſtdem lernte man durch arabiſche Vermittelung auch die Gloſſatoren: Theophraſt, Alexander Aphrodiſius, Simplicius und Johannes Philoponus kennen, und machte ſich ſo in umfaſſenderer Weiſe mit der traditionellen Auslegung der Ariſtoteliſchen Werke vertraut. Da man aber von arabiſcher Auffaſſung und Erklärung derſelben abhängig war, ſo konnte es an mancherlei Irrungen nicht fehlen. Schon das zu große Vertrauen auf die Mittel der Dialektik [1]) und die zu hingebende Beſchäftigung mit der Weltweisheit auf Koſten der Theologie [2]) flößte Beſorgniſſe ein und rief Tadel hervor. Damit

---

[1]) Hieher gehört die bekannte Erzählung über den Pariſer Lehrer Simon von Tournay, der ſich einſtmals vor ſeinen zahlreichen Zuhörern rühmte, daß es vom Belieben ſeiner dialektiſchen Kunſtfertigkeit abhänge, ob die Myſterien der chriſtlichen Lehre als wahr zu gelten haben oder nicht. Zur Strafe für dieſen maaßloſen Übermuth und Hochmuth verlor er plötzlich Sprache und Gedächtniß, und mit ſeinem wiſſenſchaftlichen Ruhme hatte es ein Ende. Vgl. Boulay, historia Universitatis Parisiensis, tom. III, ad annum 1201, pag. 8 u. 9.

[2]) Der Pariſer Theolog und Kanzler Odo, ſpäter Cardinal und Biſchof von Tusculum, führt darüber Klage. Die Israeliten nährten ſich nur dreißig Tage von dem, was ſie aus Ägypten mitgenommen, vierzig Jahre hingegen lebten ſie vom Manna der Wüſte; damit iſt angedeutet, daß man mit Philoſophie ſich im beſcheidenen Maaße, mit Theologie täglich beſchäftigen ſoll. Sed moderni totum tempus in scientia saeculari expendunt, parum vel nihil de scientia Dei curantes, sicut Rusticus qui ventrem suum sic implet pane hordeaceo, quod superaddere non potest de pane albo. Similiter quidam semper stant in ostio, et in domo theologiae nunquam intrant. Sed turpe est ut Maccab. II; in prooemio effluere, in historia succingi. Prooemium dico artes; historiam, sacram scripturam. Artes sunt quasi ancillae, theologia Domina. Sic plerique adulterantur cum suis ancillis de domina parum curantes, sed contra praesumentes supra vires. Boulay a. a. O. S. 9. — In einer Bulle Gregor's IX. von a. 1228

traf die unvermuthete Entdeckung von Irrlehren zuſammen, in welchen man eine geiſtige Verwandtſchaft mit den philoſophiſchen und religiöſen Lehren der arabiſchen Ausleger des Ariſtoteles erkannte oder mit Grund vermuthete. Daher darf es nicht überraſchen, wenn in den Acten der Pariſer Synode vom Jahre 1209 neben der Verdammung des Amalrich von Chartres und David von Dinanto auch ein Verbot erſcheint, über die Bücher des Ariſtoteles de naturali philosophia und deren Commenta zu leſen. In einer 1215 durch den päpſtlichen Legaten Robert von Courçon an die Univerſität erlaſſenen Verordnung wird abermals unter Einem auf Amalrich und David und auf die Ariſtoteliſchen Schriften de naturali philosophia Bezug genommen und das Verbot nur noch weiters auch auf die Ariſtoteliſche Metaphyſik ausgedehnt. Daß damit vom Legaten und von der Synode nicht Ariſtoteles ſelber, ſondern nur gewiſſe Auslegungen deſſelben gemeint geweſen ſeien, erhellt aus der Angabe eines zeitgenöſſiſchen Berichterſtatters [1]), daß die Synode die öffentliche Leſung ſeiner Schriften nur auf drei Jahre verboten habe, ferner aus den Worten Gregor's IX. in einer Bulle vom Jahre 1231, in welcher das Verbot der Synode als eine vorläufige Vorſichtsmaaßregel (ex certa causa) hingeſtellt wird, die ſo lange zu gelten habe, bis jene libri naturales (— von der Metaphyſik iſt nicht mehr die Rede —) von jedem Verdachte irriger Lehren gereiniget wären. Der Hauptgrund der Beſorgniſſe fiel weg, wenn mittlerweile, wie es in der That der Fall war, eine Überſetzung der beanſtandeten Bücher aus dem griechiſchen Urtexte zu Stande gekommen und ſomit die Gefahr beſeitiget war, unter dem Namen des Ariſtoteles fataliſtiſche, naturaliſtiſche oder pantheiſtiſche Lehren

---

heißt es: Tacti dolore cordis intrinsecus amaritudine repleti sumus absynthii, quod sicut auribus est nostris intimatum, quidam apud vos spiritu vanitatis ut uter distenti positos a patribus terminos profana transferre satagunt novitate, coelestis paginae intellectum S. S. Patrum studiis, certis terminis limitatae, quos transgredi non solum est temerarium sed profanum ad doctrinam philosophorum naturalium inclinando, ad ostentationem scientiae, non profectum auditorum, ut sic videantur non Theodidacti seu Theologi, sed potius Theophanti. Boulay III, pag. 657.

[1]) Des Fortſetzers der Chronik des Robert von Auxerre. Vgl. Launoy de varia Aristotelis fortuna in universitate Parisiensi, c. 1. in Opp. Tom. IV, P. I.

als Ergebniſſe des philoſophiſchen Nachdenkens auszubieten. Das Verbot des päpſtlichen Legaten Robert bezieht ſich neben den erwähnten Auslegungen Ariſtoteliſcher Werke auch auf die Schriften eines Mauritius Hiſpanus, unter welchem der patronymiſch bezeichnete Averroes [1]) vermuthet werden könnte, wenn ſeine Schriften um dieſe Zeit im chriſtlichen Abendlande ſchon bekannt geweſen wären, was kaum anzunehmen iſt. Jedenfalls aber deutet das dem Mauritius zugeſchriebene Geburtsland an, woher die gerügten Irrthümer kamen; dieß gilt insbeſondere auf die Lehren Amalrich's und David's von Dinanto, die in dem Decrete des Legaten unmittelbar vor Mauritius dem Spanier genannt werden. Amalrich könnte wenigſtens zum Theile aus der Schrift de causis geſchöpft haben, die ſchon dem Alanus von Ryſſel bekannt war [2]); mit mehr Wahrſcheinlichkeit läßt ſich der geiſtige Zuſammenhang zwiſchen David von Dinanto und den Lehren des fons vitae behaupten. Amalrich ließe ſich wol auch ohne arabiſchen Einfluß erklären; ſeine Anſicht von den drei Weltaltern weist auf das ewige Evangelium des Abtes Joachim zurück, die Lehre von den Ideen (ideae quae sunt in mente divina creare et creari) und von der Rückkehr aller Dinge in Gott, ſo wie überhaupt die ſpiritualiſtiſche Deutung der Lehren und Thatſachen der Offenbarung auf Scotus Erigena, wie denn auch wirklich mit Amalrich's Schriften das Werk de divisione naturarum verbrannt wurde; der Haß der geheimen Anhänger Amalrich's gegen die Inſtitutionen der herrſchenden Kirche deutet auf eine Verwandtſchaft mit den Katharern und Albigenſern. Der Haupt-

---

[1]) Abulwalid Muhamed, Ibn Ahmed, Ibn Mohamed, Ibn Roſchd; aus Ibn Roſchd wurde Avenryz, Benriz, Beuriz u. ſ. w. — , aus den Vornamen wurden die Namen Mahuntius, Membuntius, Mavvitius gebildet, alſo vielleicht auch Mauritius?

[2]) Albertus Magnus äußert ſich im Eingange ſeiner Schrift de causa et progressu universitatis über den Verfaſſer der Schrift de causis, wie folgt: Restat nunc de causis primariis determinare. Accipiemus igitur ab antiquis quaecunque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Judaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazeli et Alpharabi congregavit, per modum theorematum ordinans ea, sicut et Euclides in geometricis fecisse videtur u. ſ. w. — Thomas betrachtet die Schrift de causis als einen von einem arabiſchen Philoſophen angefertigten Auszug aus der gleichnamigen Schrift des Proclus.

ſatz Amalrich's war die Behauptung, daß jeder Menſch ein Glied Chriſti ſei; darin ſind eigentlich ſeine widerchriſtlichen Irrthümer, ſo wie die Übertreibungen ſeines philoſophiſchen Realismus im Kerne ſchon enthalten. Anderer Art iſt der Pantheismus David's, der Gott nicht zum formalen, ſondern zum materialen Principe der Dinge machte. Er warf ſich die Frage auf, ob die drei Principien der Platoniker von einander verſchieden wären oder nicht. Wären ſie verſchieden, ſo wären ſie es durch ihre beſonderen Formen; dieſe beſonderen Formen ſetzten aber eine gemeinſame Materie voraus, die abſurder Weiſe als eine Materie vor der erſten Materie gedacht werden müßte. Es bleibt alſo nur übrig, die erſte Materie mit Geiſt und Gott identiſch zu nehmen. Die kunſtgemäße logiſche Begründung und Ableitung dieſes Reſultates finden wir in Avicebron's fons vitae. Alles Zuſammengeſetzte muß aus Materie und Form beſtehen; die Materie drückt das Genus, die Form die ſpecifiſche Differenz des Dinges aus; jedes Ding, z. B. der Stein, hat das Genus zur Materie, die Differenz zur Form. Aber der Stein beſteht nicht durch ſich ſelbſt, ſondern als zuſammengeſetzter Körper aus den vier Grundſtoffen, die ſich zum Steine wie Genus zur Differenz, Materie zur Form, Möglichkeit zur Wirklichkeit verhalten. Die Elemente an ſich unterſcheiden ſich wieder durch ihre Qualitäten, kommen aber darin überein, daß ſie irdiſche Körper ſind; alſo iſt irdiſche Körperlichkeit das Genus, die Materie und die Möglichkeit des elementaren Seins. Die irdiſche Körperlichkeit unterſcheidet ſich von der himmliſchen durch ihre Vielartigkeit im Gegenſatze zur Einartigkeit der letzteren; das Gemeinſame iſt die Körperlichkeit, d. i. Subſtanzialität mit beſtimmten Qualitäten, welche alle die Ausdehnung zum Maaße haben. Subſtanz und Qualität des Körpers verhalten ſich wieder wie Stoff und Form, Allgemeines und Beſonderes, Möglichkeit und Wirklichkeit zu einander; die qualitativ unterſchiedene Subſtanzialität iſt alſo die nothwendige allgemeine Vorausſetzung alles beſonderen Wirklichen, was in der himmliſchen und irdiſchen Region dem Auge ſichtbar iſt. Die Qualitätsloſigkeit der Subſtanz iſt aber noch nicht eine gänzliche Unbeſtimmtheit derſelben; denn wenn man von der ſinnlichen Qualität des Körpers abſtrahirt, bleibt noch die Quantität als Urbeſtimmtheit deſſelben übrig; und hier ſtehen ſich abermals Subſtanz und quantitative Beſtimmtheit als Genus und Species, Materie und Form, Möglichkeit

und Wirklichkeit gegenüber. Gleichwie aber die qualitätslos gedachte Substanz in eine solche zu theilen war, welche entgegengesetzte Qualitäten recipirt, und in eine solche, welche nur Eine Qualität zu recipiren fähig ist (Materie der irdischen und himmlischen Körper), so muß man auch die quantitätslos gedachte Substanz wieder eintheilen in eine solche, welche quantitativ bestimmbar ist, und in eine solche, welche keine quantitative Bestimmtheit in sich aufnimmt. Diese ist das Sein an sich, in welchem sich nicht weiter mehr zwischen Stoff und Form scheiden läßt, sondern beide unzertrennlich Eins sind.

Auf diese logisch-analytische Nachweisung eines höchsten Seins, welches in seiner gänzlichen Unbestimmtheit alle concreten Besonderheiten potentiell in sich schließt, möge die skizzirte Übersicht der Schrift de Causis folgen, in welcher eine an Scotus Erigena erinnernde Weltansicht auf synthetischem Wege deducirt wird. Im Hinwegsehen von den particulären Ursachen der concreten Sinnendinge werden die näheren und entfernteren Ursachen aller Dinge unterschieden; die höchste und allgemeinste der Ursachen, die in jedem Dinge wirksam sind, ist auch die mächtigste. So ist im Menschen die nächste allgemeine Ursache seines Bestandes, das Leben, der höchsten allgemeinen Ursache, dem Sein, untergeordnet; Leben ist nicht ohne Sein, wohl aber Sein ohne Leben denkbar. Das Sein ist das erstgeschaffene aller Dinge; an sich Eines, weil der Lauterkeit der göttlichen Wahrheit zunächst stehend, ist es doch als ein Vieles gesetzt worden, indem es in jedem Dinge als etwas Bestimmtes gesetzt werden mußte; auf eben demselben Grunde ist das geschaffene Sein auch nothwendig ein begränztes Unendliches, eine Zusammensetzung aus Endlichem und Unendlichem. Seinen realen Gehalt hat es durch Mittheilung der göttlichen Urgüte an dasselbe (d. h. durch Emanation); das Gott zunächst stehende Sein nimmt die vollste Mittheilung in sich auf, und diese kann in nichts Geringerem bestehen als in demjenigen, was überhaupt noch vom Sein umfaßt werden kann: in der Äternität, welche die denkbar allgemeinste nähere Determination des Seinsbegriffes ist. Die Äternität schließt aber in sich das Erhabensein über Zeit und Bewegung, und demzufolge vollkommenes Beisichsein = Intellectualität; also sind die dem vorewigen schöpferischen Sein nächststehenden Existenzen nothwendig Intelligenzen, welche sich unter einander durch nichts

Anderes als durch die größere und geringere Kraft und Tiefe ihres universalen Faſſungsvermögens unterſcheiden können, und demnach eine abwärts ſteigende Stufenreihe bilden. An die rein geiſtigen Intelligenzen ſchließen ſich diejenigen Weſen an, welche ihrer Subſtanz nach ewig, in ihrer Thätigkeit aber in die Zeitlichkeit eingehen und die zeitliche Succeſſion bewirken: die menſchlichen Seelen, die demnach einen dritten Rang in der Reihe der mit univerſaler Wirkungsfähigkeit begabten Weſen einnehmen [1]). Alle höheren Seelen (omnis anima nobilis) haben eine dreifache Wirkſamkeit, eine göttliche, eine intellectuelle und eine animaliſche; die erſte haben ſie zufolge der Setzung ihres Seins durch die erſte Urſache; die zweite in Folge der durch die reinen Intelligenzen vermittelten Weckung zur intellectuellen Thätigkeit; weil aber von ſolchen Eindrücken abhängig, kann ſie ihrem Weſen nach keine ſo freie Wirkung auf das, was unter ihr iſt, ausüben, wie die reinen Intelligenzen; ſie kann nur durch Bewegung auf das Körperliche, zunächſt auf das corpus primum und mittelbar auf alles andere Körperliche einwirken. Die körperliche Welt iſt der Bereich der vergänglichen Subſtanzen, die in der Zeit erzeugt mit der Zeit auch wieder vergehen. Sie gehen hervor aus der Wirkſamkeit jener, deren Weſenheit aus einer ewigen Subſtanz und aus einer zeitlich wirkſamen generativen Thätigkeit zuſammengeſetzt iſt; dieſe hängen von jenen ab, deren Sein und Wirken in die Ewigkeit fällt, und dieſe wieder von der überewigen erſten Urſache, der causa prima oder causa causarum. Einzig die causa prima wirkt ſchöpferiſch, alle causae secundae nur formirend; der Beſtand der geſchaffenen Dinge wird letztlich durch ein primum in suo genere vermittelt: das Sein der Dinge durch das primum ens, das Leben durch die prima vita, das intelligere durch die intelligentia prima. Jede wirkende Subſtanz umfaßt und leitet mit göttlicher Kraft dasjenige, was ihrer Wirkung unterſtellt

[1]) Causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatum ipsius. Et intelligentia opponitur vel parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea et non alteratur neque destruitur. Et anima annexa est cum aeternitate inferius quoniam est susceptibilior impressionis quam intelligentia. Et est supra tempus, quoniam est causa temporis. — Esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus, est anima; quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus. De causis, lect. 2. des Comm. v. St. Thomas.

iſt; die Natur beherrſcht die Zeugung, die Seele die Natur und Zeugung, die Intelligenz Seele, Natur und Zeugung; die causa prima regiert Alles, ohne aber weſenhaft mit den geſchaffenen Dingen ſich zu vereinigen. Je niederer die Sphäre eines Dinges, deſto diffuſer und beſchränkter ſeine Exiſtenz und Wirkſamkeit; die höchſte Unbeſchränktheit fällt mit der größten Einheit zuſammen; das Geeinteſte hält auch Alles ihm Unterworfene mit der ſtärkſten und durchgreifendſten Macht in ſeinen geſetzmäßigen Schranken. Die phyſiſchen Subſtanzen ſind theilbar, die geiſtigen untheilbar, die causa prima iſt in ihrer abſoluten, prädicatloſen Einfachheit dem Gedanken ſchlechthin unfaßbar und darum auch unnennbar; weder eine abſtracte noch eine concrete Bezeichnung iſt geeignet, ſie entſprechend auszudrücken, weil ein concreter Ausdruck einen Träger, der etwas hat, was er nicht ſelbſt iſt — ein abſtracter Ausdruck eine Eigenſchaft, die nicht die Subſtanz ſelber iſt, andeutet; beides im Widerſpruche gegen unſere Vorſtellung von der causa prima, welche die Güte nicht hat, ſondern iſt. Jede erkenntnißfähige Subſtanz erkennt nach der Art ihres Seins; die Intelligenzen faſſen an Allem die intelligible Seite auf, und erkennen demgemäß an Gott dasjenige, was er in ihnen wirkt, und in den Dingen unter ihnen dasjenige, was ſie in ihnen wirken. Vermöge ſeiner abſoluten Einheit erkennt Gott Alles in Einem Gedanken, der die abſolute Wahrheit von Allem iſt; die Intelligenzen aber haben ſo viele Ideen, als es Gegenſtände ihrer Erkenntniß giebt (omnis intelligentia plena est formis), beſitzen jedoch in ihnen nicht die abſolute Wahrheit, ſondern deren vielfältig getheilten und diverſificirten Reflex. Die Intelligenzen, ſelber ewig, denken auch ewige unveränderliche Gedanken der Dinge; daher können ſie nicht Urſachen vergänglicher Dinge ſein, vielmehr muß deren Wandelbarkeit von einer körperlichen und zeitlichen Urſache hergeleitet werden.

Dieſe Anführungen beweiſen hinlänglich, daß in den arabiſchen Schulen neben den peripatetiſchen Lehren noch ein anderes Element mächtig durchgriff, welches theils auf Rechnung Alexandriniſchen Einfluſſes zu ſetzen, theils auf die Einwirkung orientaliſch-myſtiſcher Lehren (Sufismus) zurückzuführen iſt. Die Lehren des Avempace, Avicebron und Averroes erinnern häufig genug an die Enneaden des Plotinus, obſchon dieſer den Arabern gänzlich unbekannt geblieben zu ſein ſcheint. Avicenna bezog ſich gleichmäßig auf Alkindi,

wie auf Alfarabi zurück, und nahm von dem Ersteren das neuplatonische Element, von Letzterem die peripatetische Anschauungsweise in seine Speculation auf, die er seinerseits wieder mit seinen naturwissenschaftlichen Studien in Verbindung setzte, und auf diese Art eine umfassendste, nebenher auch die religiösen Anschauungen seines Volksstammes berücksichtigende Vermittelung aller in seinen geistigen Gesichtskreis fallenden geistigen Elemente anstrebte. Seine Gesammtanschauung ist charakteristisch genug; in ihr ist mit der Aristotelischen Weltlehre der neuplatonische Emanatianismus, mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt ein astrologischer Fatalismus verschmolzen, und in der Lehre vom menschlichen Erkennen die Stelle für die Würdigung des religiösen Prophetenthums und des positiven Volksglaubens offen gelassen. Welt und Gott unterscheiden sich für unser Denken als Mögliches und Nothwendiges. Gott ist das absolut nothwendige Sein, die schlechthin unerklärliche und keiner Erklärung bedürftige Voraussetzung alles Anderen, was unmittelbar und mittelbar aus ihm erklärt werden muß. In seiner überseienden Vollkommenheit kann er nur Vollkommenes setzen; dieses Vollkommene ist die seit ewig aus ihm emanirte intelligentia prima, welcher eine zweite, dieser eine dritte u. s. w. in absteigender Reihe emanirte. Vermöge seiner absoluten Einheit und Einfachheit kann Gott nicht der unmittelbare Grund des Vielen und Verschiedenen in der Welt sein; dieses stammt nur mittelbar aus ihm, und wird durch die Intelligenzen aus dem Stoffe herausgebildet. Die intelligentia prima ist der ordnende Weltverstand und durchgeistende Beweger der obersten Himmelssphäre, durch deren Bewegung eine zweite, von der zweiten Intelligenz durchgeistete Sphäre, durch diese eine dritte u. s. f. sich gebildet, bis herab zur Mondessphäre, mit gradweiser Verminderung und Abschwächung der in den höchsten Sphären wirkenden Kräfte. Wie im Menschen, hat man auch in den Gestirnen die belebende Seele vom unsinnlichen Verstande zu unterscheiden, nur daß er ihnen nicht bloß als möglicher, sondern stets als thätiger vorhanden ist. Die irdische Welt steht unter der Herrschaft der Planetengeister, deren Gedanken von den Ursachen und übersinnlichen Formen der Dinge zur Einbildungskraft fortgehen, d. h. zu den sinnlichen Formen, welche in der Welt unter dem Monde ausgeführt werden. Auch der Mensch ist dieser Herrschaft unterstellt; in seiner Seele aber, welche die Möglichkeit intellectiver

Erkenntniß in ſich trägt, beſitzt er ein Gefäß, welches zur Aufnahme himmliſcher Erleuchtungen, d. h. der Reception von Einwirkungen des allgemeinen Weltverſtandes befähiget iſt, wobei man eben ſowol an die prophetiſchen Eingebungen wie an die philoſophiſchen Gedankenerfindungen denken kann. Überhaupt ſchwanken ſeine Gedanken zwiſchen der Anerkennung eines rein Überſinnlichen und der entgegengeſetzten hylozoiſtiſchen Anſicht; die Lehre von der ewigen Materie als Individuationsprincip drängt offenbar auf rein naturaliſtiſche Anſchauungen hin; es ſcheint alſo, daß er die Fäden ſeines Syſtems nicht ſtraff genug angezogen habe, um zu den Reſultaten zu gelangen, die in ſeinen Prämiſſen lagen. Den Nachrichten zufolge, die man über Avicenna's verlornes Werk de orientali philosophia hat, ſoll es ihm mit ſeinen Conceſſionen an den religiöſen Glauben nicht Ernſt geweſen ſein; ſein eigentlicher Gedanke ſei geweſen, daß es keine reine Formen, demnach auch keinen überweltlichen Gott und keine unſterbliche Seele gebe. Averroes macht es ihm zum Vorwurfe, ſich nicht offen zu dieſen Lehren bekannt zu haben, wie Averroes ſelbſt es that, womit aber auch die philoſophiſche Gedankenentwickelung der Araber, ohnehin nur eine durch fremde Einflüſſe [1]) in ihrem Culturleben erzeugte Bewegung von epiſodiſchem Charakter, bei einem letzten abſchließenden Ziele anlangte. Nicht ohne Grund hat man Avicenna mit Albert dem Großen, und ſeine Stellung zu Averroes mit jener Albert's zu Thomas Aquinas verglichen; wie Albert, ſo beſaß auch Avicenna unter ſeinen Zeitgenoſſen die ausgebreitetſten Kenntniſſe, namentlich im Naturgebiete, und der Eine wie der Andere waren unter den Ihrigen die Erſten, welche von der geſammten Ariſtoteliſchen Philoſophie einen umfänglichen Gebrauch machten und dieſelbe in ihren Kreiſen zu entſchiedener Geltung brachten; wie Averroes aus Avicenna's Syſtem die letzten folgerichtigen Conſequenzen zog, ſo brachte Thomas das von ſeinem Lehrer begonnene Werk zum höchſten ſyſtematiſchen Abſchluß. Auch in der Methode ihrer Studien über Ariſtoteles laſſen ſich die beiden chriſtlichen Denker mit ihren arabiſchen Gegenbildern paralleliſiren; wie Avicenna verfuhr auch

[1]) Der philoſophiſche Roman: Hai Ibn Joctan oder der Naturmenſch von Ibn Tofail iſt im Grunde das einzige ſelbſtſtändige Product der arabiſchen Philoſophie. Eichhorn hat ihn in's Deutſche überſetzt. Berlin 1783.

Albert, indem er die Werke des Ariſtoteles nicht ſo faſt commentirte, als vielmehr in gleichnamigen Schriften nachbildete, in Gedanke und Ausdruck an Ariſtoteles ſich anſchließend, ſo weit es mit ſeinen Überzeugungen vereinbar war; Averroes hingegen und Thomas ſind eigentliche Commentatoren, welche den Text des Stagyriten von Satz zu Satz mit ihren Erklärungen begleiten.

Albert der Große, aus dem Geſchlechte der Edlen von Bollſtädt, wurde 1193 zu Lauingen in Schwaben geboren. Seine erſte Bildung erhielt er auf dem väterlichen Schloſſe; ſeine Wißbegierde ließ ihn frühzeitig die Ungenüge dieſes Unterrichtes empfinden, und ſo zog er unter Aufſicht ſeines Oheims nach Paris, um dort bei den berühmteſten Lehrern die Dialektik zu erlernen. Hierauf finden wir ihn in Padua mit dem Studium der Mathematik und Medicin beſchäftiget. Hier wurde er durch Jordanus für den Predigerorden gewonnen (1220). Wenige Jahre ſpäter ward er bereits für das Lehramt verwendet, und errang durch die Vorträge, welche er nacheinander in den Ordenshäuſern zu Freiburg i. B., Regensburg, Straßburg und Cöln über Philoſophie und Theologie hielt, ſolchen Beifall, daß er bereits 1228 nach Paris geſchickt wurde, um im Kloſter St. Jacob die Studien auf eine den geſteigerten Bedürfniſſen der mächtig ſtrebenden Zeit gemäße Weiſe zu regeln und umzugeſtalten. Nach einigen Jahren kehrte er wieder nach Cöln zurück; und in dieſe Epoche fällt ſeine Begegnung mit Thomas, der ihm fortan der Liebſte und Theuerſte unter ſeinen Ordensgenoſſen wurde. Im Jahre 1245 begab er ſich auf Befehl ſeiner Oberen abermals nach Paris, um den Doctorgrad zu erwerben und in St. Jacob öffentliche Vorträge zu halten; 1248 kam er wieder nach Cöln, um in dem daſelbſt errichteten Generalſtudium des Ordens die Stelle eines Regens und Primarius Lector einzunehmen. Hier wurde er durch einen Beſuch des Kaiſers Wilhelm von Holland geehrt, den er hierauf nach Utrecht begleitete und zur Errichtung eines neuen Ordenshauſes in dieſer Stadt vermochte. Im Jahre 1254 wurde er zum Provinzial für Deutſchland gewählt, im nächſtfolgenden Jahre nach Rom gerufen, um das Amt eines Magister s. Palatii zu verwalten, welches ſeit des heiligen Dominicus Ernennung hiezu ein Ehrenamt des Predigerordens war und die Verpflichtung nach ſich zog, der geiſtlichen Hausgenoſſenſchaft und Umgebung des Papſtes religiös-wiſſenſchaftliche und erbauliche Vorträge zu halten. Im

Jahre 1260 nahm er nach einigem Bedenken das von Alexander IV. ihm übertragene Bisthum Regensburg an und wurde zugleich zum päpstlichen Legaten von Polen ernannt; allein schon nach drei Jahren legte er seine Würden wieder in Urban's IV. Hände zurück, und zog sich in sein geliebtes Kloster zu Köln zurück, um daselbst hochbetagt sein reiches Leben zu schließen (1280). Obwol er es ausschließlich der Wissenschaft gewidmet hatte, so bewies er gleichwol, daß es ihm nöthigen Falles auch an Begabung und Geschick zum praktischen Wirken nicht fehle. Er verwaltete mehrere Male mit Erfolg das Schiedsrichteramt in den Streitigkeiten der Cölner Bürger mit ihrem Erzbischofe Conrad über ihre städtischen Freiheiten, über Zoll- und Münzwesen (1249, 1251, 1258); eben so vermittelte er später zwischen den Cölnern und dem Grafen von Berg. Sein Bisthum leitete er mit Geschick und Umsicht und brachte es aus zerrütteten Verhältnissen in blühende Umstände; die hiebei erworbenen Verdienste sind dem Gedächtnisse der Nachwelt aufbewahrt [1]).

Albert erhielt von seinen dankbaren Zeitgenossen den Namen des Großen. Und in der That, in Hinsicht auf den Umfang seiner Kenntnisse verdient er der erste Mann seiner Zeit genannt zu werden; er hat in seinen zahlreichen Schriften die Encyclopädie der Wissenschaften seines Jahrhunderts geschrieben [2]), und die wissenschaftliche Gedankenentwickelung desselben um einen sehr bedeutenden Schritt weiter geführt. Wie vielseitig und umfassend seine geistige Thätigkeit gewesen sei, lehrt schon eine bloße Aufzählung der Gegenstände und Materien, über welche er geschrieben; sie ordnen sich unter die allgemeinen Rubriken der Logik und Metaphysik, empirischen und speculativen Naturkunde, die Psychologie eingerechnet, Ethik und Theologie. Zur Logik gehören, an Aristoteles sich anlehnend, seine Schriften über die Prädicabilien, Kategorien, de sex principiis Gilberti Porretani [3]), über die zwei Bücher de interpre-

---

[1]) Vgl. Gemeiner's Chronik, S. 383; Tiraboschi, Storia della letteratura italiana, IV, 45; Sighart, Leben des Albertus Magnus, Regensburg 1857, S. 124 ff.

[2]) Daher wurde ihm auch der Name des deutschen Varro zu Theil. — Die Gesammtausgabe seiner Werke, durch den französischen Dominicaner Petrus Jammy besorgt (Lyon 1651) füllt 21 Foliobände.

[3]) Siehe oben S. 63.

tatione, über die beiden Analytiken, — Topik — Elenchen — de intellectu et intelligibili [1]). Unter die Rubrik: Naturkunde, gehören, ebenfalls größtentheils nach Aristoteles gearbeitet: acht Bücher Physik — vier Bücher de coelo et mundo — vier Bücher de meteoris — zwei Bücher de generatione et corruptione — vier Bücher de mineralibus [2]) — drei Bücher de anima; dann eine Reihe von Schriften über die Parva Naturalia: de sensu et sensato — de memoria et reminiscentia — de somno, vigilia, divinatione et prophetia — de motu animalium [3]) — de principio motus progressivi [4]) — de juventute et senectute — de spiritu et respiratione — de morte et vita — de nutrimento et nutribili [5]) — de natura et origine animae — de unitate intellectus adversus Averroem — de natura locorum — de causis et proprietatibus elementorum — de passionibus aëris — de vegetabilibus et plantis — dann sechsundzwanzig Bücher Thiergeschichte [6]) — de alchymia — de causis et processu universalitatis a causa prima — speculum astronomicum, in quo de rebus licitis et illicitis agitur. Ebenfalls nach Aristoteles sind dreizehn Bücher Metaphysik, zehn

---

[1]) Diese Schrift ist nicht unmittelbar nach Aristoteles gearbeitet, da Albert die bezügliche Abhandlung desselben nicht zu Gebote stand, sondern nach anderen Peripatetikern, die über denselben Gegenstand schrieben: Alexander, Alkindi, Alfarabi — so wie nach Plato, soweit er mit der peripatetischen Lehre zu vereinen war.

[2]) Albert sagt gleich Eingangs dieser Schrift, daß er das entsprechende Werk des Aristoteles nur aus theilweisen Auszügen kenne (excerpta quaedam, quae diligenter quaesivi per diversas mundi regiones, wiederholt er im dritten Buche).

[3]) Ist unabhängig von Aristoteles gearbeitet, da er dessen Schrift über diesen Gegenstand nicht zur Hand hatte.

[4]) Von gleichem Inhalte mit der vorigen, nach der mittlerweile aufgefundenen entsprechenden Schrift des Aristoteles gearbeitet.

[5]) Da Thomas die entsprechende Schrift des Aristoteles als eine noch nicht gefundene bezeichnet, so muß man annehmen, daß auch Albert sie nicht kannte, sondern nach eigenen Ansichten arbeitete, mit Zuziehung dessen, was er in anderen Werken des Aristoteles Einschlägiges fand.

[6]) Neunzehn Bücher sind nach Aristoteles' gleichnamigem Werke gearbeitet (mit Benützung der Übersetzung des Michael Scotus), die übrigen sieben nach eigenen Beobachtungen gearbeitet. Eine Abtheilung dieses Werkes: De falconibus, asturibus et accipitribus ist auch separat abgedruckt worden.

Bücher Ethik, acht Bücher Politik gearbeitet. Hieran ſchließen ſich nun ſeine theologiſchen Werke; zunächſt Commentarien über die heilige Schrift (Pſalmen, Jeremias, Daniel, Baruch, zwölf kleine Propheten, vier Evangelien, Apocalypſe) — über Dionyſius Areopagita (coel. hier., eccles. hier., myst. theol., elf Briefe) — über die vier Bücher Sentenzen des Petrus Lombardus; ferner eine Summa theologiae in zwei Büchern, eine Summa de creaturis, eine philosophia pauperum, mehrere ascetiſche und liturgiſche Schriften, Sermones und Orationes, zwölf Bücher de laudibus Beatae Virginis, Biblia Mariana, eine erbauliche Abhandlung über die Perikope Missus est (Luc. 1, 26 ff.).

Einen großen Theil ſeiner Berühmtheit verdankte Albert ſeinen naturwiſſenſchaftlichen Kenntniſſen, neben welchen auch ſeine Einſichten im Fache der Mechanik und Baukunſt nicht unerwähnt bleiben dürfen. Der nach ſeinen Angaben erbaute Chor der Cölner Dominicanerkirche war das Vorbild des berühmten Cölner Domes [1]). Bekannt iſt, daß er in dreißigjähriger Bemühung einen ſprechenden Automaten zu Stande gebracht haben ſoll, und daß er den Kaiſer Wilhelm mitten im Winter in einem von Frühlingslüften durchwehten Garten voll blühender Gewächſe bewirthet habe. In ſeinem liber cosmographicus de natura locorum zeigt er ſtellenweiſe Einſichten, welche für ſeine Zeit überraſchend ſind; hieher gehören (nach A. Humboldt's Bemerkung) ſeine Betrachtungen über die gleichzeitige Abhängigkeit der Climate von der Breite und Höhe des Ortes, über die Verſchiedenheit der Wirkung der unter verſchiedenen Winkeln einfallenden Sonnenſtrahlen auf Erwärmung des Bodens [2]). Er kannte bereits den Schlaf der Pflanzen, das perio-

---

[1]) Über ſeinen muthmaßlichen Antheil an dem Plane des Cölner Domes und anderen berühmten Kirchenbauten vgl. Kreuſer, der chriſtliche Kirchenbau, ſeine Geſchichte, Symbolik, Bildnerei nebſt Andeutungen für Neubauten. Bonn, Henry und Cohen, Bd. I, 1851. S. 275 ff.

[2]) Seine Behauptung, daß die Erde bis zu 50° S. B. von Menſchen bewohnt ſein müſſe (während noch Ebriſi einzig die nördliche Erdhälfte für bewohnbar hielt), bewegt den erſten Herausgeber ſeines liber cosmographicus, Georg Tanſtetter, zu dem begeiſterten Ausrufe, Albert habe als Prophet geſprochen und ſein Wort ſei durch Amerigo Veſpucci's Entdeckungen wahr gemacht worden. Vgl. A. Humboldt, examen critique de l'histoire de la geographie, tom. I, pag. 58.

diſche Sich-Öffnen und Schließen der Blumen; er weiß, daß durch die Verdunſtung auf der Oberfläche der Blätter eine Saftminderung im Gewächſe eintritt, daß die Ausſchnitte der Blattränder von der Theilung der Gefäßbündel abhängig ſind. Die Ergebniſſe ſeiner botaniſchen Beobachtungen und Forſchungen ſind durch Peter de Crescentia (Opus ruralium commodorum) für die Zeitgenoſſen populär gemacht worden [1]). Durch ſeine glücklichen und erfolgreichen chymiſtiſchen Verſuche trug Albert weſentlich zur Vermehrung und Erweiterung der Einſicht in die Wirkungsart der chemiſchen Naturkräfte, ſo wie zur Förderung des praktiſchen Geſchickes in Behandlung der chemiſchen Stoffe bei. Freilich hatte er auch mancherlei abenteuerliche Vorſtellungen über angebliche Verwandlungen von Pflanzen und Metallen; er war hierin von den Vorurtheilen ſeiner Zeit und von Auctoritäten abhängig, in der Chymie von den Arabern, Geber namentlich und Razes, mit deren Anſichten er die Ariſtoteliſchen Lehren von den Elementareigenſchaften der Körper zu vermitteln ſtrebte. Indeß hat er als experimentirender Naturkundiger ſeine arabiſchen Vorgänger ſchon bedeutend überholt. Er iſt gewandt im Deſtilliren und ſucht das Gelingen durch Anwendung verſchiedener Arten von Kitt zu ſichern. Das Gold weiß er nicht bloß mit Blei, ſondern auch durch Cementation zu reinigen. Die wiederholte Anwendung ſtarken Feuers dient ihm als Mittel, die edlen Metalle von den unedlen zu unterſcheiden. Er kennt die Trennung des Goldes vom Silber durch Scheidewaſſer. Er erwähnt der Erſte des reguliniſchen Arſenik und ſeiner Darſtellung; Arſenik ſowol als Schwefel verſteht er durch Sublimation aus den Erzen zu ſcheiden. Er ſpricht der Erſte den Gedanken einer chemiſchen Affinität der Stoffe aus; er unterſucht die Verbindungen des Schwefels mit den Metallen und findet, daß erſterer alle Metalle mit Ausnahme des Goldes angreift, wenn er auf ſie im geſchmolzenen Zuſtande geworfen wird; er weiß bereits, wie das Schießpulver

---

[1]) Eine umfaſſende Würdigung ſeiner dießfälligen Leiſtungen iſt im vierten Bande der Geſchichte der Botanik von Dr. Ernſt Maier (Königsberg, bei Borntträger 1858) zu finden. Vgl. auch deſſen Aufſatz: „Albertus Magnus, ein Beitrag zur Geſchichte der Botanik im dreizehnten Jahrhunderte.“ In der Linnaea, Jahrgang 1836. Bd. X, S. 641 — 741.

bereitet werden muß, wenn er auch nicht ſelbſtſtändig, ſondern durch ältere Angaben hierauf geführt worden iſt [1]).

Eine andere Seite ſeiner wiſſenſchaftlichen Verdienſte ſtellt ſich in ſeinen Bemühungen um die Ariſtoteliſche Philoſophie hervor. Er hatte ſich keine geringere Aufgabe geſetzt, als die vollſtändige, mit allen Ergebniſſen der ſeitherigen Wiſſenſchaft bereicherte Wiedererneuerung des ganzen Ariſtoteles, mit Aufhellung aller Dunkelheiten, Berichtigung alles Irrthümlichen, Beſeitigung alles vom Standpuncte des Chriſtenthums und der erweiterten Welterfahrung Unhaltbaren [2]). Da galt es nun vor Allem, die Schriften des Ariſtoteles vollſtändig zu ſammeln, ferner den richtigen Text derſelben zu ermitteln und auch ein richtiges Verſtändniß des Textes zu gewinnen, und endlich auch die Ergebniſſe der Ariſtoteliſchen Philoſophie für die kirchliche und weltliche Wiſſenſchaft ſeiner Zeit zu verwerthen. War es keine geringe Mühe, eine vollſtändige Sammlung der Ariſtoteliſchen Schriften zu Stande zu bringen, ſo eine noch größere, aus den vorhandenen, vielfach fehlerhaften und unverſtändlichen Überſetzungen den richtigen Text und richtigen Sinn des Textes zu ermitteln. Er benützte Überſetzungen aus dem Arabiſchen und aus dem Griechiſchen; bei jeder der Schriften, für welche ihm mehrere

---

[1]) Vgl. hierüber: Kopp, Geſchichte der Chemie, 4 Bände, Braunſchweig 1843 ff., an verſchiedenen Stellen.

[2]) Dieß erklärt er in Hinſicht auf die Naturwiſſenſchaften Eingangs ſeiner Bücher über die Phyſik mit folgenden Worten: Intentio nostra in scientia naturali est, satisfacere pro nostra possibilitate fratribus ordinis nostri, nos rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent, et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. — — Erit autem modus noster, in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi, et dicere ad explanationem ejus, quaecunque necessaria esse videbantur; ita tamen, quod textus ejus nulla fiat mentio. Et praeter hoc digressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia, et supplentes quaecunque minus dicta in sententia philosophi, obscuritatem quibusdam attulerunt. — — Taliter autem procedentes libros perficiemus eodem numero, et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectorum, et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, vel forte, si fecit, ad nos non pervenerunt. De physico auditu, lib. I, cap. 1.

Überſetzungen zu Gebote ſtanden, verglich er dieſe auf das ſorgfältigſte und genaueſte unter einander; wo dieſe Vergleichung nicht zum Ziele führte, ſuchte er aus anderen dahin bezüglichen Äußerungen des Autors das Wahre zu erſchließen. Als Hilfsmittel zur richtigen Textauslegung dienten ihm die vorhandenen Commentare, in Phyſik und Pſychologie die älteren, namentlich Theophraſt, in der Metaphyſik die Araber, beſonders Avicenna. Die Unzureichendheit geſchichtlicher Quellen und die argen Entſtellungen der Eigennamen in den arabiſchen Überſetzungen machten es ihm geradezu unmöglich, die äußere Geſchichte der alten Philoſophie richtig kennen zu lernen [1]); und eben ſo möchte es ſcheinen, daß der verwahrloſte Zuſtand des Textes in den ſchlechten Überſetzungen ihm ſtellenweiſe faſt unüberſteigliche Hinderniſſe in den Weg geſtellt hätte. Wenn

---

[1]) So wiederkehrt in ſeinen Werken häufig die Redeweiſe: Plato princeps stoicorum, Plato primus inter Stoicos, stoicus Plato. Den Namen Stoiker (Hallenſteher) führten nach ihm zuerſt jene Philoſophen, welche ihre Gedanken in Verſe einkleideten, und in den Hallen abſangen. Die Epikuräer haben ihren Namen daher, weil ſie auf der faulen Haut (supra cutem) lagen; oder weil ſie ſich um unnütze Dinge kümmerten (super curantes). Der in coel. et mund. II, 78 erwähnte Thales von Milet heißt in einer der beiden aus dem Arabiſchen angefertigten Überſetzungen, welche Albert vor ſich hatte: Bebas de civitate Rinor; in der Überſetzung des Michael Scotus: Betel de civitate Epheses. Albert ſchreibt: Homo antiquissimus, natus de Ephesio, quae civitas arabice vocatur Humor. In demſelben Werke II, 81 erwähnt Ariſtoteles den Anaximenes, Anaxagoras und Democritus. Statt deſſen ſetzt eine arabiſch-lateiniſche Verſion: Assimenes, Pictagoras et Democritus; die andere: Pictagorici et Democriti. Albert hingegen hat: Atzimes, Democritus, Leucippus und Pythagoras. Der Name Xenophanes Colophonius (II, 78) lautet in einer von jenen Überſetzungen: Malaconenses oder Mellotonenses; in der anderen: qui fuit ex eis de Castisinuati. Albertus dagegen ſagt: Isti autem fuerunt philosophi, quos vocant Malaconenses, quos quidem vocant de Casumati corrupto nomine arabice vocantes. — In der arabiſch-lateiniſchen Verſion der Schrift de vegetabilibus et plantis ſtößt Albert auf die Namen Abrutatus und Lenchineo oder Lencineon. Erſteren hält er für Pythagoras, letzteren für Lycophron. — In der Thiergeſchichte des Ariſtoteles kommt ein paar Mal der Name Alkmäon vor. M. Scotus lieſt das eine Mal Alkakalneon; Albertus: Halcamian. Das andere Mal nennt ihn M. Scotus: Alcameon, Alkakaroki (ſoll heißen Alcmaeon Crotoniata); Albertus ſagt: Altirnemon Corinthiensis.

er nun gleichwol ein ſachlich richtiges Verſtändniß der Ariſtoteliſchen Lehre errang, und hierin ſelbſt von unſerem Jahrhunderte, das über einen ſo großen Reichthum gelehrter Mittel gebietet, nicht überholt iſt, ſo iſt es nur billig und gerecht, ſeinem Fleiße und Scharfſinne die vollſte und aufrichtigſte Bewunderung zu zollen. In der That iſt er es geweſen, welcher das chriſtliche Abendland zuerſt in das Verſtändniß der Ariſtoteliſchen Philoſophie einführte, wie er auch der Erſte ſie zum beſonderen Gegenſtande öffentlicher Lehrvorträge machte; er überraſchte ſeine Zeitgenoſſen durch ein zuſammenhängendes Syſtem philoſophiſcher Lehren, und gab dadurch der geiſtigen Strebethätigkeit des Jahrhunderts einen Schwung, welcher die mächtigſten Nachwirkungen zur Folge und für die weitere philoſophiſche Fortentwickelung von entſcheidender Bedeutung war.

Albert bezeichnet die Philoſophie als Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften und als die ars artium; Gegenſtand der Philoſophie iſt Alles, was dem menſchlichen Erkennen zugänglich iſt (quidquid est scibile). Sie wird abgetheilt in die philosophia realis und practica; erſtere faßt in ſich Metaphyſik, Mathematik, Phyſik. Unter die Phyſik fällt auch die Pſychologie [1]). Dem Range nach unter den drei theoretiſchen Disciplinen der Philoſophie die dritte, ſtellt ſich die Phyſik in der nothwendigen Entwickelung der Philoſophie als die Erſte ein, weil alles Wiſſen des Menſchen vom Sinnlichen anhebt. Albert entwickelt ſeine auf Grundlage einer rationellen Naturerkenntniß aufgebaute Welt- und Gotteslehre mit ſteter Bezugnahme auf alle übrigen ihm bekannten Philoſopheme, in deren Muſterung er auf Gegner dreierlei Art ſtößt: erſtlich die aus Ariſtoteles ihm bekannten Lehren des Pythagoras, Xenophanes, Parmenides, Meliſſus, Zeno und Plato [2]); ſodann die neuen zeitgenöſſiſchen Platoniker, die Schüler des Alexander Haleſius, Wilhelm von

---

[1]) Die Logik gehört nicht in die Philoſophie, ſondern geht ihr voraus als Anleitung zum rechten Verfahren in der Philoſophie; ſie lehrt, qualiter ignotum fiat notum; ſie iſt eine beſondere Fertigkeit, und eine beſondere Lehre: Logica est una specialium scientiarum; sicut in fabrili, in qua specialis est fabricandi malleum. De praedic. I, c. 3.

[2]) Indeß verhält er ſich zu Plato weſentlich anders, als zu den übrigen der Genannten: Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis. Metaphys. lib. I, tract. 5, c. 15.

Auvergne, Robert von Lincoln, und endlich die mit aller Strenge von ihm befehdeten Anhänger des Alexander Epicuräus. Nebſtbei macht er ſich Bekämpfung und Richtigſtellung falſcher Auslegungen des Ariſtoteles durch Ältere und Neuere, Griechen und Araber, zur beſonderen Aufgabe.

Die entſcheidende Grundfrage, deren Löſung die Haltung ſeines ganzen Syſtems bedingt, iſt die Frage nach den Univerſalien. Man hat die Universalia ante rem, in re und post rem zu unterſcheiden; erſtere ſind die Principien, die zweiten die Weſenheiten, die dritten die Zeichen der Dinge. Die Univerſalien an ſich (ante rem) ſind die permanenten Strahlen der univerſell thätigen göttlichen Intelligenz [1]), welche in der Materie den concreten individuellen Ausdruck, im menſchlichen Verſtande den Allgemeinbegriff des concreten Einzeldinges actuirt. Es giebt eine doppelte Materie, eine Materie der körperlichen und der geiſtigen Subſtanzen. Bloß in den individuellen Subſiſtenzen haben die Univerſalien eine ſubſtanzielle Wirklichkeit, unmittelbar in dem Einzelding als ſolchem (substantia prima), mittelbar in dem durch die Einzeldinge verwirklichten Art- und Gattungsbegriffe (substantia secunda). Die substantia secunda iſt demzufolge von dem Univerſale an ſich (ante rem) weſentlich verſchieden; dieſes letztere iſt die bloße Möglichkeit der erſteren, die Materie das nothwendige Subſtrat ihrer Verwirklichung. Die concrete Subſtanziirung des Allgemeinbegriffes vollzieht ſich durch Formirung der Materie gemäß dem der göttlichen Intelligenz präſenten Urbilde. Demnach iſt jedes Ding aus Materie und Form zuſammengeſetzt; die Materie an ſich iſt die bloße (paſſive) Möglich-

[1]) Universitatis principium est unum, et hoc est intellectus divinus, qui per suam scientiam, quae tamen scientia est idem ipsi, est causa omnium, quae sunt prima, et uno modo se habens ad omnia. Verissime scimus, quod omnis forma quae est in prima materia in potentia, est secundum rationem in intellectu causae primae. Et ideo a Platone dictus est esse mundus archetypus. Scimus etiam, quod intellectus divinus causando secundum effectum, stat in ultimo causato. Nec dubitamus, quod omne quod est in aliquo, sit in ipso secundum potestatem ejus in quo est, et ideo, quae in intellectu primo sunt simpliciter et immaterialiter et intemporaliter et immobiliter et uno modo, omnibus contrariis dispositonibus sunt in materia ..., quia intellectus divinus non tollit a materia nec a causis secundis dispositiones suas proprias. Ibid. Lib. VI, tr. 2, c. 6.

keit des Dinges, mit der wesentlichen Bestimmung durch Formation determinirt zu werden. Diese Bestimmung muß als Eigenschaft der Materie von dem Wesen der Materie unterschieden werden; sie hat demzufolge ein relatives, kein schlechthiniges Sein, und ist deßhalb von Gott, dem absoluten Sein grundwesentlich verschieden. Als bloße Möglichkeit des Dinges existirt sie nur in den Dingen, nicht außer und vor denselben [1]). Es giebt daher auch keine allgemeine Natur der Dinge, wofern man darunter etwas Anderes als eine Beziehung (intentio) aller Einzeldinge auf einen allgemeinen Weltplan versteht. Alle Bestimmung ist Eingränzung; darum kann es in der Wirklichkeit der Dinge nichts Unendliches geben, obwol dieses sich syncategorematisch denken läßt. Es giebt keinen leeren Raum; die Zeit hat eine objective Realität, und es würde auch dann Zeitmomente geben, wenn sie der Verstand nicht unterscheiden und zählen würde [2]). Die Zeit ist eingeschlossen von der Ewigkeit, die keineswegs eine in's Unendliche verlängerte Zeit — denn eine solche kann es gar nicht geben — sondern etwas Untheilbares (spatium non intersectum) ist, das den Begriff der Zeit selber aufhebt und in das ewig ruhende Sein Gottes hineinfällt. Da Gott, die ewige, absolute Form, mit der Materie gar nichts gemein haben kann, so muß die Materie nothwendig in der Zeit entstanden sein, obwol sie als Gedachtes in Gott ewig existirte. Da die Zeit erst mit der Setzung der Materie und der aus ihr gebildeten veränderlichen und beweglichen Dinge beginnt, so fällt der Schöpfungsact Gottes nicht in die Zeit, wie denn überhaupt Gott keiner zeitlichen Veränderung unterworfen sein kann. Gott ist immer als derselbe; der Begriff einer im Schaffen vor sich gehenden Änderung gilt bloß in Beziehung auf das Geschöpf, insofern dieses durch die schöpferische Thätigkeit Gottes aus dem Nichtsein in's Sein übersetzt wird [3]).

---

[1]) Materia nunquam separata est a formis omnibus propter sui imperfectionem quae ad esse non sufficit sine forma, et haec imperfectio nunquam relinquit materiam; et ideo cum forma semper erit secundum actum. Phys. I, tr. 2, c. 4.

[2]) Tempus est numerus motus acceptus a priore et posteriore in motu existentibus. — Tempus est id, secundum quod numerum habet motus. Phys. IV, tr. 3, c. 5.

[3]) Secundum rem creatio nihil aliud est, quam relatio quaedam rationis,

Die erſten vier Dinge, welche Gott geſetzt hat (quatuor Coaequaeva), ſind die materia prima, die Zeit, der Himmel und die himmliſchen Intelligenzen. Unter Obmacht des Himmels geht die Erzeugung der irdiſchen Dinge vor ſich durch Herausbildung der in der irdiſchen Materie potentiell enthaltenen Formen in gradweiſer Aufſteigung vom niederſten bis zum höchſten irdiſchen Gebilde. Die Himmel ſelber werden wieder von den himmliſchen Intelligenzen bewegt, und Alles von Gott, nicht bloß mittelbar durch die zweiten Urſachen, ſondern zugleich auch unmittelbar als dem in jedem Seienden innerlichſt Wirkenden. Da bereits das Erſte und Höchſte in der Ordnung des Geſchaffenen aus dem Nichts zum Daſein gelangt, ſo kann es dem Schöpfer nicht gleich, ſondern muß unvollkommener als dieſer ſein; um ſo unvollkommener muß dasjenige ſein, deſſen Beſchaffenheit nicht unmittelbar von Gott, ſondern von den höheren Cauſalitäten in Gottes Kraft [1]) actuirt wird. So bildet ſich von den oberſten Himmeln bis zur irdiſchen Materie herab eine Reihe von Exiſtenzen mit ſtufenweiſer Abnahme jener von Gott mitgetheilten Lichtkraft, deren ganze und ungetheilte Fülle eben nur in Gott ſelbſt vorhanden iſt, während ſie nach Außen mitgetheilt ſich theilen und diverſificiren muß, weil eben nur in dieſer Art das aus Theilen zuſammengeſetzte Weltganze das ungetheilt und abſolut Eine Weſen Gottes wiederſpiegeln kann [2]). Alle irdiſchen Formen werden durch himmliſche Kräfte educirt; die menſchliche Intelligenz aber, welche die Materie und die materiellen Kräfte ſchlechthin transſcendirt, kann eben deßhalb keine aus der irdiſchen Materie hervorgegangene Form ſein, ſondern iſt unmittelbar aus dem Lichte Gottes educirt. Darin iſt denn auch ihr Vermögen begründet, die in den individuellen Einzeldingen ſubſtanziirten Allgemeinbegriffe aufzu-

---

quae est in creatura ex hoc, quod incepit esse post nihil. Summa de creaturis I, tr. 1, qu. 1, art. 2.

[1]) Nihil generat nisi per divinum aliquid, quod est in eo. De int. et int., tr. 1, 5.

[2]) Ordinem in gradibus entium non facit nisi casus et occubitus a lumine primi entis. — — Universitas rerum — consistit in multitudine ordinata ad unum; ubi enim non est prius aut posterius, ordo esse non potest. De caus. et proc. un. I, tr. 4, 5.

faſſen [1]). Dieſes Vermögen, ſo lange es nur Vermögen iſt, ohne in Thätigkeit übergegangen zu ſein, heißt der mögliche Verſtand, den Albert nach einer ihm geläufigen Formel auch den Ort der überſinnlichen Begriffe (locus specierum intelligibilium) nennt. Der mögliche Verſtand geht unter Einwirkung der ſinnlichen Objecte in Kraft himmliſcher Erleuchtung in den thätigen Verſtand über, welcher die in der gottähnlichen Seele gelegene Möglichkeit einer auf's Allgemeine gehenden Erkenntniß actuirt. Wie Gott actuell, ſo enthält der menſchliche Geiſt potentiell die Formen der Dinge in ſich; Gott bildet die wirklichen Dinge aus ihren in die Materie gelegten Samen hervor; die gewordenen Dinge cauſiren, auf den Menſchen wirkend, im menſchlichen Verſtande die geiſtige Nachbildung ihrer Begriffe und deren harmoniſcher Verkettung. Die intellectuellen Thätigkeiten übt die menſchliche Seele unabhängig von ihren ſinnlichen Kräften und Organen; ſie ſind aber durch eine vorausgehende ſenſitive Wirkſamkeit der menſchlichen Seele bedingt, und erſt durch die drei Stufen des Anſchauens, Einbildens und Vorſtellens, die am ſinnlichen Einzelnen haftet, erhebt ſich die menſchliche Seele zum Begriffe [2]). Da der menſchliche Verſtand ſeine Begriffe aus der irdiſchen Erfahrung abſtrahirt, ſo ſind die gedankenmäßigen Formen der Sinnenwelt das ſpecifiſche Object ſeiner Erkenntniß, mithin das Gebiet der mathematiſchen Erkenntniß ſeine eigenſte Sphäre. Was über oder unter dieſer Sphäre liegt, das Göttliche oder das von der Materie Untrennbare: Zeit und Bewegung, kann er nur unvollkommen erkennen [3]). Überhaupt iſt die begränzte Individualität der Seele ein

---

[1]) Imago Dei dicitur. Ex hujus enim assimilatione causae primae habet intellectum universaliter agentem. Summa de creaturis I, tr. 1, 6.

[2]) Cujus congruum exemplum dicit Avicenna in flamma adhaerente aridis lignis cremabilibus. Illa enim in parte, qua adhaeret lignis, est aliquantulum fumosa; in ea autem parte qua evolat in aërem purum a lignis distans est plena luce illustrans aërem et etiam partem fumosam ejusdem flammae. Sic enim est de anima intellectuali eo quod ipsa aliquo modo sit perfectio corporis et tamen separata. Et ideo ex parte, quae inclinat ad corporeas virtutes organorum quae sunt imaginatio accipiens continuum et sensus accipiens temporale et transmutabile fumosa est et efficitur in potentia, intelligentia et non in actu; sed ex parte separata est in actu lucis perfectae. De int. et int. I, tr. 1, c. 6.

[3]) Divina sunt super intellectum, mathematica in intellectu et physica sub intellectu esse dicuntur. Ibidem I, tr. 3, c. 2.

unüberſteigbares Hinderniß für eine unbegränzte Erkenntniß. Dieß Letztere gilt auch für die Beſchränktheit der Erkenntniſſe der höheren Geiſter und der Sternſeelen, wenn ſchon im minderen Grade als beim Menſchen. So erſcheint alſo hier wieder eine aufwärts ſteigende Reihe erkennender Weſen mit gradativer Zunahme der Erkenntnißfähigkeit oder des Vermögens der Innerung und Zurückbeziehung auf das erſte urſächliche Princip, aus welchem die in abwärts ſteigenden Graden ſtets contracteren und von der materiellen Paſſivität überwältigteren Formen entfloſſen ſind [1]).

---

[1]) Eine ſummariſche Recapitulation des Geſagten giebt Albert de int. et int. I, tr. 1, c. 8: Diximus cum Areopagita Dionysio quod omnis natura procedens a causa prima tanto simplicior est et nobilior et in potestate multiplicior, quanto fuerit illi intimior per indistantiam similitudinis; et e regione econtra, quanto fuerit distantior per dissimilitudinem, tanto est materialior et ignobilior et paucioris potestatis. Hoc autem Sapientissimi Peripatetici demonstraverunt ex coelo octavo, quod quantae fuerit multiplicitatis, ostendit multiplicitas suarum stellarum. Et cum illa multiplicitas sit in eo quod movetur, opusque respondeat per congruentiam multiplicitati potentiarum quae sunt in motore propter quod et contingit, quod intellectualis anima multiplicior est quam forma lapidum et mineralium et sic de aliis. Quo autem tales naturae sunt magis separatae, eo magis dictae sunt formae sicut antiqui dixerunt. Propter quod et Platonici formas omnino separatas asseruerunt; et quanto magis erant conjunctae materiae, eo minus dicebantur formae; scil. materiae immersas magis placuit eis imagines appellare; sicut tradit Boëthius in libro de trinitate; propter quod primam naturam intellectualem verius esse formam omnibus aliis formis sequentibus, eo quod maxime est separata; et quoad hoc fluunt ab ipsa luces separatae incorporeae, secundum quas efficitur potens ad omnia cognoscenda, quae obscuritate materiae et privationis et materialium conditionum tenebris sunt abstracta et absoluta. Cum autem sit vicina causae primae multis similitudinibus, etiam habet potestates plurimas, quae sunt naturales proprietates et potentiae ipsius, quae tamen nec sunt idem quod ipsa, neque una potestatum suarum est idem cum alia; quia in hoc distat a prima causa, quae idem est cuilibet suae potestati et quaelibet suarum potestatum est idem alii. Et cum tam multae sint potestates ipsius et ipsa secundum se ipsam et non per commune accidens operativa multorum; et in hoc differt a forma, quae simpliciter est natura et forma corporis et actus materiae corporalis tantum, secundum quam corpus naturale non operatur nisi solum unum. Adhuc

Das höchſte Ziel des Erkenntnißſtrebens iſt eine Erkenntniß der Dinge, nicht wie ſie uns im natürlichen Lichte erſcheinen, ſondern wie ſie im göttlichen Lichte betrachtet ſind. Dazu bedarf es einer übernatürlichen Erleuchtung; aber auch dieſe reicht nicht vollkommen aus, ſo lange wir nicht zur Anſchauung Gottes gelangt ſind; denn erſt in der klaren Erkenntniß der höchſten Urſache wird die Unbegreiflichkeit aller mit dem Schatten der Materie behafteten Wirkungen derſelben vollkommen verſchwinden, weil die Dinge dann in ihren ewigen urbildlichen, durch keine Materie verhüllten Weſensgedanken angeſchaut werden. Das, was wir einſt ſchauen werden, wird in der Zeit durch den Glauben feſtgehalten, der aus übernatürlicher Erleuchtung ſtammt und die Grundlage der Erkenntniß alles deſſen iſt, was höher als die Seele iſt. Gottes Exiſtenz, Einheit und ſelbſt Dreieinigkeit, deren Bild in den Dingen abgedrückt iſt, iſt auch unſerer natürlichen Erkenntniß nicht ganz entrückt; aber vollkommener iſt die Erkenntniß durch die Gnade; und durch dieſe wird der erkennende Geiſt nicht bloß mit den erkannten Dingen, ſondern mit Gott ſelbſt verähnlichet. Eben dieſe Verähnlichung mit Gott, dieſe Heiligung der Seele und die dadurch bedingte Beſeligung des Menſchen iſt der Zweck der theologiſchen, d. h. der auf den Glauben gebauten Erkenntniß [1]); dieſer praktiſche Zweck muß als Hauptzweck der theologiſchen Erkenntniß hingeſtellt werden, da eine vollkommene Befriedigung des theoretiſchen Verſtandes erſt durch die eigene Anſchauung des Geglaubten möglich ſein wird.

Dieß in Kürze die allgemeinſten Grundzüge der Denkart jenes Mannes, in deſſen Schule Thomas von Aquino ſich zum Theologen bildete. Thomas betrat die Schwelle des berühmten Meiſters mit jungfräulicher Schüchternheit, und gab ſich den Anregungen der neuen Schule in ſinnendem Schweigen hin. Gleich allen tief gründenden Geiſtern mochte er ſich nicht früher ausſprechen, als er

---

autem in his potestatibus una potestatum tanto excellentior est quam alia, quanto fuerit separatior; et ideo potentior est intellectus quam sensus communis, et sensus communis potentior quam proprius; et sensualis natura potentior quam vegetabilis; et eodem modo invenitur in omnibus aliis.

[1]) Theologia est scientia de his quae ad salutem pertinent; pietas enim conducit ad salutem. Summ. theol. I, tr. 1, qu. 2.

ſich über gewiſſe höchſte Gedanken klar geworden, in deren Kraft er die traditionelle Wiſſenſchaft der Schule innerlich durchdringen und die harmoniſche Gliederung und Fügung ihres Inhaltes entdecken wollte. Ohne vorausgehende tiefere Verſtändigung über die Idee der Gotteswiſſenſchaft ſchien ihm der große Aufwand dialektiſcher Mittel die theologiſche Erkenntniß eher zu verwirren als zu fördern, während durch die richtig erfaßte Idee ſelbſt ſchon Zweck und Maaß im Gebrauche jener Mittel gegeben war. Seine Mitſchüler, welchen bei geringeren geiſtigen Bedürfniſſen die formelle dialektiſche Gewandtheit als das Höchſte galt, verſtanden die Motive ſeines ſchweigſamen Verhaltens nicht, und fiengen an, ihn faſt gering zu ſchätzen; ſie nannten ihn ſcherzweiſe den großen ſtummen Ochſen aus Sicilien. In der That, die wunderbare Miſchung von Tiefſinn und Einfalt, die in ſeinem noch nicht vollſtändig entwickelten Geiſte lag, mochte nicht ſo leicht zu enträthſeln ſein; ſie konnte Anderen nicht eher verſtändlich werden, als er ſich ſelbſt innerlich über ſich klar geworden und klar ausgeſprochen hatte. Ein einzelner Zug aus dieſer Epoche ſeines Lebens charakteriſirt ihn und ſeine Umgebung hinlänglich. Als er einſt ſchweigſam zurückgezogen in ſeiner Zelle beſchäftiget war, rief ihn aus dem anſtoßenden Garten die Stimme eines Gefährten: Bruder Thomas, komm eilends, es iſt ein fliegender Ochs zu ſehen! Der Gerufene, deſſen Phantaſie in eine höhere Wunderwelt verſenkt war, glaubte wahrſcheinlich, daß ein ſeltener Wundervogel, ein Greif oder Phönix in den Lüften ſchwebe, und eilte wirklich in den Garten, zur großen Beluſtigung der Genoſſen. Da man ihn nun über ſeine leichtgläubige Einfalt neckte, entgegnete er in ſeiner ruhigen gemeſſenen Weiſe: Ich habe nie geglaubt, daß ein Ochs fliegen könne; noch weniger aber glaubte ich bis jetzt, daß ein Religioſe lügen könne. Sein ſchweigſames Verhalten inmitten der lebhaften Diſpute ſeiner Genoſſen über das in den Hörſälen Gehörte erregte die Meinung, daß er von ſchwachen Talenten ſei, und veranlaßte einen mitleidigen Mitſchüler, ſich ihm zum Repetitor anzubieten. Thomas nahm das Anerbieten in ſeiner gewohnten anſpruchloſen Weiſe dankend an, und erwies ſeinem neuen Lehrer jede mögliche Rückſicht; als dieſer jedoch einmal in ſeinen Erklärungen ſich ſelber ſo ſehr verwirrte, daß er auf gewiſſe beſcheidene Fragen ſeines Schülers keinen Rath mehr wußte, ſo nahm Thomas das Wort und legte die verworrene Sache zurecht, mit ſolchem

Geſchicke und ſolcher Klarheit, daß der überraſchte Genoſſe nun endlich mit einem Male erkannte, mit wem er es zu thun habe, und die Bitte ſtellte, Thomas möge zugeben, daß von jetzt an die Rollen getauſcht würden und der bisherige Schüler das Amt des Erklärers übernähme. Nach langem Sträuben verſtand ſich Thomas dazu, jedoch unter der Bedingung der ſtrengſten Verſchwiegenheit. Bald darauf gab ein anderer Vorfall Anlaß zur Enthüllung deſſen, was in der innerlichen Verborgenheit ſeines in die Tiefe ſtrebenden Geiſtes ſich vorbereitete und in ſtiller, geräuſchloſer Arbeit bereits zu klären begann. Meiſter Albert nahm einſt in der Schule eine ſchwierige Stelle aus der Schrift des Dionyſius Areopagita de divinis nominibus vor. Thomas wurde von ſeinem Gefährten gebeten, ſeine Meinung über dieſe Stelle ſchriftlich zu entwickeln. Dieß geſchah, und zwar mit einer Bündigkeit und Sicherheit, welche deutlich genug zeigte, wie ſehr er bereits zu ſelbſtſtändigen Überzeugungen gelangt, und in welchem Maaße er die in der Schule erlernte dialektiſche Kunſt im Intereſſe dieſer Überzeugungen zu beherrſchen wußte. Der Aufſatz gelangte in die Hände Albert's, der ſeinen Schüler längſt erkennend, deſſen Fähigkeiten nun auch einmal laut anerkannt wiſſen wollte und dem Streben des beſcheidenen Jünglings durch die gelungene Probe eines öffentlichen Auftretens einen neuen, erhöhten Schwung zu geben gedachte. Thomas erhielt den Auftrag, ſich für den nächſten Tag auf eine Disputation in öffentlicher Verſammlung bereit zu halten. Die feſtgeſetzte Stunde kam, und Thomas entledigte ſich ſeiner Aufgabe nach allen Regeln des wiſſenſchaftlichen Kampfes mit ſolchem Geſchicke, daß Albert, innerlichſt entzückt, ihm mit verſtelltem Tadel zurief: Bruder Thomas, du ſcheinſt zu vergeſſen, daß du nicht Lehrer, ſondern Schüler biſt; du haſt auf vorgelegte Schwierigkeiten zu antworten, nicht ſelbſtſtändig zu conſtruiren. (Tu non videris locum tenere respondentis sed determinantis.) Meiſter, antwortete Thomas, ich weiß es nicht anders zu machen, als ich es thue. Nun wol, erwiderte Albert, ſo fahre in deiner Weiſe fort; denn es bleibt mir noch Vieles zu entgegnen übrig. Sofort kamen neue Fragen an die Reihe, jede folgende ſchwieriger und verwickelter; Thomas löſte und entwirrete ſie mit gleichem Erfolge. Da endlich brach Albert, ſeine Freude nicht länger verbergend, in die prophetiſchen Worte aus: Ihr nennt Dieſen

einen ſtummen Ochſen; ich aber ſage euch, dieſer Ochs wird einſt mit ſeinem mächtigen Gebrüll die ganze Welt erfüllen [1]).

Eben in den Schriften des Dionyſius Areopagita fand Thomas dasjenige, was er ſo lange geſucht hatte, das löſende Wort über die tiefſte Natur des Geheimniſſes, mit welchem das religiöſe Denken ſich beſchäftiget; er fand die Antwort, welche von Menſchen gegeben werden kann auf jene von ihm ſchon zu Monte Caſſino ſo oft an ſeine Lehrer geſtellte Frage: Was Gott ſei. „Über die überweſentliche und verborgene Gottheit — antwortet Dionyſius — darf weder etwas ausgeſagt noch gedacht werden, als was von Gott ſelbſt in den heiligen Schriften uns geoffenbaret iſt. Denn wie ſie ſelbſt in den (heiligen) Schriften huldvoll von ſich ausgeſprochen hat: jedes Wiſſen und Schauen von ihr iſt allen Seienden unzugänglich, weil ſie überweſentlich über Alle entrückt iſt. Und viele von den heiligen Schriftſtellern haben ſie nicht nur als unſichtbar und unbegreifbar geprieſen, ſondern auch als unerforſchbar und unaufſpürbar, weil nirgends eine Spur von ihr beſteht für Die, welche zu ihrer geheimen Unendlichkeit durchdringen. Doch iſt kein Seiendes ohne Theilnahme am Guten (= Gott), ſondern ausſchließlich in ſich beharrend, läßt dieſes den überweſentlichen Strahl in den jedem Seienden gemäßen Erleuchtungen gnadenreich erſcheinen, und erhebt zu der für ſie erreichbaren Anſchauung, Gemeinſchaft und Ähnlichkeit ſeiner die geheiligten Geiſter, welche nach Kräften und mit frommer Geſinnung nach ihm hinſtreben, und weder über die in beſtimmter Ordnung verliehene Gotterſcheinung hinauszudringen ſich erfrechen, noch aus Nachgiebigkeit gegen das Schlechte in das Niedrige ſich verirren; ſondern beharrlich und unverrückt dem auf ſie herniederleuchtenden Strahle ſich zukehren, und mit der den vergönnten Erleuchtungen entſprechenden Liebe, mit heiliger Scheu, beſonnen und fromm ſich aufwärts ſchwingen.“ — — Gott iſt nach den Zeugniſſen, die er über ſich ſelbſt in den heiligen Schriften niedergelegt hat, „des All's Urſache, Anfang, Weſenheit und Leben; er iſt der von ihm Abfallenden Aufrufung und Aufrichtung, er iſt Erneuerung und Umbildung Derer, die vom Göttlichen zum Vergänglichen abirrten; der von einem unheiligen Sturme Umgetriebenen heilige Feſtigung; Sicherheit der Stehenden und der zu ihm

[1]) Bolland. pag. 663 nach Gulielmus de Thoco.

Anſtrebenden aufrichtende Handreichung; der Erleuchteten Beſtrahlung und der Vollendeten Vollendung; der Vergöttlichten Vergöttlichung; der Vereinfachten Vereinfachung; der Geeinten Einung; alles Grundes überweſentlich übergründiger Grund, gütige Mittheilung nach dem Verhältniſſe der Vorherbeſtimmung, und um es kurz zu ſagen, der Lebenden Leben, der Weſenden Weſenheit, alles Lebens und Weſens Grund und Urſache, kraft ſeiner das Seiende in's Leben rufenden und zuſammenhaltenden Güte." — — „Dieſe göttliche Überweſentlichkeit nun, dieſes allen Begriff überſteigende Beſtehen der Urgüte darf Niemand weder als Begriff oder Kraft, noch als Geiſt oder Leben oder Weſenheit preiſen, wenn er zu den Liebhabern der über aller Wahrheit hinausliegenden Wahrheit gehört, ſondern als unendlich erhaben über alle Beſchaffenheit, Bewegung, Leben, Einbildung, Vorſtellung, Namen, Begriff, Verſtand, Einſicht, Weſenheit, Beſtand, Feſtigung, Einung, Gränze, Unbegränztheit und über Alles, was exiſtirt. — — Um ſie und wegen ihr iſt Alles, und ſie vor Allem und Alles beſteht in ihr; und durch ihr Sein iſt ſie die Lenkerin und die Subſtanz von Allem, und Alles ſtrebt nach ihr hin: das Verſtändige und Vernünftige begrifflich, das Niedrigere durch die Sinne, und das Übrige durch die Lebensbewegung oder nach ſeiner weſentlichen und eigenthümlichen Beſchaffenheit. Dieß wiſſend preiſen die heiligen Schriftſteller die Gottheit als namenlos und allnamig; namenlos, indem ſie in einem der myſtiſchen Geſichte ſymboliſcher Gotterſcheinung denjenigen ſchalt, der da fragte: Wie heißeſt du? (1 Moſ. 3, 29.) — Warum fragſt du nach meinem Namen, der doch wunderbar iſt? (Richter 13, 8.) — Als vielnamig preiſen ſie die Gottheit, wenn ſie dieſelbe redend einführen: Ich bin, der da iſt; das Leben, das Licht, der Gott, die Wahrheit (2 Moſ. 3, 14); oder wenn die Gottesweiſen Gott als die Urſache von Allem vielnamig aus Allem von ihm Verurſachten preiſen, als gut, ſchön, weiſe, geliebt, als Gott der Götter, als Herrn der Herren, als Heiligen der Heiligen, als ewig, ſeiend, als den Grund der Zeiten, als Führer des Lebens, als Weisheit, Geiſt, Vernunft, als wiſſend, als über allen Schätzen jeglicher Erkenntniß, als Kraft, Gewalthaber, König der Könige, als den Alten der Tage, als unalternd und unwandelbar, als Heil, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlöſung, an Größe Alle überragend, und nahend im Säuſeln des Windes. So ſagen ſie auch, daß er in

den Geiſtern, in den Seelen und Körpern, im Himmel und auf Erden und in Allem derſelbige ſei; in der Welt, um die Welt, über der Welt, über den Himmel, über allem Weſen; Sonne, Sterne, Feuer, Waſſer, Hauch, Thau, Wolke, Stein, Felſen, alles Seiende und Nichts von dem Seienden.“ Mit dieſen Worten werden die in der Schrift de divinis nominibus gegebenen Ausführungen eingeleitet, welchen Thomas ſpäter einen ausführlichen Commentar widmete. Sie ſchließen ſich mit dem Inhalte der übrigen zum größeren Theile erhaltenen Pſeudo-Dionyſiſchen Werke zu einem planmäßig angelegten Ganzen zuſammen, deſſen Zweck die Einführung in die Tiefen der wahren Gotteserkenntniß iſt. In den verloren gegangenen Hypotypoſen ſollte gezeigt werden, was Gott in ſich ſelber iſt; ſie verbreiteten ſich demnach über die göttliche Weſenheit, ihre Einheit und Dreiheit. Denn faſt in jedem der heiligen Bücher wird Gott nicht nur als Monas, ſondern auch als Dreieinigkeit geprieſen wegen der in den Hypoſtaſen ſich darſtellenden Erſcheinung der überweſentlichen Fruchtbarkeit, von welcher jede Vaterſchaft im Himmel und auf Erden ſtammt und den Namen hat. Alles Sein außer Gott iſt ein Ausfluß der göttlichen Überfülle und eine Ausſtrahlung des göttlichen Lichtes; wie unſere Liebe zu Gott, ſo iſt die Liebe Gottes ekſtatiſch, ohne daß aber Gott ſich ſelber veräußerte, indem er ſeine abſolute Vollkommenheit an nichts Anderes übertragen kann. Das Verhältniß Gottes zur Welt und deren Participation an ſeiner Vollkommenheit iſt Inhalt der Schrift von den göttlichen Namen. Wie Gott in ſich, ſo bildet auch ſein Zugleichſein mit der Welt einen Ternar, deſſen zweites und drittes Glied die beiden Welten des Unſichtbaren und Sichtbaren ſind, und jede derſelben bildet abermals eine dreigliedrige Ordnung abwärts ſteigender Stufenfolge. Zunächſt kommt der Ternar der himmliſchen Hierarchie in Betracht mit den ihm eingegliederten neun Stufenordnungen himmliſcher Geiſtweſen. In den verloren gegangenen Büchern über die Seele wurde die in dem Werke de coelesti hierarchia begonnene Gliederung bis zum Menſchen und in deſſen irdiſche Daſeinsſphäre herab geführt. Von da an nimmt die rückgängige Bewegung ihren Anfang, in deren Verſtändniß die Schrift von der kirchlichen Hierarchie einführt, in den dreigliedrigen Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung das Abbild der hierarchiſchen Ordnung der Himmel zeigend. Einer jeden der drei

dreigliedrigen Stufen der kirchlichen Hierarchie entspricht ein kirchliches Sacrament als initiative Weihe; somit treten Taufe, Eucharistie, und die Weihe des Salböls aus dem Kreise der kirchlichen Weihehandlung mit Auszeichnung hervor. Diesen drei Sacramenten entsprechen die drei von den Gliedern der dritten höchsten Ordnung geübten Functionen der Liturgen, Priester und Hierarchen an den der Reinigung Bedürftigen, an dem heiligen Volke und an den zu aller Vollkommenheit strebenden Mönchen. Damit ist jedoch die Rückkehr zu dem geheimnißvollen Urgrunde nicht beschlossen, sondern erst vorbereitet. Denn in dem Verhältnisse, in welchem sich die Gottheit niedersteigend in Bejahungen verhüllt hat, muß die zu Gott ansteigende Schauung sie durch Verneinung wieder enthüllen; und hievon handelt das letzte Werk: die mystische Theologie.

Es war bereits in dem vorhin gegebenen Abrisse von Albert's theologischem Systeme zu bemerken, in welcher Weise die religiöse Mystik des Areopagiten zum Ausbau und Complemente der auf Aristotelischen Grundlagen aufgeführten Weltansicht verwendet wurde. Dieser Vorgang Albert's wurde auch für Thomas maaßgebend, und wir sehen, wie seine speculativen Studien unter Albert's Leitung gleich vom Anfange her auf die Vermittelung der Aristotelischen Philosophie mit der Areopagitischen Mystik hingelenkt werden. Denn nebst der Kunde, die wir über die vorhin erzählte Disputation bezüglich der erwähnten Stelle aus der Schrift de divinis nominibus haben, wissen wir auch, daß er noch in demselben Jahre bereits als erste größere Arbeit eine Erklärung der Ethik des Aristoteles versuchte, unter Zugrundelegung der von Albert im Kreise der Schüler vorgetragenen Auslegung dieser Schrift.

In eben demselben Jahre (1245) hielt der Orden zu Cöln ein Generalcapitel. Auf diesem wurde unter Anderem beschlossen, daß Albert sich nach Paris zu verfügen habe, um den einen der beiden öffentlichen Lehrstühle, welche die Dominicaner an der Universität inne hatten, einzunehmen und den Grad eines Doctors zu erwerben; Thomas sollte ihn begleiten, und unter seiner Leitung die drei noch übrigen Jahre seiner theologischen Lernzeit im Hause St. Jacob vollenden. An der Universität zu Paris hatte zur Zeit die angesehenste und einflußreichste aller theologischen Schulen ihren Sitz, und dieser Schule als Lehrer vorzustehen, konnte mit Recht als eine höchste Auszeichnung angesehen werden. Sie bedeutete als theologische

Auctorität daſſelbe, was die Bologneſer Univerſität in der Rechtswiſſenſchaft, die Univerſität zu Salerno für die Medizin galt. Die Pariſer Univerſität hatte alſo einen vorherrſchend theologiſchen Charakter; und dieſer datirte ſich von der Zeit her, als der Biſchof von Paris, Gottfried von Boulogne, gegen Ende des eilften Jahrhunderts eine höhere Schule errichtete, welche zuerſt durch Lanfrank, dann durch Wilhelm von Champeaux und Abälard einen großen Ruf erlangte, und eine große Menge von Hörern aus Nah und Fern nach Paris zog. Aber eben dieſes Zuſtrömen von Hörern veranlaßte erſt das Entſtehen und die allmählige Ausbildung eines feſten, ſtändigen Inſtitutes, welches den Namen Univerſität führte. Die Grundlagen dieſer neu entſtehenden Corporation waren und blieben die biſchöfliche Domſchule und die Schulen St. Victor, St. Genofeva und St. Germanus; denn einzig dieſe hatten ſtändige Lehrer, während die anderswoher kommenden berühmten Männer, die nur nach freiem Belieben Unterricht ertheilten, wenigſtens Anfangs weder einen ſtändigen Aufenthalt in Paris hatten, noch in eine Corporation ſich zuſammenthaten. Indeß wirkte ihr Auftreten und die dadurch geſteigerte Frequenz der Schüler auf die ſtändigen Lehrinſtitute mächtig zurück; und da mit dem mächtigen Aufſchwung des einmal angeregten wiſſenſchaftlichen Strebens die Zahl der gleichzeitig wirkenden Lehrer in den höheren Studien, in Philoſophie und Theologie ſich vergrößerte, zudem auch Rechtsgelehrte und Ärzte lehrend auftraten, ſo bildete ſich ohne Zuthun der geiſtlichen oder weltlichen Gewalt ein beſonderer Körper, der dadurch, daß er unter der Oberaufſicht des Kanzlers der Domkirche ſtand, mit den ſtändigen Schulen der freien Künſte zuſammenhieng und Ein Ganzes ausmachte. Dieſer Körper erhielt als Geſammtheit aller unter der Inſpection des Kanzlers ſtehenden Lehrer und Lernenden den Namen Universitas [1]). Den erſten Anlaß zur öffentlichen Anerkennung desſelben gab ein unter Philipp Auguſt zwiſchen Bürgern und Studenten ausgebrochener blutiger Streit und eine dadurch veranlaßte Beſchwerde der Letzteren beim König über das Verhalten des Prevot in dieſer Sache; der König verfügte in Gemäßheit der näheren Umſtände dieſes Vorfalls, daß die Scholaren (d. i. alle zur Univerſität

[1]) Dieſe Benennung kommt zuerſt in einer Decretale des Papſtes Innocenz III. aus dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts vor: C. 7. X. de procur.

gehörigen Perſonen, Schüler und Lehrer) wegen Verbrechen künftighin nicht mehr vor das weltliche Gericht geſtellt, ſondern den geiſtlichen Gerichten zur Unterſuchung und Beſtrafung überwieſen werden ſollten. Auf dieſes Privilegium (a. 1200) folgte weiters die Ernennung eines Stellvertreters der Univerſität bei den Gerichten, womit ſie alle Eigenſchaften einer juriſtiſchen Perſon gewann. Sofort erließ nun die Univerſität ſelber mehrere zur Organiſation ihrer neubegründeten Verhältniſſe dienliche Verfügungen. Bald darauf folgte auch die Anerkennung der Kirche durch Innocenz III., den ehemaligen Schüler dieſer Anſtalt [1]). Er ließ für ſie als kirchliche Körperſchaft durch ſeinen Legaten Robert Courçon beſondere Statuten entwerfen (1215), in welchen die Eigenſchaften der Lehrer, die Bücher, nach welchen oder über welche geleſen werden ſollte, die Bedingungen der Befähigung für das theologiſche Lehramt und die Verpflichtungen der Studirenden unter einander feſtgeſetzt wurden. Die Verfaſſung der Pariſer Univerſität wurde das Muſter für die übrigen in England und Deutſchland entſtehenden Univerſitäten, ſo wie jene Bologna's für Italien, Spanien und ſelbſt für die neben Paris noch entſtehenden franzöſiſchen Univerſitäten. Paris war Anfangs eine ungetheilte Univerſität, d. h. es wurden keine beſonderen Facultäten in ihr unterſchieden, erſt in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ſonderten ſich zuerſt die Theologie, dann auch die Jurisprudenz und Medizin als beſondere Facultäten aus; bevor dieß geſchah, wurde die Medizin unter die artes, das (canoniſche) Recht zur Theologie gezählt. Der Rector konnte nur aus und von den Artiſten gewählt werden; ein Umſtand, welcher darauf hinweiſt, daß der Unterricht in den freien Künſten der geſchichtliche Keim und Anſatz des Inſtitutes geweſen. Die große Frequenz des gefeierten Inſtitutes führte zur Abtheilung des Körpers nach Nationen, deren man vier unterſchied: die franzöſiſche (wozu auch Spanier, Italiener und ſelbſt Orientalen gerechnet wurden), die engliſche oder deutſche (mit Einſchluß der Ungarn, Polen und Scandinavier), die picardiſche und die normänniſche [2]). Die Nationen und nicht die Facul-

---

[1]) Auch Cöleſtin II. und Hadrian IV. hatten in Paris ihre Bildung empfangen. Abälard konnte unter ſeine Schüler zwanzig Cardinäle und mehr als fünfzig Biſchöfe zählen.

[2]) Über das Leben und Treiben der Pariſer Studenten citirt Launoy (de

täten wären die Träger der Rechte und Immunitäten der Universität; zu den Nationen wurden aber nicht bloß die Schüler, sondern auch die Lehrer (mit Ausnahme der Doctoren) gerechnet, und diese waren zu Paris im Vollbesitze der Gewalt, während umgekehrt die Universität Bologna auf ganz republicanischen Grundlagen organisirt war. Gleichwol erfreuten sich auch die Pariser Studenten hinreichend vieler Vergünstigungen, sowol von Seite der Könige als der Päpste, welche eine angemessene Freiheit der Studirenden in jeder Weise schützten. Gregor IX. verbot ihnen aus Anlaß grober Excesse das Tragen der Waffen; aber er duldet nicht, daß ein Studirender wegen Schulden sollte gefangen gesetzt werden, dieß sei dem canonischen Rechte zuwider; der Bischof von Paris hat die Befugniß, Vergehen derselben mit Mäßigung, wol auch mit Arrest zu bestrafen; dem Kanzler hingegen wird dieses Recht abgesprochen. Wer auf Verdacht eingezogen wird, soll gegen hinlängliche Bürgschaft in Freiheit gesetzt werden; Jene, welche sich als Studenten ausgeben, aber keine Vorlesungen besuchen und zu keinem Lehrer halten, sollen der Rechte der Studirenden verlustig gehen. Diese Bestimmungen wurden nebst anderen 1231 erlassen, um die Wiederkehr von Ereignissen zu verhüten, welche 1229 fast zur Auflösung der Universität geführt hätten, in Folge eines von blutigen Händeln begleiteten Eingriffes der weltlichen Macht in die Jurisdictionsrechte der Universität in Sachen eines argen Studentenexcesses, der in einem

---

scholis celebrioribus. Opp., tom. IV, p. 71) aus des Cardinals Jacobus a Vitriaco Historia Occidentalis folgende Schilderung: Non solum autem ratione diversarum sectarum, vel occasione disputationum sibi invicem adversantes contradicebant; sed pro diversitate regionum mutuo dissidentes, invidentes et detrahentes, multas inter se contumelias et opprobria impudenter proferebant, Anglicos potatores et caudatos affirmantes; Francigenas superbos, molles et muliebriter compositos afferentes; Teutonicos furibundos et in conviviis suis obscoenos dicebant; Normannos autem inanes et gloriosos, Pictavos proditores et fortunae amicos; hos autem qui de Burgundia erant, brutos et stultos reputabant; Britones autem leves et vagos judicantes, Arturi mortem frequenter eis objiciebant; Lombardos avaros, malitiosos et imbelles; Romanos seditiosos, violentos et manus rodentes; Siculos tyrannos et crudeles; Brabantios viros sanguinum, incendiarios, rutarios et raptores; Flandrenses superfluos, prodigos et commessationibus deditos et more butyri molles et remissos appellabant.

Weinhauſe vorgefallen war. In der That zogen damals Lehrer und Schüler von dannen, nach Rheims, Angers, Toulouſe, nach England, Italien und Spanien. Man hatte ſich einſtimmig zugeſchworen, nicht eher wiederkehren zu wollen, bis die von der Regentin-Mutter Blanca verweigerte Genugthuung erfolgt ſei. Gregor's IX. Intervention vermittelte endlich die Sache, an deren Beilegung ihm aus höheren Gründen gelegen war, weil er die Theilung der Univerſität als eine Calamität für die Wiſſenſchaft erachtete. Er bat und ermahnte den inzwiſchen zur Regierung gelangten Sohn der Regentin-Mutter, Ludwig IX., er möchte ſich den Studirenden geneigt erweiſen, und ihnen die Privilegien ſeines Großvaters Philipp Auguſt erneuern, was von Seite des Königs, der mit dem Papſte gleicher Geſinnung über die Sache war, bereitwillig geſchah.

Die Pariſer Univerſität war die erſte und berühmteſte theologiſche Schule der Zeit. Der theologiſche Unterricht wurde theils von den Canonikern der Domkirche, theils von Mitgliedern jener Orden verſehen, welche in Paris Häuſer hatten. Dieß waren anfänglich die Ciſterzienſer, Prämonſtratenſer und Chorherren von St. Victor, zu welchem im dreizehnten Jahrhunderte die Franciscaner und Dominicaner kamen. Schon der heilige Dominicus hatte ſein Auge vorzüglich auf Paris gerichtet, und die Erwerbung des Hauſes St. Jocob gab ſeinem Orden daſelbſt den erſten feſten Stützpunct. Die Dominicaner traten gleich Anfangs zur Univerſität in nähere Beziehungen; es exiſtirt eine Urkunde vom Jahre 1221 [1]), in welcher ſich die Univerſität aller ihrer Rechte auf Haus und Grund von St. Jacob begiebt, unter der Bedingung, daß in der Ordenskirche daſelbſt jährlich am Tage nach St. Nicolaus eine Missa solemnis für die lebenden Mitglieder der Univerſität (pro magistris et scholaribus), am Tage nach Mariä Reinigung aber eine feierliche Meſſe für die verſtorbenen Mitglieder derſelben celebrirt werde. Zudem ſollten für jeden Magiſter der Univerſität, der mit Tod abgeht, dieſelben Trauerfeierlichkeiten veranſtaltet werden, wie für ein Ordensmitglied; wählt ein Univerſitätslehrer ſeine letzte Ruheſtätte bei St. Jacob, ſo ſoll er, wofern er ein Theologus war, unterhalb des Capitelſaales, gehört er einer anderen Facultät an, innerhalb des Kloſters

[1]) Mitgetheilt von Bulaeus hist. univers. Paris, tom. III, S. 105.

bestattet werden. Die schon erwähnte allgemeine Auswanderung der Lehrer und Studenten aus Paris 1229 gab den Anlaß, daß die Dominicaner, die bereits viele gelehrte Männer unter den Ihrigen zählten, mit Billigung des ihnen gewogenen Pariser Bischofes, des berühmten Wilhelm von Auvergne, eine theologische Lehrkanzel an der Universität übernahmen, um die gänzliche Auflösung des theologischen Studiums zu verhindern. Diese blieb ihnen auch nach Wiederherstellung der früheren Verhältnisse; ja sie errichteten dann noch eine zweite, was freilich die Eifersucht und den Widerspruch der übrigen Universitätsmitglieder hervorrief. Es wurde beschlossen, daß kein Convent der Religiosen mehr als eine öffentliche theologische Lehrkanzel sollte besetzen dürfen. Die Dominicaner erklärten, sie würden sich dem Beschlusse nicht fügen, da sie bereits mehrere Jahre beide Kanzeln unangefochten und mit Ehren behauptet hätten; diese Erklärung verschaffte ihnen Achtung, und sie blieben vor der Hand im unbestrittenen Besitze ihrer Lehrstühle, bis jene Streitigkeiten ausbrachen, deren Erzählung einem folgenden Lebensabschnitte des heiligen Thomas angehört. Gleichzeitig oder bald nach den Dominicanern gelangten auch die Franciscaner zum theologischen Lehramte, und zwar dadurch, daß sie den berühmten Alexander von Hales zu ihrem Mitgliede gewannen. Ein Franciscanermönch, welcher wußte, daß Alexander nichts verweigere, was man im Namen der heiligen Jungfrau von ihm verlange, bat ihn, er möge dem Weltruhme entsagen, und durch den Eintritt in den Orden des heiligen Franciscus sowol sein eigenes Heil sichern, als auch zugleich an dem Orden durch geistige Hebung desselben ein gutes Werk üben. Alexander hielt diese Aufforderung für einen Ruf des Himmels und folgte der Einladung. Er hatte bereits den Rang eines Doctors, als er in den Orden trat, und setzte als solcher seine Lehrthätigkeit fort. Wie die Ausübung des öffentlichen Lehramtes, so wurde auch die Erwerbung academischer Grade an den Mendicanten für anstößig befunden; die eifersüchtige Rivalität der übrigen Glieder des academischen Lehrkörpers wußte es sich nicht zu erklären, wie die demüthige Benennung: Frater, mit den einem Doctor gebührenden Enkomien: Dominus, sapientissimus magister, zu vereinbaren wäre. Um das Wirken der Mendicanten gegen die Folgen derartiger Mißgunst sicher zu stellen, bestimmte Innocenz IV. (1244), daß die Mendicanten in Beziehung auf öffentliche Vor-

leſungen, Disputationen und academiſche Grade dieſelben Befugniſſe hätten, wie die anderen Lehrer der Univerſität; und 1249 gelangte an den Kanzler ein anderes päpſtliches Schreiben, in welchem der hohen Schule geboten wurde, ausgezeichneten Lehrern aus den Mendicanten die verdienten Auszeichnungen auch ungeſucht zu ertheilen.

Die erſten Dominicaner, welche in Paris öffentlich Theologie lehrten, waren der Engländer Johannes Ägydius und Roland von Cremona, welchen zunächſt Hugo von St. Caro folgte. Zur Zeit, da Albert und Thomas in Paris eintrafen (1245), war Johannes Pungensaſinum der Inhaber der einen aus den beiden, den Dominicanern zuſtehenden Lehrkanzeln, Albert betrat als Baccalaureus die zweite derſelben. Vermöge eines beſonderen Statutes mußten beide Lehrſtühle immer gleichzeitig von einem Franzoſen und einem nichtfranzöſiſchen Ausländer beſetzt ſein; der eine hieß magister intraneus, der andere magister extraneus [1]). Das Magiſterium hatte beſtimmte Grade, welche in einem dreijährigen Curſus durchgemacht wurden. Das erſte Jahr mußte der vom Generalcapitel oder Ordensgeneral deſignirte Candidat unter Oberleitung eines eigentlichen Magiſters als Baccalaureus über die Sentenzen leſen. Am Ende des Jahres wurde er vom Prior des Pariſer Ordenshauſes im Beiſein aller activen Lehrer dem Univerſitätskanzler vorgeſtellt; die anweſenden Magiſtri mußten eidlich beſtätigen, daß der präſentirte Candidat zum Lehramt tauglich ſei, worauf ihm der Kanzler die licentia docendi ertheilte. Nun eröffnete der neue magister licentiatus ſein zweites Jahr mit einer ſolennen Disputation in der biſchöflichen Aula, daher man dieſen Act das Hofhalten des Licentiaten nannte (aulam suam habebat); der Zweck des Actes war

[1]) Quae alternatio ita constanter servata fuit, ut cum aliquando nempe 1316 capitulum generale Monspeliense eam interrumpere tentasset sub gravioribus poenis jubens, ut non habita ratione alternativae sed solius antiquitatis baccalaurei promoverentur, tantum exinde tumultus excitatum est, ut in comitiis ordinis sequentibus Pampilonae 1317 omnia in integrum restituere necesse fuerit. — — Eaeque sunt, quae tum in capitulis generalibus tum in magistrorum ordinis diplomatibus duae scholae magnae dicuntur, quibus ineunte seculo 15 duae scholae parvae additae sunt Franciae speciatim addictae ac deinde etiam quinta. Echard et Quetif, Script. Ord. Praed. I, pag. 165.

die Erwerbung des academiſchen Lorbeers. Als magister laureatus fuhr er dann fort, die Sentenzen zu erklären als ſelbſtſtändiger Regent der Schule. Dieß blieb er auch noch ein drittes Jahr, las aber dann nicht mehr über die Sentenzen, die ein ihm beigegebener Baccalaureus erklären mußte, ſondern hielt disputationes generales, behandelte quodlibetica. Bei ſeinem Abgange am Ablaufe des dritten Jahres präſentirte er den ihm untergebenen Baccalaureus als Candidaten des Licentiates, d. i. als ſeinen Nachfolger. Dieſe Laufbahn machte nun auch Albert durch; ſo wurde er im zweiten Jahre Magiſter neben Johannes Pungensaſinum, und im dritten Jahre primarius regens neben Stephan von Auxerre (auch Stephanus a Varnesio genannt), dem ſelbſtſtändig gewordenen und an des Johannes Stelle getretenen Magiſter der zweiten Lehrkanzel. Unter den genannten drei Lehrern vollendete nun auch Thomas Aquinas ſeine theologiſche Lernzeit. Selbſtverſtändlich fällt der Hauptantheil an den ihm gewordenen geiſtigen Anregungen Albert dem Großen zu. Die von Wadding aufgeſtellte Meinung, daß er auch bei Alexander von Hales Unterricht genommen, iſt längſt als unbegründet nachgewieſen; als Thomas nach Paris kam, lehrte nicht mehr Alexander, der in demſelben Jahre ſtarb, ſondern deſſen Nachfolger Johann von Rochelle, der ebenfalls philoſophiſch ſehr gebildete Lehrer des heiligen Bonaventura.

Thomas führte die ihm zu Paris gewordene Aufgabe mit Auszeichnung zu Ende; mit Rückſicht auf ſeine vorzüglichen Leiſtungen wurde ihm, obſchon er das geſetzliche Alter noch nicht erreicht hatte, am Abſchluſſe ſeiner Lernzeit (1248) der Rang eines Baccalaureus verliehen. Wie in der Wiſſenſchaft, ſo hatte er während dieſes dreijährigen Aufenthaltes zu Paris in den Tugenden des inneren Lebens zugenommen. Sein Lieblings- und Erholungsbuch waren Caſſian's Collationen, deren er ſich nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe dazu bediente, um durch Betrachtung und Beſchauung ſein wiſſenſchaftliches Streben zu beſchwingen und zu vertiefen. So in ſich verſenkt gieng er öfter vom Mittagstiſche, ohne zu wiſſen, was als Speiſe aufgeſetzt worden; die ascetiſchen Pflichten des klöſterlichen Lebens erfüllte er auf das ſtrengſte, die Übung des Gehorſams war dem kindlich demüthigen und anſpruchloſen Weſen des ſanfternſten Jünglings eine ganz zur Natur gewordene Tugend. Als er bei Tiſche einſt vorlas, bedeutete ihm der Obere, daß er

ein ohnehin richtig betontes Wort anders auszuſprechen habe; Thomas gehorchte. Nach Tiſche bemerkten ihm einige Mitſchüler, er hätte den Fehler, welchen der Corrector gemacht, nicht nachſprechen ſollen; er aber erwiderte: Es liegt wenig daran, ob ein Wort ſo oder anders ausgeſprochen werde; aber ſehr viel iſt daran gelegen, daß ein Ordensmann jederzeit bereitwilligen Gehorſam übe.

Drittes Capitel.

Die Lehrthätigkeit des heiligen Thomas bis zu ſeiner feierlichen Ernennung zum Doctor durch die Pariſer Univerſität. Seine ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen während dieſer Epoche. Sein Verhältniß zu den Streitigkeiten zwiſchen der Pariſer Univerſität und den Mendicantenorden.

In demſelben Jahre, in welchem Thomas ſeine Studien in Paris beendete (1248), wurde zu Paris ein Ordenscapitel gehalten und beſchloſſen, neben der theologiſchen Schule zu St. Jacob vier neue Schulen zu errichten, in welchen eben ſo, wie in Paris, Lehrer und Schüler im umfaſſenderen Betriebe der heiligen Wiſſenſchaft herangebildet werden ſollten. Als die Orte dieſer neuen Schulen wurden auserſehen: Bologna für die lombardiſche Ordensprovinz, Montpellier für die Provence, Oxford für England, Cöln für Deutſchland. Nach Cöln wurden Albert und Thomas beordert, erſterer als oberſter Regent der Schule; der dreiundzwanzigjährige Thomas als zweiter Lehrer und magister studentium. Der Ruhm Albert's zog eine große Schaar von Zuhörern nach der alten, vielbeſuchten Metropole am Rheine. Eben dieſem Umſtande verdankte aber auch Thomas ein ſchnelles Aufblühen ſeines Rufes; indem er in die Fußſtapfen ſeines Meiſters trat und die reichen Schätze der Gelehrſamkeit deſſelben ſich aneignete, fieng er zugleich auch an, ſeine eigene Lehrweiſe ſich zu ſchaffen, deren Vorzüge den Vielen, die bereits andere Lehrer gehört hatten, nicht entgehen konnten und große Erwartungen von ſeinen zukünftigen Leiſtungen erwecken mußten. Das Streben nach Tiefe, Maaß und Rundung trat gleich Anfangs als auszeichnende Eigenſchaft des noch jugendlichen Lehrers hervor, und deutete bereits auf jenes Ziel hin, welchem er

durch seine spätere, großartig zusammenfassende und vermittelnde Thätigkeit die in gewaltigem Ringen mit neuen geistigen Elementen nach einem einheitlichen Abschlusse erst noch suchende kirchliche Wissenschaft seiner Zeit entgegenführen sollte. Sein Lehrgeschäft bestand in der Auslegung der Sentenzen und der heiligen Schrift; darneben arbeitete er, angeregt durch seine Lehrthätigkeit, seine ersten philosophischen Abhandlungen aus: de ente et essentia (opusc. 30), de principiis naturae (opusc. 31) nebst mehreren anderen kleineren Schriften, in welchen er sich zunächst die Grundfragen und Grundbegriffe seines auf Aristotelisch-scholastischem Fundamente aufzuführenden Systemes klar zu machen suchte. Die Schrift de ente et essentia enthält einen gedrängten Abriß der Ontologie, die Abhandlung de principiis naturae eine kurze Erläuterung aller Grundbegriffe der Kosmologie. Die Abhandlung de ente et essentia geht von der Unterscheidung des reellen Seins nach den zehn Kategorien aus; dem Sein der ersten Kategorie (Substanz) kommt die Realität primär zu, secundär dem unter den neun übrigen Kategorien begriffenen Sein. Das substanzielle Sein ist von Seite seiner Wesenhaftigkeit und intelligiblen Determinirtheit in's Auge zu fassen. Mit Rücksicht auf erstere unterscheidet man einfache und zusammengesetzte Substanzen, deren Wesen durch Materie und Form constituirt wird. Von der materia communis stammt der generische, von der Form der specifische Charakter der Substanz, die Signirung der materia communis durch specificirende Information giebt das Individuum. Die materia signata ist somit das Princip der Individuation und zugleich die pars materialis des Individuums, als dessen anderer Theil (pars formalis) die mit Ausschluß der materia signata genommene species zu nehmen ist. Man unterscheidet beide Theile insofern, als man fragt, woher die individuelle Substanz ihren Art- und Gattungscharakter habe; der Sache nach drückt jeder Theil in einem gewissen Sinne das ganze Eine Ding aus, andererseits aber ist dieses Eine in Wirklichkeit nicht eine aus zwei Dingen zusammengesetzte Sache, sondern nur Eine Substanz. Man unterscheidet beide Theile quoad esse, sie constituiren aber in ihrem Zusammensein nur Eine Essenz, die schlechthin durch die Form bewirkt ist. Der specifische Charakter ist für die Essenz der individuellen Sache weder etwas schlechthin Zufälliges, gleich den unwesentlichen Merkmalen der Sache, noch fällt er unmittelbar mit der

Eſſenz zuſammen; das Mittlere zwiſchen beiden iſt, daß er mit ihr durch den Verſtand verbunden, d. i. als Eines gedacht wird. Die Eſſenz des materiellen Dinges drückt nothwendig etwas Individuelles aus; als Allgemeinbegriff exiſtirt ſie nur im menſchlichen Verſtande, und auch da nur inſoferne, als ſie auf alle wirklichen Individuen der Gattung bezogen wird, während andererſeits der Allgemeinbegriff als Gedanke dieſes oder jenes Verſtandes ſelbſt wieder etwas Individuelles iſt, gleichwie eine Statue, durch welche viele Menſchen vorgeſtellt werden, als eben dieſe Statue etwas Beſonderes iſt. Daher iſt der Commentator des Ariſtoteles (Averroes) im Irrthume, wenn er aus dem univerſellen Charakter des menſchlichen Begriffes auf die individualitätsloſe Allgemeinheit des menſchlichen Verſtandes (unitas intellectus) ſchließen will. Außer den aus Materie und Form zuſammengeſetzten Subſtanzen giebt es auch einfache Subſtanzen, die reine, unvermiſchte Formen ſind. Avicebron ſtellt zwar das Vorhandenſein derſelben in Abrede; es genügt aber, darauf hinzuweiſen, daß die von allen ſinnlichen Accidenzen losgeſchälten Allgemeinbegriffe der Dinge auch nur von immateriellen, unſinnlichen Potenzen = Intelligenzen gedacht werden können. Subſtanzen, die rein nur Formen ſind, ſind möglich; denn die Form ſteht zur Materie in einem urſächlichen Verhältniſſe und iſt ihr überlegen, alſo muß ſie auch unabhängig von ihr exiſtiren können. Gleichwol läßt ſich in den reinen Formen noch Esse und Eſſenz unterſcheiden; dasjenige, worin Sein und Weſen coincidiren, kann nur Eines ſein, und von dieſem Einen muß das Sein aller übrigen immateriellen Weſen abgeleitet werden, weil keine Sache, die das Sein nicht *iſt*, ſondern es *hat*, daſſelbe ſich ſelbſt gibt. Das Esse der Einen erſten Urſache iſt unbedingt, das Esse der reinen Formen durch die Art der Eſſenz bedingt, die Eſſenz ſelbſt aber nicht weiter beſchränkt und determinirt, wie in den materiellen Subſtanzen, die nicht nur rückſichtlich des Esse abhängig, ſondern überdieß auch durch die Materie contrahirt und beſchränkt, alſo nach Oben und Unten begränzt ſind, wie ſich die Schrift de causis ausdrückt. — So viel aus den erſten Lineamenten des ſpäter ausgeführten Syſtems, um zu zeigen, wie Thomas an Albert anknüpfte, und deſſen Lehre zum erſten Male ſelbſtſtändig reproducirte.

Neben dieſen und anderen kleineren Schriften begann Thomas auch die Ausarbeitung ſeines Commentars zu den Sentenzen des

Lombarden und zu einigen Büchern der heiligen Schrift, welche er täglich zu erklären hatte. Außerdem hatte er sich, dem Zwecke seines Ordens gemäß, im Predigtamte zu üben. Den Eindruck seiner Reden an das gläubige Volk haben wir wol weniger nach den uns erhaltenen Skizzen zu beurtheilen, als nach den Berichten seiner Zeitgenossen. Diesen zufolge war sein Auftreten ernst und bescheiden, seine Sprache einfach und faßlich; im beständigen Zurückgehen auf die heilige Schrift gab er seinen streng methodischen Ausführungen Tiefe, Kraft und Leben. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, so wie der gewinnende Eindruck seiner edlen Gestalt verlieh Allem, was er sprach, eine erhöhte Bedeutung; er wurde mit jenem ehrerbietigen Schweigen angehört, mit welchem man die stille Größe eines weihevollen, tiefen Geistes und Charakters ehrt. Tam reverenter audiebatur a populo, quasi sua praedicatio prodiret a Deo [1]).

In diese Zeit (vermuthlich 1251) fällt auch seine Weihe zum Priesterthume. Merkwürdiger Weise fehlen nähere Angaben, wo er sie empfangen und wer sie ihm ertheilt. Wol aber weiß man, daß die Entrichtung des priesterlichen Opfers ihm lebenslang die feierlichste und heiligste Verrichtung blieb und täglich eine reiche Quelle von Gnaden erschloß, deren Erhebungen und Tröstungen auch sein wissenschaftliches Streben durchgeisteten und mit himmlischer Weihe erfüllten. Nach dem Beispiele des heiligen Patriarchen Dominicus brachte er oft einen großen Theil der Nacht am Fuße der Altäre zu, in die Anbetung des hochheiligen Frohnleichnams versunken; wenn er am Altare die Geheimnisse der Erlösung feierte, war sein Gemüth von erhabenen Rührungen bewegt, welche über sein Angesicht einen verklärenden Schimmer verbreiteten; nach Vollendung der heiligen Handlung pflegte er einem anderen Priester am Altare zu dienen, um in stiller Sammlung die Stimmungen, die ihn während des Opfers beseelt, in sich zu wiederholen und der geheimnißvollen Nähe des Allerhöchsten sich noch länger zu erfreuen. So ward er, ein Engel im Fleische, den himmlischen Geistern ähnlich, die am Throne des Allerhöchsten dienen und die dem irdischen Auge unter mysteriöser Hülle erscheinende Herrlichkeit Gottes in ihrer unverhüllten Wesenheit anschauen.

---

[1]) Bolland. p. 669. n. 30.

Vier Jahre hatte Thomas in Cöln als Lehrer verlebt; da ergieng an ihn der Auftrag, ſich nach Paris zu begeben und an der Univerſität um den höchſten academiſchen Grad ſich zu bewerben. Dieſer Befehl des Oberen war hauptſächlich durch Albert und Hugo von St. Caro erwirkt worden; Hugo war, damals ſchon Cardinal der römiſchen Kirche, Zeuge jener Scene am päpſtlichen Hofe geweſen, als Thomas über ſeinen Beruf zur Nachahmung des armen Lebens Chriſti ſich verantwortete, und hatte ſchon damals eine große Vorliebe für den edlen Jüngling gefaßt; die günſtigen Erfolge, die Thomas in den folgenden Jahren zu Cöln und Paris errang, konnten ihn darin nur beſtärken. Thomas gehorchte dem Befehle ungern, und wollte in ſeiner anſpruchloſen Weiſe von den ihm zugedachten Ehren nichts hören; gegen den Willen des Oberen war aber kein Widerſtreben zuläßig, und ſo unternahm er denn zum zweiten Male die Wanderung von Cöln nach Paris. Er nahm ſeinen Weg durch Brabant und Flandern, und ſprach am Hofe der Gräfin Margarita von Flandern ein [1]). Ohne Zweifel hegte dieſe Dame bereits eine beſondere Verehrung gegen den frommen und gelehrten Ordensmann, und aus ſpäteren Umſtänden iſt zu entnehmen, daß ihn eine lebenslängliche Freundſchaft mit ihrem Hauſe verband; die Eingangsworte einer von Thomas verfaßten und an ſie gerichteten Schrift (opusc. 27) laſſen ſchließen, daß ſie gewohnt war, in wichtigſten Angelegenheiten ſeinen Rath ſich brieflich zu erholen.

In Paris angelangt, wurde er mit Auszeichnung empfangen und ſofort, ohne den gewöhnlichen Prüfungen ſich unterziehen zu müſſen, unter die Baccalaurei der Facultät aufgenommen, obwol ihm das geſetzliche Alter von fünfunddreißig Jahren fehlte; ja es ward ihm die Vergünſtigung zu Theil, ſein Collegium in St. Jacob

[1]) So berichtet Carle a. a. O. S. 80 u. 450 nach Feuillade, einem anderen Biographen des heiligen Thomas. Touron nennt S. 127 ſtatt der Gräfin Margarita von Flandern die Gemahlin des Herzogs Heinrich III. von Brabant, Alix oder Adelaide von Bourgogne. Jedenfalls könnte die von Carle gemeinte Margarita nicht einen Grafen Wilhelm II. zum Gemahle gehabt haben, wie Carle angibt. Denn Margarita die Schwarze — eine andere zeitgenöſſiſche Gräfin von Flandern wird es kaum gegeben haben — hatte zum erſten Gemahle Johann von Arennes, zum zweiten Male war ſie mit Guido von Dampierre vermählt. Vgl. van Kampen, Geſchichte der Niederlande. Hamburg 1831. Bd. I, S. 99 u. 100.

allen an der Universität anwesenden Studirenden öffnen zu dürfen. Öffentliche Lehrer der Theologie aus dem Prediger-Orden waren damals Hugo von Metz und Elias Brunetus; in der Schule des Letzteren übernahm Thomas das Amt des zweiten Lehrers, und erklärte der Vorschrift gemäß die heilige Schrift und die Sentenzen des Lombarden. Seine Erfolge übertrafen jede Erwartung [1]); die Zahl seiner Zuhörer wuchs mit jedem Tage, und bald drang der Ruf seines Namens über die Gränzen Frankreichs. Eine gute Zahl seiner kleineren Schriften, deren Abfassung in die Zeit seines dießmaligen Aufenthaltes zu Paris fällt, wurde durch Bitten und Anfragen entfernter Personen veranlaßt. Nach gewöhnlicher Annahme hat er folgende Schriften als Baccalaureus verfaßt: Responsio ad lectorem Venetum de XXXVI articulis (opusc. 11); — Responsio ad lectorem Bisuntinum de VI articulis (opusc. 12) [2]); — De

[1]) Factus autem Baccalaureus, cum coepisset legendo effundere, quae silentio deliberaverat occultare, Deus tantam ei infudit scientiam et in labiis ejus tanta divinitus est effusa doctrina, ut omnes etiam Magistros videretur excedere, et claritate doctrinae scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare. Gulielmus de Tocco apud Bolland. pag. 663, n. 15.

[2]) Diese Schrift dient gelegentlich zum Beweise, daß Thomas kein Freund frommer Spielereien war. Er soll auf die Frage antworten: An stella, quae Magis apparuit, haberet figuram crucis? An haberet figuram hominis? An haberet figuram crucifixi? — His simul respondeo — sagt Thomas — quod Chrysostomus quaedam similia narrat super Matthaeum, non quasi asserendo, sed potius quasi ab aliis dictum recitando. Et quia pro certo non habetur, non reputo, hoc esse praedicandum, praesertim quia non videtur esse probabile, quod sacri doctores ut Augustinus, Leo Papa, Gregorius et alii in suis sermonibus tacuissent, si aliquid robur authoritatis haberet. Non enim decet praedicatorem veritatis ad fabulas ignotas divertere. Si autem ab aliquo sit praedicatum, non arbitror esse necessarium quod revocetur, nisi forte ex hoc populo scandalum sit exortum, et tunc non deberet ut erroneum reprobari, sed ut incertum exponi. — Eine andere Frage: Ob Maria die Worte Simeons über das Schwert, das ihre Seele durchdringen werde, bis zur Auferstehung Christi jeden Tag siebenmal erwogen habe: Ad hoc etiam respondeo, quod istud eadem facilitate contemnitur, qua dicitur, cum nullius authoritatis robore fulciatur. Nec aestimo hujusmodi frivola esse praedicanda, ubi tanta suppetit copia praedicandi ea quae certissimae sunt veritatis. Neque tamen oportet quod revocetur, si praedicatum

differentia verbi divini et humani (opusc. 13); — De natura verbi intellectus (opusc. 14); — De substantiis separatis seu de natura angelorum ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum (opusc. 15); — über zwei Decretalen Innocenz III. auf Bitten eines Trienter Archidiaconus (opusc. 23 u. 24) [1]; — De sortilegio ad Dominum Jacobum de Burgos (opusc. 25); — De aeternitate mundi (opusc. 27); — De fato (opusc. 28); — De essentia materiae et suarum dimensionum (opusc. 32); — De motu cordis ad Philippum magistrum (opusc. 36); — De potentiis animae (opusc. 43) u. A. [2]). Nebstdem führte er seine Arbeiten über die heilige Schrift und den Lombarden weiter, verwaltete gewissenhaft das Lehr- und Predigtamt und oblag mit Eifer den pflichtgemäßen klösterlichen Übungen. In diesen Beschäftigungen entwickelte er eine Energie und Vielseitigkeit, welche ihn den größten Männern aller Jahrhunderte zur Seite stellt; ein Zeitgenosse berichtet über ihn Ähnliches, wie man von Cäsar und Origenes erzählt: er habe, ohne sich in seinen Gedanken zu verwirren, gleichzeitig vier Schreibern über verschiedene Materien zu dictiren vermocht [3]).

Wir unterlassen, auf den Inhalt der genannten Schriften einzugehen, um den später folgenden Lehrentwickelungen nicht vorzugreifen; nur die an die Gräfin von Brabant gerichtete Abhandlung de regimine Judaeorum möge ihres interessanten Inhaltes wegen hier näher berücksichtiget werden. Die Gräfin hatte mehrere Fragen an Thomas gerichtet, welche sich auf ihre Regentenpflichten bezogen; vornehmlich wollte sie wissen, wie sie es rücksichtlich der Juden zu halten habe, welche in den Handelsstädten Flandern's und Brabant's in Masse angesiedelt waren. Ist es erlaubt, den Juden einen Tribut aufzulegen? Thomas antwortet: Allerdings sind die Juden

---

fuerit, nisi ex hoc scandalum faisset exortum. Auf ähnliche Weise spricht er sich aus einem anderen Anlaß in opusc. 17, c. 7. ad 5^{tum} aus (siehe ed. Rom. von 1592, in tom. XVII, fol. 108, lit. B.).

[1]) Zwei Abhandlungen über c. 1 u. 2. de summ. Trin. (I. i). Die erste bespricht die häretischen Gegensätze zu allen Glaubensartikeln; die andere den auf der vierten Lateransynode verdammten Irrthum des Abtes Joachim von Flora betreffs des Trinitätsdogma.

[2]) Unter den angeführten Schriften werden mehrere als unächt angezweifelt, worauf noch später die Rede kommen wird.

[3]) Gulielmus de Tocco apud Bolland. p. 665, n. 18.

durch eigene Schuld zu immerwährender Knechtschaft verdammt, und könnten darum mit Recht gezwungen werden, Alles abzuliefern, was nicht schlechthin zum nothwendigen Bedarfe des Lebens gehört. Aber den Christen ziemt, sich gegen Jedermann als Christen zu erweisen; und darum möge man ihnen neben den hergebrachten Lasten keine neuen aufbürden. Gesetzt auch, sie hätten den größten Theil ihrer Habe durch Wucher erworben und seien deßhalb zur Restitution verpflichtet: so erwachse daraus dem Regenten kein Recht, ihre Habe an sich zu ziehen, weil man sich mit fremdem Raube nicht bereichern darf; es wäre denn, daß die Gräfin selber oder ihre Vorfahren die Beschädigten wären. Alles andere aber, was ihnen abgenommen würde, müßte an die rechtmäßigen Besitzer abgeliefert oder zu frommen und nützlichen Zwecken verwendet werden. Es ist angemessen, den Juden für Vergehungen Geldstrafen aufzulegen, die um so größer sein dürfen, je weniger der Jude sein Geld auf redliche Weise erworben; aber die als Strafgeld erhobene Summe muß, insofern sie ungerechtes Gut war, auf die schon angegebene Weise verwendet werden. Es wäre freilich besser, die Juden, wie es theilweise in Italien geschieht, zu verhalten, daß sie auf anderen Wegen, als durch das Mäklergeschäft, ihren Erwerb suchten; so lange sich die Fürsten zu dieser Maaßregel nicht entschließen, dulden und ermuthigen sie das Raubgeschäft des Wuchers, und sind selber Schuld, daß sie von den Juden geplündert werden. Geschenke, welche von Juden angeboten werden, sollen auf dieselbe Art, wie die Strafgelder verwendet werden. Die Frage, ob die Juden verhalten werden sollen, durch besondere Abzeichen sich von der christlichen Bevölkerung zu unterscheiden, wird bejahend beantwortet; die öcumenische Synode (vom Lateran) habe es so angeordnet, und den Juden schreibe ihr eigenes Gesetz vor, an den vier Zipfeln ihres Oberkleides die Fimbrien als Unterscheidungszeichen zu tragen. An die Judenfrage schließen sich noch andere verwandte Bedenken der Gräfin an: Ob es erlaubt sei, die Unterthanen eigenmächtig zu besteuern? Thomas giebt es zu, wenn außerordentliche Bedürfnisse dazu nöthigen, oder das Einkommen des Fürsten, der doch für das gemeine Beste thätig ist, offenbar unzureichend ist; aber er warnt mit Aussprüchen der Propheten streng vor jeder Bedrückung des Volkes, und ruft Wehe über jene, welche als reißende Wölfe plündern und statt der Völker nur sich weiden. Was die

Beamten des Fürſten erpreſſen, muß reſtituirt werden. Ämterverkauf iſt an ſich nicht unerlaubt, aber der vielen damit verbundenen üblen Folgen wegen zu widerrathen. Nimmt der Fürſt ein Darleihen, und verſpricht zum Lohne dafür ein Amt, ſo geht er einen Wuchercontract ein; es iſt ihm aber erlaubt, von jenem, an den er bereits gratis ein Amt vergeben, ein Darlehen zu nehmen.

Nachdem Thomas ſein Baccalaureatsjahr vollendet hatte, ſollte er ordnungsgemäß zum Licentiaten promoviren. Gewiſſe Vorfälle aber, die ſich inzwiſchen an der Univerſität zutrugen, machten, daß dieſe Angelegenheit verzögert wurde. In der Faſtenzeit 1853 waren bei einem nächtlichen Tumulte von der Scharwache vier Studenten aufgegriffen worden; da ſie ſich widerſetzten, ſo wurde einer derſelben getödtet, die übrigen ſchwer verwundet in Haft geſetzt. Die Lehrer der Univerſität forderten ihre Freigebung, die auch ſofort erfolgte; eine weitere Genugthuung jedoch, die überdieß verlangt wurde, war nicht zu erhalten. Demzufolge verpflichteten ſich ſämmtliche Lehrer durch einen gemeinſamen Eid, nicht abzulaſſen, bis ſie die Beſtrafung der Scharwache durchgeſetzt hätten, und ſtellten durch ein paar Monate ihre Vorleſungen ein. Die Lehrer aus den Mendicantenorden nahmen von dem Vorfalle keine Notiz und ſetzten ihre Vorleſungen fort. Endlich wurde die verlangte Genugthuung gewährt; zwei der unglücklichen Häſcher wurden zum Tode verurtheilt, die anderen des Landes verwieſen. Nun traten die Lehrer zuſammen, und ſetzten als Beſchluß feſt, daß in Zukunft Niemand in was immer für einer Facultät als Magiſter zugelaſſen werden dürfe, wenn er nicht früher geſchworen haben würde, alle Statuten der Univerſität zu beobachten, insbeſondere jenes, welches man nunmehr feſtſetzte: es ſei hinfort jeder Lehrer verpflichtet, bei ähnlichen Fällen, wie der eben vorgekommene, die Vorleſungen einzuſtellen. Nach Du Pin [1]) ſoll man, um die Mendicanten zum Beitritte geneigt zu machen, einen Zuſatz beantragt haben, in welchem die dem Gewiſſen, dem göttlichen und menſchlichen Rechte, dem Heile der Seelen, der Wohlfahrt der Kirche, dem gemeinen Beſten und der Regel des Predigerordens ſchuldigen Rückſichten gewahrt wurden. Gleichwol wollte ſich kein Lehrer aus dem Mendicantenorden durch einen Eid auf das Statut verpflichten, vermuthlich ſchon aus dem

[1]) Histoire du 13. siecle, p. 523.

Grunde, weil der Religioſe überhaupt nicht ſchwören ſoll [1]). Der Lehrkörper antwortete auf dieſe Weigerung durch ein neues Decret, kraft deſſen er die Mendicanten von ſich ausſchloß und ihrer Lehrkanzeln verluſtig erklärte. Dieſe beſchwerten ſich hierüber bei Innocenz IV. und bei dem Grafen Alphons von Poitiers, der in Abweſenheit ſeines königlichen Bruders Ludwig IX. deſſen Stelle vertrat. Da der Prinz keinen Vergleich zwiſchen den ſtreitenden Parteien zu Stande brachte, ſo beauftragte der Papſt den Biſchof von Evreux, die Mendicanten wieder in ihre Rechte einzuſetzen, und ertheilte ihm die Vollmacht, gegen Jene, welche ſich gegen dieſe Anordnung zu widerſetzen gedächten, mit Cenſuren vorzugehen. Ein anderes Breve ergieng an den Pariſer Domherrn Magiſter Lucas, der mit derſelben Vollmacht betraut wurde, und ſie ohne Rückſicht auf die dawider eingelegte Berufung an den heiligen Stuhl zu Gunſten der Mendicanten ausübte. Inzwiſchen machte die Univerſität ihren gegen die Mendicanten gefaßten Beſchluß öffentlich bekannt und richtete ein ausführliches Schreiben über das Vorgefallene an alle Biſchöfe des Reiches, ihren Schutz anrufend (1254). Kurz darauf ſtarb Innocenz IV. Ganz erfolglos waren die Schritte der Univerſität bei dieſem Papſte nicht geweſen. Mit der Nachricht von ſeinem Tode traf gleichzeitig eine Bulle an die Dominicaner ein, welche an dieſen unbefugte Eingriffe in die pfarrliche Jurisdiction und Seelſorge rügt. Sein Nachfolger Alexander IV. war den Mendicanten entſchieden günſtig geſinnt; er erließ gleich am Anfange ſeines Pontificates die Bulle: Quasi lignum vitae (vom 14. April 1254), in welcher er nach großen Lobſprüchen, die er dem Pariſer Univerſitätsinſtitute ertheilt [2]), eine Reform der Uni-

[1]) Thomas Aq., Summ. theol., 2, 2. qu. 89, art. 10.

[2]) Quasi lignum vitae in Paradiso Dei et quasi lucerna fulgoris in domo Domini est in sancta ecclesia Parisiensis studii disciplina. Haec quippe foecundae eruditionis parens ad irrigandum sterilem orbis faciem fluvios de fontibus sapientiae salutaris cum impetu foras mittens, ubique terrarum Dei laetificat civitatem et in refrigerium animarum flagrantium siti justitiae aquas doctrinae dividit publice in plateis. Ibi nimirum ordinatus est per providentiam conditoris ad opus atque custodiam doctorum ordo praecipuus, ut ad vitae fructum rationabilis creaturae deducat affectum, ne in gustum mortis vetita veteris praevaricationis illecebra seducatur. Ibi humanum genus originalis ignorantiae coecitate

verſitätsſtatuten gemäß einer Conſtitution Gregor's IX. anordnet. Er giebt Weiſungen, nach welchen der Kanzler in Zukunft die Licenzen ertheilen ſoll, und geſtattet ihm, ſie an ſo Viele, als derſelbe für erſprießlich hält, zu verwilligen, mögen die Candidaten des Lehramtes aus dem Säcular- oder Regularſtande ſein; er beſtätiget den Beſchluß der Univerſität, in Fällen ähnlicher Art, wie der kürzlich vorgekommene, durch Einſtellung der Vorleſungen ſich Genugthuung zu erzwingen; die Doctoren der beiden Mendicantenorden werden in ihre Rechte wieder eingeſetzt und Alles für ungültig erklärt, was gegen ſie unternommen worden oder in dieſer Angelegenheit noch unternommen werden könnte; die weltlichen Lehrer werden beauftragt, ſich mit ihnen in chriſtlichem Frieden zu vertragen. Die Biſchöfe von Orleans und Auxerre werden mit Vollziehung der Bulle beauftragt, und im Beſonderen angewieſen, die beiden Dominicaner Elias Brunetus und Bonushomo in ihre academiſchen Rechte wieder einzuſetzen. Dagegen excipirte nun Wilhelm von St. Amour mit mehreren Anderen, eben jene Partei, die ſchon bei Innocenz den Dominicanern die zuvor erwähnte Rüge zuwege gebracht hatte. Sie zogen ſich auf einige Zeit von den Hörſälen der Univerſität zurück und antworteten der Aufforderung, den Weiſungen des Papſtes ſich zu fügen, die Bulle gehe ſie nichts an, da ſie ſich nicht mehr zum Univerſitätskörper rechneten. Die beiden Biſchöfe wollten mit Cenſuren gegen ſie vorgehen; ſie appellirten aber an den Papſt und erklärten, daß ſie lieber in ihr Vaterland zurückkehren als einem für ſie in keiner Weiſe befriedigenden Austrage der Sache ſich fügen wollten; der Papſt möge die Excommunication zurücknehmen und ſie in ihre vorigen Rechte wieder einſetzen. Der Papſt hörte auf dieſe Bitten nicht, ſondern erließ verſchärfte Weiſungen. Mittlerweile kehrte König Ludwig aus Paläſtina heim; alſogleich wendete ſich die Univerſität an ihn und bat ihn um den Schutz ihrer Rechte. Der König ließ den Vollzug der letzen Bullen

---

deforme per cognitionem veri luminis, quam scientia pietatis assequitur, reddita visionis specie reformatur. Ibi praecipue dat Dominus Sponsae suae os et sapientiam ad linguam mysticis eloquiis eruditam, cui resistere nequit omnis adversitas improborum. Ut igitur consortii vestri communicabile ac commune omnibus bonum omnis pacis custodia curare servemus.... Bulaeus III, pag. 282.

vor der Hand ſiſtiren und betraute die vier Erzbiſchöfe von Bourges, Rheims, Sens und Rouen mit einer ſchiedsrichterlichen Vollmacht, deren Verfügungen ſich beide ſtreitende Parteien unterwerfen ſollten. Auf dieſe Art kam endlich (1. März 1256) ein Vergleich zu Stande, dem die Meiſten beitraten; die Dominicaner wurden für immer im Beſitze ihrer zwei Lehrkanzeln beſtätiget, mußten aber verſprechen, um keine neuen Vergünſtigungen mehr anzuſuchen, durch welche die Rechte der Univerſität geſchmälert würden, auf alle in den Bullen Innocenz IV. und Alexander's IV. ihnen zuerkannten neuen Rechte zu verzichten, und ſich auch zu verwenden, daß dieſe Bullen vom heiligen Stuhle zurückgenommen würden. Die Predigerbrüder erfüllten ihr Verſprechen [1]; Alexander fand ſich aber nicht bewogen, auf ihre Bitten einzugehen und desavouirte überhaupt (in einer Bulle vom 18. Juni 1256) das ganze Übereinkommen, entſetzte Wilhelm von St. Amour, Odo von Douay, Nicolaus von Bar ſur Aube und Chriſtian, Canonicus von Beauvais als Hauptanſtifter der fortwährenden Zwiſtigkeiten ihrer Würden und Benefizien, verbot ihnen, öffentlich zu lehren, und, wofern es geſchähe, ihren Vorleſungen beizuwohnen. Sie ſollten des Landes verwieſen werden, der Biſchof von Paris ihre Benefizien an Andere vergeben; alle Jene, welche ſich binnen fünfzehn Tagen nach Publication der Bulle nicht fügen würden, ſollte gleiche Strafe treffen.

Inmitten dieſer bewegten Vorgänge ſetzte Thomas ruhig ſeine Vorleſungen fort; ſeit Anfang des Jahres 1256 lehrte er als Licentiat, wie aus einem päpſtlichen Breve (vom 3. März 1256) hervorgeht, worin dem Kanzler der biſchöflichen Kirche beſondere Zufriedenheit über die verdiente Anerkennung, die dem durch Geburt, Wandel und Wiſſenſchaft ausgezeichneten jungen Religioſen zu Theil geworden; zugleich wird der Wunſch ausgedrückt, der Kanzler möge das Nöthige vorkehren, daß derſelbe unbehindert das von ſeinem Orden ihm zugewieſene Ziel erreichen möge [2]. Thomas verhielt

---

[1]) Du Pin a. a. O. S. 528.

[2]) Delectabile nobis est auditu percipere, quod te in his promptum reddis et vigilem, quae pietatem continent vel sapiunt honestatem, prout patenter agnoscitur, quod fratri Thomae de Aquino, Ordinis Praedicatorum, viro utique nobilitate generis ac morum honestate conspicuo ac thesaurum literalis scientiae per Dei gratiam assecuto, dedisti licentiam

ſich während dieſer Vorgänge ſo, wie man es bei ſeinem Charakter erwarten konnte; die leidenſchaftlichen Aufregungen des Tages fanden keinen Eingang in ſein Gemüth, und daß ſein Name mit jenen Streitigkeiten häufig in Verbindung gebracht wurde, berührte ihn nicht im Mindeſten. Einen ganz beſonderen Beweis ſeiner frommen Ruhe und Gelaſſenheit gab er, als er am Palmſonntage in der Kirche des Ordenshauſes predigte. Während der Predigt erſchien ein Univerſitätsbeamter als Abgeordneter des Univerſitätsſenates in der Kirche, gebot dem Prediger Stillſchweigen, und las ein gegen die Mendicanten gerichtetes Univerſitätsdecret ab. Thomas hielt ſchweigend inne, bis der unberufene Störer geendet, und ſetzte dann ohne ein Wort oder Zeichen des Unwillens ſeine erbauliche Anrede fort. Thomas kannte und verſtand die Leidenſchaft des Haſſes nicht; während ihn und ſeine Genoſſen Mißgunſt und Eiferſucht anfeindete, knüpfte er ein inniges Freundſchaftsverhältniß mit dem nur einige Jahre älteren Bonaventura, welcher in demſelben Jahre, in welchem Thomas das Kleid des heiligen Dominicus genommen, in den Orden des heiligen Franciscus getreten war und in Paris unter Leitung ſeines Ordensgenoſſen Johann von Rochelle, der gleichen Beſtimmung, wie Thomas, ſich widmete. Thomas und Bonaventura waren jeder in ihrer Weiſe treue Repräſentanten des Geiſtes, welcher die Gründer der beiden Orden beſeelt hatte; in ihrem heiligen Freundſchaftsbunde umarmten ſich die Genien der beiden unſterblichen Ordensſtifter. In dem gemeinſamen Streben nach dem Einen Höchſten ſich findend und verſtehend, von gleicher Liebe zur Wiſſenſchaft, von gleicher Sehnſucht nach den ewigen Dingen des Himmels beſeelt, unterſchieden ſich dennoch beide von einander in ſolcher Art, daß jeder in dem anderen etwas fand, was ihn als ergänzender Gegenſatz ſeines eigenen Weſens anzog und feſſelte. In Thomas lebte der gedankentiefe Ernſt der ſtrengen

---

in facultate theologica docendi, priusquam illuc nostrae literae pervenirent, quas tibi super hoc specialiter mittebamus. Quia vero condecens est, ut hujusmodi negotium a te laudabiliter inchoatum, festinum habeat exitum et felicem, devotionem tuam attente rogandam duximus et monendam, per apostolica tibi scripta mandantes, quatenus eundem fratrem Thomam in praedicta facultate cito facias regiminis habere principium. Touron a. a. O. S. 140.

methodiſchen Wiſſenſchaft, in Bonaventura loderten die raſch entzündeten Flammen eines ſinnigen, beweglichen Geiſtes, welcher durch ſeine Lebhaftigkeit anzog, während Thomas ſtille Achtung erweckte. Thomas hatte dem Range einer hohen Geburt entſagt, und für immer die arme Zelle eines ſchlichten Ordensmannes gewählt; Bonaventura war der Sohn armer Eltern, und ſtieg in der Kirche aus der demüthigen Mönchszelle zu hohen Würden und Ehren empor, weil er zum thätigen Handeln und Wirken berufen war, wie Thomas zur ſtillen Arbeit der wiſſenſchaftlichen Forſchung. Aber eben deßhalb nahm die Kirche zuerſt dieſen, und dann Bonaventura unter die Zahl ihrer heiligen Lehrer auf, und Bonaventura ſelbſt brachte ſchon während ſeines Lebens dem Genius ſeines Freundes neidlos die verdiente Huldigung dar, indem er erſt das Meiſterdiplom der Wiſſenſchaft empfangen wollte, nachdem Thomas es erhalten. Thomas wurde in der Epoche ſeines gereiften Wirkens als der tiefſte wiſſenſchaftliche Geiſt ſeiner Zeit bewundert, Bonaventura aber war wegen ſeiner gewinnenden Beredſamkeit der gefeiertſte Lehrer von Paris. Von den Beſuchen, welche ſie ſich während ihres gemeinſamen Aufenthaltes in Paris widmeten, ſind uns zwei charakteriſtiſche Züge ihres freundſchaftlichen Verkehres aufbewahrt worden. Bonaventura beſuchte einſt ſeinen Freund und ſprach in zutraulichem Tone zu ihm: Mein Bruder, zeige mir doch die Bücher, aus welchen du die ſchönen Gedanken deiner Schriften ſchöpfeſt! Hier iſt das Buch, erwiderte Thomas, und wies mit der Hand auf das Bildniß des gekreuzigten Heilandes. Ein anderes Mal begab ſich Thomas in Begleitung eines Ordensbruders zu Bonaventura, und traf dieſen ganz verſenkt in eine ſchriftliche Arbeit. Thomas wußte, daß ſein Freund mit Abfaſſung des Lebens ſeines heiligen Ordenspatriarchen Franciscus beſchäftiget ſei. Laſſen wir einen Heiligen ungeſtört für den Ruhm eines anderen Heiligen arbeiten, ſagte er zu ſeinem Gefährten, und entfernte ſich ſofort mit demſelben, um die Sammlung des Freundes nicht zu ſtören. Beide erhielten an einem und demſelben Tage das Meiſterdiplom des theologiſchen Lehramtes, und endeten nach zwei Decennien in demſelben Jahre ihre Laufbahn unter gemeinſamer Widmung ihrer letzten Kräfte für das von der allgemeinen Kirchenverſammlung zu Lyon beabſichtigte große Einigungswerk, nur abermals mit dem charakteriſtiſchen Unterſchiede, daß Bonaventura durch ſeine perſön-

liche Gegenwart als Vorſitzender der Verſammlung wirkte, Thomas aber, der auf der Reiſe nach Lyon von der Erde ſchied, durch ſeinen geiſtigen Einfluß auf die Verſammlung.

In die Zeit der Univerſitätsſtreitigkeiten fallen mehrere ſchriftſtelleriſche Leiſtungen des heiligen Thomas: Die expositio symboli Apostolorum (opusc. 16); expositio orationis dominicae (opusc. 7); expositio salutationis angelicae (opusc. 8).; de decem praeceptis et lege amoris (opusc. 4); de articulis fidei et ecclesiae sacramentis (opusc. 5) [1]); ferner ein Commentar zum Propheten Jeſaias, zu der Schrift des Boëthius de hebdomadibus und zum Pſeudo-Dionyſiſchen Werke de divinis nominibus. Die genannten fünf theologiſchen Abhandlungen laſſen ſich als ein zuſammenhängendes Ganzes auffaſſen, deſſen Verbindung Thomas ſelbſt angibt, wenn er ſagt: Drei Stücke ſind dem Menſchen zu ſeinem Heile nothwendig: die Kenntniß deſſen, was er zu glauben, was er zu begehren und was er zu vollbringen hat. Was man zu glauben habe, wird im Glaubensbekenntniſſe der Kirche gelehrt; was man zu begehren hat, im Gebete des Herrn; was man zu thun hat, in den Vorſchriften des Geſetzes, d. i. im Decalog und in den zwei Hauptgeboten Chriſti [2]). Vor Allem thut dem Chriſten der Glaube noth, welcher ein Vierfaches bewirkt: 1) eine Vereinigung der Seele mit Gott (Oſeas 2, 20; Marc. 16, 16; Hebr. 11, 6). Ubi non est aeternae et incommutabilis veritatis agnitio — ſagt Auguſtinus — falsa est virtus etiam in optimis moribus. 2) Den zeitlichen Anfang des ewigen Lebens, welches im vollkommenen Erkennen Gottes beſteht (Joh. 17, 3; Hebr. 11, 1). 3) Er ſtützt und feſtiget die Sittlichkeit (Habakuk 2, 4), und iſt ein ſicherſter Führer der Menſchen, deren große Mehrzahl aus ſich keine zureichenden Grundſätze des ſittlichen Handelns finden würde; in der chriſtlichen Geſellſchaft weiß ein altes Mütterchen mehr und Beſſeres über Gott und das zum Heile Dienliche, als die berühmteſten Philoſophen des Alterthums. 4) Im Glauben gewinnen wir die Kraft zum Siege über die Verſuchungen (Hebr. 11, 13), deren es dreierlei Arten giebt: Verſuchungen des Teufels, der Welt und des Fleiſches. Der Teufel verlockt uns zur

---

[1]) Über den erſten Theil dieſer Schrift findet ſich ein Auszug im folgenden Bande: Erſte Abtheilung, III, a, 3, γ in den Anmerkungen.

[2]) Opusc. 4 in prooemio.

Auflehnung gegen Gottes Gesetz; dawider stärkt uns der Glaube, indem er uns in Gott unseren souverainen Herrn erkennen lehrt, dem unbedingter Gehorsam gebührt (1 Petr. 5, 8). Die Welt versucht uns durch ihre Lockungen und Schreckniſſe; der Glaube lehrt uns eine höhere Wirklichkeit, ein beſſeres Leben kennen, deſſen Gedanke uns Luſt und Leid der Welt angeſichts der Wonnen und Strafen des jenſeitigen Lebens gering achten lehrt (1 Joh. 5, 4). Das Fleiſch verſucht uns, den Augenblick zu genießen, der Glaube hält uns den Gedanken und die Bedeutung der Ewigkeit entgegen (Epheſ. 6, 16). Man könnte wol einwenden, es ſei thöricht, das zu glauben, was man nicht ſieht. Aber in Anbetracht der Unvollkommenheit des menſchlichen Verſtandes kann man ſich der Anerkennung einer Nothwendigkeit des Glaubens nicht entheben. Man ſagt, daß ein Philoſoph dreißig Jahre verwendete, um die Natur der Biene zu ſtudiren; wäre es unter ſolchen Umſtänden nicht thöricht, wenn man, ſtatt zu glauben, die Zeit abwarten wollte, bis der Menſch aus ſich ſelbſt eine rechte Einſicht in die göttlichen Dinge gewonnen hat? Man findet es thöricht, wenn ein Nichtunterrichteter etwas nicht auf das Anſehen eines Einſichtigen annehmen will. Um ſo thörichter iſt es bei dem weit größeren Abſtande zwiſchen der engliſchen und menſchlichen Intelligenz, etwas auf Anſehen einer engliſchen Intelligenz nicht annehmen zu wollen; und wie thöricht erſt, Gott ſelbſt nicht glauben zu wollen! Wollte man das Glauben grundſätzlich verwerfen, ſo könnte man im Leben gar nicht beſtehen; das Zuſammenleben der Menſchen iſt auf wechſelſeitigen Glauben gegründet. Um wie viel mehr muß man Gott glauben! (1 Tim. 6, 4; 2 Tim. 1, 12; Eccl. 2, 8.) Zudem hat Gott ſein Wort durch ſeine Wunder beſtätiget, und uns damit einen Beweis ſeiner Wahrheit in die Hände gegeben. Wollte man ſagen: Wir haben die einſt geſchehenen Wunder nicht ſelber geſehen, ſo wäre auf die Chriſtianiſirung der Welt hinzuweiſen. Dieſe iſt entweder ein Wunder, oder keines; behauptet man letzteres, ſo muß man zugeben, daß die Bekehrung der ganzen Welt ohne Hilfe von Wundern ſelber das größte Wunder ſei, das man ſich denken könne. Der erſte Artikel im apoſtoliſchen Symbol iſt der Glaube an Einen Gott. Mit dem Gedanken des Einen Gottes verbindet man den Begriff eines Lenkers aller Dinge. Dieſer Gedanke iſt in Hinſicht auf die geſetzmäßige Ordnung in der Welt ein

nothwendiger Gedanke, und die Behauptung des Zufalls als höchſter Macht eine Thorheit (Pſalm 31, 1). Eben ſo thöricht iſt es, das Schickſal der Menſchen vom Zufalle abhängig machen zu wollen (Job 22, 14); das ſcheinbare Mißverhältniß zwiſchen den Handlungen und Schickſalen der Menſchen beruht auf weiſer Berechnung (Job 11, 6). Es gibt nur Einen Gott, weil die Welt nach Einem Plane regiert wird. Die polytheiſtiſchen Annahmen ſtammen theils aus der ſinnlichen Denkart der Menſchen, die bei dem Sichtbaren ſtehen blieben, und die Sterne als die vorzüglichſten Körper vergötterten (Weish. 13, 2; Jeſai. 51, 6), ungefähr wie Einer, der in den Pallaſt des Königs tretend die prächtig gekleideten Trabanten für königliche Würdenträger hält; — theils in der knechtiſchen Unterwürfigkeit gegen Menſchen, welchen man ſchon bei ihren Lebzeiten göttliche Ehren erwies (Judith 5, 29) und dieſe nach dem Tode fortſetzte; oder auch in der fleiſchlichen Neigung zu geliebten Perſonen, denen man nach ihrem Tode Statuen ſetzte und dieſen Statuen einen gewiſſen Cult weihte (Weish. 14, 21); endlich aus dämoniſchem Truge. Der Teufel wollte vom Anbeginn Gott gleich ſein (Jeſai. 14, 14) und verlangte auch von den Menſchen göttliche Ehren (Matth. 4, 9); daher die Dämonen auch in Götzenbildern ihre Sitze nahmen (Pſalm 95, 5; 1 Kor. 10, 20). Es giebt auch einen praktiſchen Götzendienſt: Sterndeuterei (Jerem. 10, 10), ſervile Menſchenfurcht (Apgſch. 5, 29), Bauchdienſt (Phil. 3, 9) u. ſ. w. — Der zweite Glaubensartikel beſagt, daß Gott der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, der ſichtbaren und unſichtbaren Dinge ſei. Alle Dinge und Weſen der Welt bilden eine Stufenreihe, angefangen von den niederſten irdiſchen bis hinauf zu den höchſten und geiſtigſten Weſen des Himmels. Wie nun derjenige, welcher einen erwärmten Raum betritt, und je weiter er in das Innere deſſelben dringt, deſto mehr Wärme empfindet, mit Nothwendigkeit auf einen im Innern des Raumes vorhandenen Wärmeherd ſchließt, wenn er ihn auch nicht ſehen ſollte, ſo muß das menſchliche Denken in der Wahrnehmung einer ſtufenweiſe nach aufwärts zunehmenden Vollkommenheit der Dinge auf eine höchſte Weſenheit ſchließen, von welcher dieſe gradweiſe abwärts ſteigende Vollkommenheit ausgefloſſen iſt (Weish. 13, 1. 15). Durch dieſen Glaubensartikel ſind die Irrlehren der Manichäer (dagegen 1 Moſ. 1, 1; Joh. 1, 2), ferner jener zurückgewieſen, welche die Welt für ewig

(dagegen Pſalm 148, 5), oder aus einer ewigen Materie geſchaffen halten (wogegen Weish. 12, 18). Den Irrthum der Manichäer beleuchtet der heilige Auguſtinus durch ein treffendes Beiſpiel, hergenommen von einem Manne, der in der Werkſtätte eines Künſtlers ſich ergehend durch ſein Ungeſchick an den ſchneidigen Inſtrumenten derſelben ſich verletzt und nun meint, die Werkſtätte ſei eine Folterkammer. Den Irrthum Jener, welche die Ewigkeit der Welt behaupten, vergleicht Moſes Maimonides mit der Denkart eines Menſchen, der, gleich nach ſeiner Geburt auf eine menſchenleere Inſel verſetzt und ferne von aller Geſellſchaft groß gezogen, die ihm mitgetheilte Kunde, daß er aus einem Mutterſchooße geboren worden ſei, gar nicht glauben kann. Auf die Annahme einer ewigen Materie kommen Jene, welche Gottes Macht mit menſchlichem Maaße meſſen und meinen, daß er nach Art eines menſchlichen Künſtlers oder Werkmeiſters an einen ihm vorliegenden Stoff gewieſen ſei; ſie überſehen den Unterſchied zwiſchen den particulären und univerſellen Hervorbringungen, und zwiſchen Bilden und Schaffen. Im Schöpfervermögen Gottes iſt auch ſeine Macht, Wunder zu wirken, eingeſchloſſen; wer die Dinge aus Nichts hervorbringen kann, muß ſie nach ihrer Zerſtörung wiederherſtellen können. Die praktiſchen Ergebniſſe dieſes Artikels ſind: Bewunderung der göttlichen Herrlichkeit (Weish. 13, 3; Job 36, 26), Dank (1 Kor. 4, 7; Pſalm 23, 1; 115, 12) und vertrauensvolle, gottergebene Geduld in Leiden (Job 2, 10); Aufforderung, die geſchaffenen Dinge ihrer Beſtimmung gemäß (Sprüchw. 16, 14; 5 Moſ. 4, 19) zur Ehre Gottes (1 Chron. 29, 14) und zum Heile unſerer Seele zu benützen; Anerkennung der menſchlichen Würde (Pſalm 8, 8; 1 Moſ. 1, 26). — Der dritte Glaubensartikel lehrt, daß Jeſus Chriſtus wahrhaft der Sohn Gottes ſei (2 Petr. 1, 16—18); als ſolchen bezeichnete Chriſtus ſich ſelbſt, nannten ihn die Apoſtel und Väter. Häretiſche Entſtellungen dieſer Glaubenswahrheit ſind die Meinungen des Photinus (gegen Joh. 1, 14; 8, 58; dagegen die Kirche: filium Dei unigenitum ex patre natum ante omnia saecula), Sabellius (Joh. 8, 16; Deum de Deo, lumen de lumine), Arius (Joh. 10, 30; Genitum non factum). Man hat ſich die Zeugung in Gott nach Analogie der höchſten und vornehmſten Zeugungsart im geſchöpflichen Daſein vorſtellig zu machen, nach Art der Erzeugung des Wortes im Inneren der Seele (verbum intellectus). Ein ſolches inneres Sprechen

(= Denken) in Gott muß angenommen werden, ſo gewiß Gott kein verſtandloſes Weſen iſt. Das innere Wort iſt bleibend, nicht vorübergehend wie das äußere hörbare Wort, darum das Wort Gottes ewig, und gleich dem menſchlichen Worte Einer Weſenheit mit dem es denkenden Geiſte. Dieß iſt Joh. 1, 1 geſagt; welche Stelle in dem erſten Komma: In principio erat verbum den Photinismus; mit dem zweiten: verbum erat apud Deum den Sabellianismus; mit dem dritten: Deus erat verbum den Arianismus vernichtet. Wie der Künſtler alle ſeine Werke durch ſein inneres Wort entwirft, ſo vollbringt Gott die geſammte Schöpfung durch ſein Wort (sicut per artem suam Joh. 1, 2). Die praktiſchen Folgerungen dieſes Artikels ſind: Wir ſollen alle Worte Gottes ob deren Ähnlichkeit mit ſeinem ungeſchaffenen Worte gerne hören; wir ſollen ſie glauben, weil uns dadurch das ewige Wort einwohnt (Eph. 3, 17); wir ſollen es eifrig erwägen (Pſalm 1, 2; 118, 11); wir ſollen es Anderen in Lehre und Mahnung mittheilen (Koloſſ. 3, 16; 2 Tim. 4, 2); wir ſollen es werkthätig üben (Jac. 1, 22) [1]). — Der vierte Glaubensartikel betrifft die Incarnation Jeſu Chriſti. Wie das Wort erſt durch ſeine Verleiblichung in der Ausſprache für Andere hörbar wird, ſo wurde auch der Sohn Gottes durch die Incarnation für die Menſchen erkennbar (Baruch 3, 38); wie das gehörte Wort erſt, wenn es niedergeſchrieben wird, ſichtbar und greifbar wird, ſo wurden auch die Menſchen erſt durch die Incarnation der Wirklichkeit des Sohnes Gottes vollends inne (Jeſai. 8, 1). Über die Incarnation gab es viele Irrthümer. Origenes meinte (gegen Matth. 25, 41), Chriſtus ſollte durch ſeine Menſchwerdung auch den Dämonen Heil bringen; darum ſagt das Symbol: Qui propter nos homines. Photinus glaubte, Jeſus Chriſtus ſei als bloßer Menſch geboren worden und habe durch ſein gerechtes Leben die Vereinigung mit dem Logos erreicht; das Symbol aber

---

[1]) Ista quinque servavit per ordinem beata Maria in generatione verbi Dei ex se. Primo enim audivit: Spiritus sanctus superveniet te. Secundo consensit per fidem: Ecce ancilla Domini. Tertio tenuit et portavit in utero. Quarto protulit et peperit eum. Quinto nutrivit et lactavit eum; unde ecclesia cantat: Ipsum Regem Angelorum sola virgo lactabat ubere de coelo pleno. Opusc. 6. fol. 66, pag. 1, col. 2, C. in tom. XVII. edit. Venet. 1593.

ſagt (mit Joh. 6, 38): Descendit de coelis. Die Manichäer meinten, Chriſtus habe bloß einen Scheinleib gehabt; das Symbol hingegen ſagt (mit Luc. 24, 39): Et homo factus est. Ebion behauptete, Chriſtus ſei von einem irdiſchen Vater erzeugt in die Welt getreten; im Symbol heißt es dagegen (mit Matth. 1, 20): Conceptus de spiritu sancto. Valentinus hielt im Gegenſatze zu den Ebioniten ſelbſt den mütterlichen Leib der Jungfrau für einen bloßen Durchgangsort eines aus himmliſcher Subſtanz gebildeten Leibes; die Kirche ſagt (mit Luc. 1, 35; Gal. 4, 4): Natus ex Maria Virgine. Arius und Apollinaris ließen in der Perſon Chriſti die menſchliche Seele ausfallen, und an deren Stelle die Gottheit treten; dagegen ſagt die Kirche (mit Joh. 12, 27; Matth. 26, 38): Et homo factus est. Das Homo factus est (in Übereinſtimmung mit Joh. 8, 40; Phil. 2, 7) ſchließt die Neſtorianiſche Formel aus: In homine factus, ſo wie den Eutychianiſchen Irrthum, der aus der Miſchung von Gott und Menſch ein Drittes, das Keines von Beiden iſt, werden läßt. Die erbaulichen und ſittlichen Conſequenzen dieſes Artikels ſind: Stärkung unſeres Glaubens, denn die Kunde der verborgenen ewigen und göttlichen Dinge iſt uns durch denjenigen gebracht worden, der ſie ſelber von Ewigkeit ſchaute (Joh. 1, 18); Belebung unſerer Hoffnung (gemäß Röm. 5, 2); Entzündung unſerer Liebe zu Gott als Erwiderung der in der Menſchwerdung geoffenbarten Liebe Gottes zu uns (Joh. 3, 16); reine Selbſtbewahrung der durch die Menſchwerdung geadelten und geheiligten Menſchennatur (2 Petr. 1, 4); Sehnſucht nach Chriſtus (Phil. 1, 21). — Der fünfte Artikel betrifft Leiden und Tod Chriſti, ein Myſterium, das in ſeiner Tiefe uns faſt unerfaßlich iſt (Apgſch. 13, 14; Habakuk 1, 15). So groß nun die darin ſich ausſprechende Liebe Gottes iſt, eben ſo groß auch die Schuld derer, die ihn mordeten. Zwar konnten ſie nur die leibliche Hülle der Gottheit zerſtören; aber wer das Kleid des Königs beſudelt, gilt für einen, der den König ſelber verunehrt hat; wer eine königliche Urkunde zerreißt, ſchändet das Wort des Königs ſelber. Das Leiden Chriſti war nothwendig als Heilmittel wider die Sünde, und als aneiferndes Tugendbeiſpiel. Die Sünde befleckt die Seele (Baruch 3, 10), das vom leidenden Chriſtus vergoſſene Blut iſt ein Bad zur Abwaſchung dieſer Befleckung geworden (Apoc. 1, 5; Hebr. 10, 28); die Sünde fordert als Beleidigung

den Zorn Gottes heraus (Weish. 14, 19), das Leiden Christi hebt die Beleidigung Gottes in überschwenglichem Maaße auf (Röm. 5, 10); die Sünde schwächt die sittlichen Vermögen des Menschen bis zur gänzlichen Ohnmacht, in Kraft der durch Christi Leiden verdienten Gnaden kann sich der Mensch von seinem Falle wieder erheben (Röm. 6, 6); die Todsünde macht den Menschen vor Gott unendlich schuldig und ewig strafbar, der leidende Christus hat diese Strafe auf sich genommen und für uns ausgestanden (1 Petr. 2, 24); die Sünde hat uns aus dem Reiche Gottes gebannt, das Leiden Christi aber das Paradiesesthor wieder geöffnet (Hebr. 10, 19) [1]). Das Leiden Christi soll uns weiter als Tugendbeispiel erbauen — als Beispiel der aufopfernden Liebe (Joh. 15, 13; Psalm 115, 12), der Geduld (Klagel. 1, 12; 1 Petr. 2, 23; Jesai. 53, 7; Matth. 26, 53; Hebr. 12, 2), der Demuth (Job 36, 17; Weish. 2, 10; Phil. 2, 8), des Gehorsams (Röm. 5, 9), der Geringachtung alles Irdischen (Hebr. 12, 2). — Ein weiterer Glaubensartikel ist der descensus Christi ad inferos. Wie der Leib, so blieb nach der Trennung von ihm auch die menschliche Seele Christi mit der Gottheit vereiniget. Sie gieng in den Inferus, um die ganze Schuld der Sünde zu büßen, die nicht nur den leiblichen Tod, sondern auch die geistige Carenz der Anschauung Gottes zur Folge hat (Psalm 87, 5); weiters um die entschlafenen Freunde und Verehrer des Messias zu erquicken (Pred. 42, 45); um den Triumph über den Satan zu einem vollkommenen zu machen, und ihn, den er durch den Kreuzestod besiegt hatte (Joh. 12, 31), in dessen eigenem Machtbereiche zu fesseln (Kolos. 2, 15) und die über Himmel und Erde ausgeübte Herrschaft auch in der Hölle zu bethätigen (Phil. 2, 10; Marc. 16, 17); um durch das mit dem Hinabsteigen in den Inferus verbundene Leiden die Heiligen im In-

---

[1]) Aperto enim latere Christi aperta est janua Paradisi, et fuso sanguine ejus deleta est macula, placatus est Deus, ablata est debilitas, expiata est poena, exules revocantur ad regnum; et inde est quod statim latroni dicitur: Hodie mecum eris in Paradiso. Hoc non est dictum olim. Non enim dictum fuit alicui, non Adae, non Abrahae, non David, sed hodie scil. quando operta est janua, latro veniam petit et invenit. Hebr. 10: Habentes fiduciam in introitu Sanctorum in sanguine Christi. Ibidem fol. 67, p. 1, col. 2. C.

ferus zu erlösen (Zach. 9, 11; Oseas 13, 14). Die praktische Nutzanwendung dieser Glaubenswahrheit ist: Erweckung zuversichtlichen Vertrauens zu Gott (Weish. 10, 13; Pred. 34, 16) und heilsamer Furcht (Matth. 25, 46); oftmalige Erinnerung an das, was uns nach dem Tode bevorsteht (Jesai. 38, 10; Sirach 7, 40); frommes Andenken an die Verstorbenen (Job 19, 21; 2 Makk. 12, 46). — Siebenter Artikel: Auferstehung Christi. Zwei Dinge sind der Erkenntniß des Menschen schwer zugänglich: die Herrlichkeit des Himmels (Weish. 9, 16; Joh. 3, 31) und die Peinen des Inferus (Weish. 2, 1). Beides wurde uns durch Christus enthüllt: ersteres durch seine Incarnation, letzteres durch seine Auferstehung nach seiner Rückkunft aus dem Inferus. Auch andere Menschen sind wieder vom Tode auferstanden; aber nicht wie Christus in eigener Kraft (Joh. 10, 18) [1]) zu glorreichem und unvergänglichem Leben (Röm. 6, 4), die Auferstehung Anderer wirkend (Matth. 27, 52; 1 Kor. 15, 20) und schon am dritten Tage nach dem Tode. Christus hätte sogleich auferstehen können, wenn dadurch nicht der Glaube an die Wirklichkeit seines Todes und somit die heilbringende Frucht desselben beeinträchtiget gewesen wäre (Psalm 29, 10). Praktische Nutzanwendung: Wir sollen geistlich vom Tode der Seele erstehen (Eph. 5, 14; dieß ist unter der resurrectio prima gemeint Apok. 20, 5); wir sollen bald von unseren Sünden auferstehen, wie Christus bald auferstanden ist (Pred. 5, 8); zu unvergänglichem Leben, d. i. mit treuem Beharren in unseren Vorsätzen (Röm. 6, 9. 11 ff.); zum ewigen Leben, alle Gefahren und Gelegenheiten der Sünde meidend (Röm. 6, 4). — Die Himmelfahrt Christi, der achte Artikel des Glaubenssymboles, ist zu würdigen von Seite seiner Erhabenheit, Sachgemäßheit und sittlichen Anwendbarkeit (Sublimitas, rationalitas, utilitas). Jeder dieser drei Gesichtspuncte schließt wieder drei Momente in sich. Das Erhabene im Acte ist die Erhebung über alle körperlichen Himmel (Epheſ. 4, 10), während selbst der paradiesische Mensch auf Erden wandelte; die Erhebung über alle Geisterhimmel (Epheſ. 1, 20); die Erhebung zum Throne Gottes

[1]) Selbst das laute Rufen beim Verscheiden, welches anderen Sterbenden unmöglich ist, bekundete seine geistige Selbstmacht über den Leib, daher Matth. 27, 54; Psalm 3, 6; die in Apstgsch. 2, 13 erwähnte potestas Patris ist potestas Dei, also auch potestas Filii.

Daniel 7, 13) zur Rechten des Vaters (Marc. 16, 19). Der Satan gedachte sich dahin aufzuschwingen (Jesai. 14, 13); aber Niemand als Christo war dieser Rang beschieden (Psalm 109, 1). Die Himmelfahrt entsprach der Würde Christi, weil er von Oben entstammte (Joh. 16, 28; 3, 13), daher es Niemand Anderem als ihm gebührte, durch eigene Kraft sich zum Himmel zu erheben, und die Heiligen nur durch seine Kraft zum Himmel erhoben werden (Hohelied 1, 3); weiters gebührte Christo der Himmel als Triumph seines Sieges über den Satan (Apok. 3, 21) und als Lohn seiner Demuth (Phil. 2, 8; Luc. 14, 11; Epheſ. 4, 9. 10). Die für uns daraus entſprießenden Folgen (utilitates) ſind: ſie weiſt uns die Bahn, auf welcher wir zum Ziele wandeln ſollen (Mich. 2, 13), ſie tröſtet uns mit der Gewißheit eines Vertreters im Himmel (Joh. 14, 2; Hebr. 7, 25; 1 Joh. 2, 1), ſie zieht unſere Sehnſucht himmelwärts (Matth. 6, 21; Koloſſ. 3, 1). — Chriſtus iſt durch ſeine Erhebung in den Himmel zur Herrſchaft über alle Dinge erhoben worden; demgemäß wird er auch einſt über alle Menſchen richten (Apſtgſch. 1, 11) — gemäß dem Artikel des Symboles. In der Wiederkunft Chriſti zum Gerichte ſind drei Momente zu berückſichtigen: die Form des Gerichtes, die Furchtbarkeit deſſelben und die daraus ſich ergebende Nothwendigkeit der Vorbereitung auf daſſelbe. Rückſichtlich der Form iſt zu beachten, wer Gericht hält, wer und worüber gerichtet wird. Richter iſt Chriſtus (Apſtgſch. 10, 42), nicht bloß als Gott, ſondern auch als Menſch, weil die zu Richtenden den Richter ſehen ſollen, der Anblick der lauteren Gottheit aber nur lauter Seligkeit gewährt, die den zu Richtenden noch nicht zukommt (Joh. 5, 27); ferner weil er als Menſch ungerechtes Gericht erfahren hat (Job 36, 17); endlich um die Schrecken des göttlichen Gerichtes zu dämpfen (Luc. 21, 27). Gerichtet werden alle Menſchen, die geweſen ſind, jetzt ſind und einſt ſein werden (2 Kor. 5, 10). Aber es beſteht unter ihnen ein vierfacher Unterſchied: Zunächſt ſind Gute und Böſe zu unterſcheiden. Die Böſen ſind wieder entweder Ungläubige oder Gläubige; die Ungläubigen ſind ſchon gerichtet und können nur verdammt werden (Joh. 3, 18), die Gläubigen werden verdammt und gerichtet (Röm. 6, 23). Unter den Guten werden Einige beſeliget werden, ohne gerichtet zu werden, nämlich die Armen im Geiſte; dieſe werden vielmehr ſelbſt im Namen Chriſti richten (Matth. 19, 17; 1 Kor. 6, 3; Jeſai. 3, 14). Andere werden wol

ſelig, aber nicht ohne Gericht. Über alle Thaten, gute und böſe, wird gerichtet werden (Pred. 11, 9; 12, 14), ſelbſt über jedes müßige Wort (Matth. 12, 36) und jeden Gedanken (Weish. 1, 9). Das Gericht wird furchtbar ſein: wegen der Weisheit des Richters (Hebr. 4, 13; Sprichw. 16, 12; Weish. 1, 10; Jerem. 17, 9), deſſen Ausſprüche durch das untrügliche Zeugniß unſeres Gewiſſens beſtätiget werden (Röm. 2, 15); wegen der Macht deſſelben (Jeſai. 40, 10; Weish. 5, 21; Pſalm 138, 8; Job 10, 7); wegen ſeiner unbeugſamen Gerechtigkeit, deren Zeit gekommen iſt, wenn die Zeit der Erbarmungen aufgehört hat (Pſalm 74, 3; Sprichw. 6, 34); wegen ſeines Zornes (Jeſai. 33, 17; Apok. 6, 16). Gegen die Schrecken dieſes Gerichtes giebt es vier Mittel: Gutes thun (Röm. 13, 3), aufrichtige und ernſte Buße, Almoſen (Luc. 16, 9), Liebe zu Gott und den Menſchen (1 Petr. 4, 8; Sprichw. 10, 12). — Das Wort Gottes, das in Chriſto Menſch geworden iſt, iſt ein lebendiges Wort (Hebr. 4, 12), dem ſich ebendeßhalb auch der Wille, es zu erfüllen, nothwendig beigeſellt [1]). Der wirkſame Liebeswille Gottes wird der heilige Geiſt genannt; darum ſagt man auch von dem Menſchen, der Gott liebt, daß ihn der heilige Geiſt beſeele (Röm. 5, 5). Um die verſchiedenen, die Lehre vom heiligen Geiſte betreffenden Irrthümer zurückzuweiſen, nennt ihn das Glaubensſymbol den Herrn (Hebr. 1, 14; Joh. 4, 24; 2 Kor. 3, 17), den Lebendigmacher (Joh. 6, 64), wodurch ebenfalls ſeine Gottheit ausgedrückt wird, indem, wie der Geiſt den Leib, ſo Gott den Geiſt beſeelt — denjenigen, der vom Vater und Sohne ausgeht, wodurch ſeine Conſubſtanzialität mit beiden ausgedrückt wird — denjenigen, dem gleiche Anbetung mit dem Vater und Sohne gezollt wird — denjenigen, der durch die Propheten geredet hat, d. i. Gott (2 Petr. 1, 21; Jeſai. 48, 16). Durch Letzteres iſt namentlich der Manichäismus zurückgewieſen, der das alte Teſtament nicht von Gott ableitete, und der Montanismus, der die Propheten für außer ſich gekommene Menſchen erklärte. Die Wirkungen des heiligen Geiſtes ſind: Reinigung von der Sünde, indem demjenigen, der die Seele

---

[1]) Unde Augustinus in libr. de Trin.: Verbum, quod insinuare intendimus cum amore, notitia est. Sicut autem verbum Dei est filius Dei, ita amor Dei est spiritus sanctus. Ibidem fol. 69, p. 1, col. 2. A.

ſetzt, es zukommt, ſie auch wieder herzuſtellen; das Erſtere aber geſchieht durch den heiligen Geiſt (Weish. 11, 25), ſomit auch das Letztere (Pſalm 103, 30), und dieß um ſo mehr, da der heilige Geiſt die Liebe iſt und dieſe die Nachlaſſung der Sünden wirkt (Luc. 7, 47; Sprichw. 10, 12; 1 Petr. 4, 8); ferner die Erleuchtung des Verſtandes (Joh. 14, 26; 1 Joh. 2, 20); die Beobachtung der göttlichen Gebote (Joh. 14, 23; Ezech. 36, 26. 27); die Verbürgung der Hoffnung des ewigen Lebens (Epheſ. 1, 13; Röm. 8, 15; Gal. 4, 6); Rath im Zweifel (Apok. 2, 19; Jeſai. 50, 4). Der heilige Geiſt iſt nach Dionyſius Areopagita das Princip der mittheilſamen göttlichen Güte: Deus enim diligendo bonitatem suam causat omnia. — Der heilige Geiſt iſt die Seele jener Gemeinſchaft der Gläubigen, welche die Kirche genannt wird und nach dem eilften Artikel des Glaubensſymboles die Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Stärke zu weſentlichen Prädicaten hat. Die Kirche iſt Eine (Hohelied 6, 8), die unter ſich getheilten Secten ſtehen außerhalb der Kirche. Die kirchliche Einheit beſteht in der Einheit des Glaubens (1 Kor. 1, 10; Epheſ. 4, 5), des Hoffens (Epheſ. 4, 4) und Liebens (Joh. 17, 21; Epheſ. 4, 15 ff.). Die Kirche iſt die heilige (1 Kor. 3, 17) im Gegenſatze zur Kirche der Gottloſen (Pſalm 25, 5). Sie iſt heilig, weil ihre Glieder durch das Blut Chriſti abgewaſchen (Apok. 1, 5; Hebr. 13, 12), mit der Gnade des heiligen Geiſtes geſalbt ſind (2 Kor. 1, 21; 1 Kor. 6, 11) und der dreieinige Gott ſelbſt ihnen einwohnt (Jerem. 14, 9; 1 Moſ. 28, 16; Pſalm 92, 5). Die Kirche iſt allgemein im Raume (Röm. 1, 8; Marc. 16, 15), Himmel, Erde und Fegefeuer umfaſſend; in der Zeit von Abel bis zur Vollendung der Zeiten (Matth. 28, 20) und darüber hinaus dauernd, und über alle zeitlichen Unterſchiede der Menſchen hinausgeſtellt (Gal. 3, 28). Die Stärke der Kirche beruht in ihren Fundamenten und in ihrer Unzerſtörbarkeit. Das fundamentum principale der Kirche iſt Chriſtus (1 Kor. 3, 11), das fundamentum secundarium ſind die Apoſtel und ihre Lehre; ſie heißen darum auch die zwölf Pforten des Himmels (Apok. 21, 21), und die Kirche die apoſtoliſche, ihr Haupt Petrus der Scheitel, um die Feſtigkeit ihrer Zuſammenfügung auszudrücken. Die Kirche iſt unzerſtörbar, ihre Feinde zerſchellen im Kampfe wider ſie (Matth. 21, 44); weder die Irrlehrer (2 Tim. 3, 8), deren Angriffe nur zur volleren Aufhellung der kirchlichen Wahrheit beitragen konnten, noch die Anfechtungen

der Hölle (Sprichw. 18, 10; Matth. 16, 18) können ſie vernichten [1]). — In dem myſtiſchen Leibe der Kirche, deren Haupt Chriſtus iſt (Epheſ. 1, 22) beſteht nach Analogie des natürlichen Leibes ſolidariſche Wechſelſeitigkeit der Glieder (Röm. 12, 5) im gemeinſamen Antheile an den durch das Haupt ihnen zugewendeten Gütern. Die Zuwendung geſchieht durch die Sacramente, deren Bedeutung ſich ganz nach Analogien, die vom natürlichen Leibe hergenommen ſind, erläutern läßt. Der leiblichen Geburt zum irdiſchen Leben entſpricht die durch die Taufe bewirkte Wiedergeburt zum geiſtigen Leben (Joh. 3, 5). Wie der natürlich Geborne, ſo braucht auch der Wiedergeborne Kräfte zum Wirken, die ihm in der Firmung durch Mittheilung des heiligen Geiſtes zu Theil werden (Luc. 24, 49). Die Kräfte des Körpers müſſen durch Nahrung erhalten werden; die Nahrung des geiſtlichen Lebens iſt der heilige Leib Chriſti (Joh. 6, 54). Der Arznei, die dem erkrankenden irdiſchen Leibe nothwendig iſt, entſpricht im geiſtlichen Leben das Bußſacrament (Pſalm 102, 3). Um die Hinderniſſe zu einer vollkommenen Reinigung zu beſeitigen, wird die letzte Ölung geſpendet, welche, wenn es Gottes weiſen Abſichten gemäß iſt, auch Geneſung des irdiſchen Leibes wirkt (Jac. 5, 14). Weil beſondere Ausſpender der Sacramente nothwendig ſind, muß es ein Sacrament der Prieſterweihe geben. Die ſacramentalen Acte ihrer Träger werden in der Kraft Chriſti geſetzt, und haben darum eine von der perſönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Weiheträger unabhängige Geltung (1 Kor. 4, 1). Das Sacrament der Ehe ſoll die ſinnliche Verunreinigung des Ehebundes ferne halten. Die Kirche ſpendet durch die Sacramente Nachlaß der Sünden; die Spender der Sacramente ſind demzufolge auch mit der Gewalt zu binden und zu löſen betraut, die zunächſt vom ſichtbaren Haupte ausgeht, und in abſteigender Ordnung ſtufenweiſe auf alle prieſterlichen Organe des hierarchiſchen Körpers übertragen wird. Die Kirche iſt eine Gemeinſchaft des Heiles, an

---

[1]) Et inde est, quod sola ecclesia Petri, in cujus partem venit tota Italia, dum discipuli mitterentur ad praedicandum, semper fuit firma in fide. Et cum in aliis partibus vel nulla fides sit vel sit commista multis erroribus, ecclesia tamen Petri in fide viget et ab erroribus munda est. Nec mirum, quia Dominus dixit Petro (Luc. 22): Ego rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua. Ibidem fol. 70, p. 1, col. 1. C.

welcher jeder Antheil hat, welcher die Charitas in ſich trägt. Die Gemeinſchaft des Heiles beſteht im gemeinſamen Antheil am Verdienſte Chriſti und in der ſolidariſchen Gemeinſchaft aller ſittlichen Verdienſte der einzelnen Gläubigen. Der Ausſchluß aus der Kirche bringt um alle dieſe Güter und ſtellt den Anfechtungen des Teufels bloß, daher in der Urkirche die Excommunicirten ſo häufig auch körperlich von den Teufeln gequält werden. Über die Sacramente ſind vielerlei häretiſche Irrungen vorgekommen [1]); über die Taufe: der ſpiritualiſtiſche Irrthum der Valentinianer (gegen Joh. 3, 5), der wiedertäuferiſchen Donatiſten (dagegen Epheſ. 4, 5), der Irrthum, ein Sünder ſei unfähig, die Taufe zu ſpenden (dagegen Joh. 1, 33), der Pelagianiſche Irrthum, als ob ſie bloß Aufnahme in die Kirche bedeutete. Über die Firmung ſind die Griechen im Irrthume, welche (gegen Apſtgſch. 8, 14) meinen, jeder Prieſter ſei befugt, ſie zu ſpenden. Gegen die bibliſch-kirchliche Lehre über die Euchariſtie verſtießen Berengar (Joh. 6, 66), die Arrodiniten, die gleich den erſten Menſchen Brot und Käſe opferten, die Kataphrygier, die aus Mehl und Kinderblut die Euchariſtie bereiteten (Pſalm 105, 38), die Aquarier (gegen Sprichw. 9, 5), die Ophiten, die Armen von Lyon, die jeden zur Conſecration des Abendmahles berufen hielten, die Präputianer mit ihrem weiblichen Prieſterſtande, die Adamiten (gegen 1 Kor. 14, 40). Die Novatianer verwarfen das Sacrament der Buße (gegen Apok. 2, 5). Die Eraconiten haben das Sacrament der letzten Ölung entſtellt. Arius läugnete den Unterſchied zwiſchen Biſchof und Prieſter. Rückſichtlich der Ehe irrten die Tatianer (gegen 1 Kor. 7, 28), Jovinian, die Nikolaiten, welche Weibergemeinſchaft lehrten, und viele andere Häretiker, die ſich (gegen Hebr. 13, 4) in Widerſpruch ſetzten. — In der Kraft des heiligen Geiſtes ſollen nicht nur die Seelen geheiliget, ſondern auch die Körper zu unſterblichem Leben erneuert werden (Röm. 4, 24; 1 Kor. 15, 21). Darum lehrt der dreizehnte Artikel des Glaubensſymboles die Auferſtehung der Leiber. An dieſer Lehre iſt zunächſt die erbaulich-ſittliche Seite hervorzuheben: ſie iſt troſtreich für Jene, welche geliebte Todte betrauern (1 Theſſ. 4, 12); ſie nimmt dem Tode ſein Fürchterliches (Hebr. 2, 14); ſie iſt ein Antrieb zum Guten (1 Kor. 15, 19; Joh. 5, 29). Zur Beſchaffenheit der

[1]) Die Angabe derſelben iſt aus opusc. 5 entnommen.

wiedererweckten Leiber im Allgemeinen gehört ihre individuelle Identität mit den Erdenleibern (1 Kor. 15, 53; Job 19, 26), ihre Incorruptibilität (1 Kor. 15, 53; Matth. 22, 30; Job 7, 10), Integrität (1 Kor. 15, 52), Vollalter der Reife und Stärke (Epheſ. 4, 13). Die Leiber der Gerechten haben im Beſonderen die Eigenſchaften der Verklärtheit (Matth. 13, 43), Leidenloſigkeit (1 Kor. 15, 43; Apok. 21, 4), freieſten Selbſtbewegung (Weish. 3, 7), Feinheit (1 Kor. 15, 44). Die Leiber der Verworfenen hingegen ſind lichtlos (Jeſai. 13, 8), ſchmerzgequält (Jeſai. 66, 24), von ihrer Laſt gedrückt (Pſalm 149, 8), von rohem, häßlichen Ausdrucke (Joel 1, 17). — Der letzte Artikel des Symboles lehrt ein ewiges Leben, welches nur vom rohen, gemeinen Materialismus geläugnet wird (Pſalm 48, 13; Weish. 2, 22). Das ewige Leben beſteht in der Vereinigung mit Gott als Lohn und Ziel unſerer Bemühungen (1 Moſ. 15, 1) und ſchließt in ſich die vollkommene Anſchauung Gottes (1 Kor. 13, 12), immerwährende Lobpreiſung Gottes (Jeſai. 51, 3), Befriedigung jeder Sehnſucht des menſchlichen Herzens, das höchſte Maaß der Freude (Matth. 25, 21; Pſalm 15, 10; 16, 15; 102, 5; Job 22, 26) [1]), Ehre (Apok. 5, 10; Weish. 5, 5) und Erkenntniß (Weish. 7, 11; 10, 24), mit dem ſicheren Bewußtſein der Unzerſtörbarkeit dieſes Glückes (Sprichw. 1, 33), im ſeligen Mitgenuſſe an der Seligkeit aller Anderen (Pſalm 86, 7). Die Böſen hingegen trifft die poena damni, d. i. ewiges Ausgeſchloſſenſein aus der Anſchauung Gottes (Matth. 25, 30), ſie werden von Gewiſſensbiſſen gemartert (Pſalm 49, 21; Weish. 5, 3), von ſinnlichen Schmerzen gefoltert (Pſalm 48, 15), ohne Hoffnung einer je kommenden Stunde der Erlöſung (Jeſai. 66, 24).

Der Auslegung des Vaterunſers werden die allgemeinen Eigenſchaften eines heilſamen Gebetes vorausgeſchickt. Das Gebet muß Zuverſicht im Herzen des Beters erwecken (Jac. 1, 6; Hebr. 4, 16); das Vaterunſer vermag ſolche Zuverſicht zu erwecken, denn der Herr ſelber, der weiſeſte Beter (Kol. 2, 3) und unſer Vertreter im Himmel (1 Joh. 2, 1) hat es uns gelehrt und uns an die Erhörbarkeit deſſelben glauben gelehrt (Pſalm 90, 15). Das Gebet muß einen erhörbaren Inhalt haben (Jac. 4, 3); wir wiſſen in der

[1]) Hier wird der Spruch Auguſtin's citirt: Totum gaudium non intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium.

Beſchränktheit unſeres geiſtigen Sehvermögens nicht, um was wir Gott bitten ſollen (Röm. 8, 26); dieſer Rathloſigkeit wurde durch das Gebet des Herrn abgeholfen (Luc. 11, 1). Unſere erlaubten Wünſche und Bitten müſſen zu einander in's richtige Verhältniß geſetzt werden (Matth. 6, 33); dieß leiſtet das Vaterunſer durch die Rangordnung ſeiner beſonderen Bitten. Das Gebet muß andachtsvoll ſein (Pſalm 62, 5) und eben deßhalb auch die entſprechende Kürze haben (Matth. 6, 7); damit motivirt der heilige Auguſtinus die Zweckmäßigkeit des Vaterunſers. Das Gebet muß demüthig ſein (Pſalm 101, 18; Luc. 18, 13; Judith 9, 16); das Vaterunſer iſt Ausdruck der tiefſten Demuth, die Alles von Gott erwartet. Die Wirkungen eines ſolchen heilskräftigen Gebetes ſind folgende: Es iſt ein Heilmittel gegen alles Schlimme, denn es reiniget von der Schuld begangener Sünden (Pſalm 31, 5. 6; Luc. 23, 43); es befreit von der Furcht und Bangigkeit vor zukünftigen Übeln und Sünden (Jac. 5, 13), verſchafft Schutz gegen Verfolger und Feinde (Pſalm 108, 4). Es wirkt die Erfüllung aller gerechten Wünſche (Matth. 7, 7. 8); es wird nur dann nicht erhört, wenn wir im Gebete ſaumſelig ſind (Luc. 18, 1), oder die Nichterhörung zu unſerem Heile zweckdienlicher iſt (2 Kor. 12, 9). Endlich iſt das Gebet nützlich, weil es uns mit Gott befreundet. Gott wird in den Eingangsworten des Vaterunſers als Vater angeredet, weil er uns nach ſeinem Bilde geſchaffen (5 Moſ. 32, 6), in ſeiner Weltleitung uns als die Zwecke der ſichtbaren Dinge berückſichtiget (Weish. 14, 3; 12, 18) und uns als Erben der Verheißungen zu ſeinen Söhnen angenommen hat (Röm. 8, 15). Als Söhne haben wir gegen den himmliſchen Vater eine vierfache Verpflichtung: wir müſſen ihn ehren mit Mund und Herz (Malach. 1, 6; Pſalm 49, 23; Jeſai. 29, 13), und durch reine Bewahrung unſeres Leibes, um Gott im Herzen zu tragen (1 Kor. 6, 20), und durch gerechte Billigkeit gegen den Nächſten (Pſalm 98, 4); wir müſſen ihn nachahmen durch Barmherzigkeit und Streben nach Vollendung (Luc. 6, 36; Matth. 5, 28); wir ſind ihm Gehorſam ſchuldig (Hebr. 12, 9) und dieß wieder aus einem dreifachen Grunde, weil er unſer Herr iſt (2 Moſ. 24, 7), weil der Sohn Gottes uns das vollendete Beiſpiel des Gehorſams gegeben hat (Phil. 2, 8) und um unſeres Heiles wegen (2 Kön. 2, 24); endlich müſſen wir alle Prüfungen und Züchtigungen des Herrn als Beweiſe ſeiner Vaterhuld aufnehmen (Sprichw. 3,

12). — Wir ſagen: Unſer Vater. Dieß ſchließt in ſich, daß wir im Nächſten den Bruder lieben (1 Joh. 4, 20) und ehren (Malach. 2, 26; Röm. 12, 10; Hebr. 5, 9). — Der du im Himmel biſt. Mit dieſen Worten verknüpft ſich die Vorſtellung der Güte (Luc. 11, 13) und Machtgröße (Pſalm 122, 1) des himmliſchen Vaters. Sie dienen zur vorbereitenden Sammlung (Pred. 18, 23; Matth. 5, 12), die in Neubelebung der gottähnlichen Züge unſeres Weſens (1 Kor. 15, 49) und in Betrachtung der himmliſchen Dinge (Matth. 6, 21; Phil. 3, 20; Kol. 3, 20) beſtehen ſoll; ſie ſollen ferner ausdrücken, wie leicht und ſchnell unſer Gebet Gott erreicht; denn die Himmel, in welchen Gott thront, ſind die Heiligen (Jerem. 14, 30; Pſalm 18, 1), welchen er durch den Glauben (Epheſ. 3, 17) und die Liebe (1 Joh. 4, 16; Joh. 14, 23) einwohnt; ſie ſollen endlich, ſoweit ſie die körperlichen Himmel bedeuten, die Macht des Erhörenden ausdrücken, indem Gott über alle körperlichen Himmel erhaben iſt und ſie durch ſeine Macht umſchließt und beherrſcht (3 Kön. 8, 27; Pſalm 101, 20; 102, 19; 101, 13). Daraus folgt die Falſchheit des aſtrologiſchen Fatalismus (Pſalm 102, 19) und aller ſinnlichen Vorſtellungen von Gott (Job 36, 26; Pſalm 112, 4; Jeſai. 40, 18). Gottes Einwohnen aber in den Heiligen erweckt Vertrauen im Bewußtſein der Nähe Gottes (Pſalm 144, 8; Matth. 6, 6) und der Macht der fürbittenden Heiligen (Job 5, 1; Jac. 5, 16). Endlich wecken jene Worte unſere Sehnſucht nach den himmliſchen Dingen (Kol. 3, 1; 1 Petr. 1, 4) und erinnern uns an unſere Pflicht, ein himmliſches Leben zu führen (1 Kor. 15, 48). Eben hiedurch wird unſerem Gebete die zu ſeiner Heilskräftigkeit nothwendige Beſchaffenheit zu Theil. — Geheiliget werde dein Name. Der Name des Herrn iſt wunderbar, weil in ihm Wunderbares gewirkt wird (Marc. 16, 17); er iſt aller Liebe werth, weil in ihm allein Heil zu finden iſt (Apſtgſch. 4, 12), wie Ignatius vor Trajan bekannte, deſſen Schergen dieſen Namen in dem Herzen des getödteten Ignatius mit goldener Schrift eingegraben fanden; er iſt ein ehrfurchtgebietender Name für alle Creatur (Phil. 2, 10); er iſt unausſprechlich und läßt ſich nur durch Bilder verdeutlichen, welche von geſchaffenen Dingen hergenommen ſind, z. B. Fels (Matth. 16, 18), Feuer (5 Moſ. 4, 24), Licht (Pſalm 17, 29). Daß dieſer wunderbare, liebenswerthe, ehrfurchtgebietende, unausſprechliche Name geheiliget werde, iſt unſere erſte Bitte. Heilig hat aber einen drei-

fachen Sinn. Es bedeutet zuerſt das Unwandelbare, Unerſchütterliche, Himmliſche im Gegenſatze zur wandelbaren Welt: Defluxi Domine a te — ſagt Auguſtinus — et erravi nimis, devius factus sum a stabilitate tua. Weiters bedeutet es dasjenige, was nicht erdhaft iſt (Phil. 3, 8), ſei es in Hinſicht auf ſeinen Urſprung (1 Moſ. 3, 18) oder in Hinſicht auf die Finſterniß der lichtloſen Erde (1 Moſ. 1, 2), oder mit Rückſicht auf die unfruchtbare Dürre des Erdelementes an ſich (Pſalm 135, 6; 142, 6); endlich bedeutet heilig ſo viel als blutbeſprengt (sanctus von sanguis, sanguine tinctus) in Hinſicht auf Chriſtus und die im Himmel verklärten Blutzeugen Chriſti (Apok. 1, 5; 7, 14). — Zukomme uns dein Reich. Das Wort hat einen dreifachen Sinn; es bedeutet erſtlich den Anſpruch auf die Herrſchaft, welcher die Gehorſamspflichtigen erſt unterworfen werden müſſen. So verhält es ſich mit der Herrſchaft Chriſti als Menſchen, der von Gott dem Vater zum Herrn aller Welt eingeſetzt iſt (Dan. 7, 14), aber erſt am Ende der Zeit dieſe Herrſchaft vollkommen bethätigen wird (1 Kor. 15, 25), wenn die Gerechten vollendet (Phil. 3, 21), die Böſen bezwungen ſind (Pſalm 109, 2; Amos 5, 18) und der Tod vernichtet ſein wird (1 Kor. 15, 26). Zweitens verſteht man unter dem Reiche Gottes die zukünftige Herrlichkeit des Reiches der Seligen (gloria paradisi), weil hier der auf Beſeligung der Menſchen gerichtete göttliche Wille abſolut erfüllt iſt (Matth. 13, 41); wir ſehnen uns darnach wegen der vollkommenen Gerechtigkeit (Jeſai. 60, 21), Freiheit (Röm. 8, 21; Apok. 5, 10; Jeſai. 28, 5) und überreichlichen Güterfülle (Jeſai. 64, 4; Pſalm 102, 5). Anima cum fornicatur ab te — ſagt Auguſtinus — quaerit extra te quae pura et limpida non invenit nisi cum redit ad te. Endlich verſteht man unter dem Reiche Gottes die Befreiung von der Macht der Sünde (Röm. 6, 12; Jeſai. 52, 7). Die Erfüllung dieſer Bitte des Vaterunſers führt zu jener Seligkeit, die den Sanftmüthigen verheißen iſt (Matth. 5, 4), mag man das Reich Gottes in was immer für einer der drei angegebenen Bedeutungen nehmen (mit Rückſicht auf die dritte gilt Matth. 11, 29; Hebr. 10, 34). — Dein Wille geſchehe, wie im Himmel, ſo auch auf Erden. Der heilige Geiſt wirkt in den Herzen der Menſchen nicht bloß Furcht und Pietät, ſondern auch jene Weisheit, um welche der Pſalmiſt bittet (Pſalm 118, 66), die darin beſteht, daß der Menſch nicht auf ſeinem eigenen Willen beſteht (Sprichw. 3, 5;

26, 12), ſondern dieſen dem göttlichen Willen unterordnet, wie Chriſtus ſich ganz in den Dienſt des göttlichen Willens ſeines Vaters dahin gab (Joh. 6, 38). Um die Kraft, dieß zu können, flehen wir in der dritten Bitte des Vaterunſers. Der Wille Gottes, um deſſen Erfüllung wir bitten, befaßt, ſoweit ſeine Verwirklichung von unſerer Mitwirkung abhängig iſt, drei Stücke in ſich: das ewige Leben, welches der letzte Zweck iſt, um deſſen willen wir geſchaffen (Pſalm 38, 48; Joh. 6, 39); die Erfüllung der göttlichen Gebote, die ſich zur Seligkeit verhält, wie das Arzneimittel zur Geſundheit (Matth. 19, 17; Röm. 12, 2; Jeſai. 48, 17; Pſalm 96, 11; Matth. 5, 48); die Herſtellung des rechten Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit im Menſchen (Röm. 7, 23; Gal. 5, 7), worin die von Gott gewollte Heiligkeit des Menſchen beſteht (1 Theſſ. 4, 3), welche aber erſt in der zukünftigen Erneuerung zur vollen Wahrheit wird (1 Kor. 15, 43). Wir ſagen, dein Wille geſchehe (fiat, nicht fac und auch nicht faciamus), um die Nothwendigkeit des Zuſammenwirkens göttlicher Gnade und menſchlicher Freiheit auszudrücken (Zach. 1, 3; 1 Kor. 15, 10; Augustinus: Qui te creavit sine te, non justificabit te sine te); wenn wir bitten, daß Gottes Wille auch auf Erden erfüllt werde, ſo meinen wir die Heiligung unſeres Sinnenlebens, ſo wie durch die Erfüllung im Himmel die Heiligung des Geiſtes. Dieſer Bitte entſpricht die Seligkeit der Trauernden (Matth. 5, 5), man mag die Bitte auf das ewige Leben (Pſalm 119, 5; 2 Kor. 5, 6) oder auf die dem Fleiſche bittere Beobachtung der göttlichen Gebote (Pſalm 125, 6) oder endlich auf den Kampf des Geiſtes wider das Fleiſch beziehen (Pſalm 6, 7). — Gieb uns heute unſer tägliches Brot. Tiefe Einſicht in die göttlichen Dinge erſchüttert das Herz des Menſchen mit gerechter Furcht; darum bedarf er einer Gnadenſtärkung (Jeſai. 40, 29) durch den heiligen Geiſt (Ezech. 2, 2), damit er nicht verzagend die Hoffnung aufgebe, das Nothwendige von Gott erlangen zu können. Deßhalb betet er unter Eingebung des heiligen Geiſtes die vierte Bitte, die ſich von den drei vorausgehenden dadurch unterſcheidet, daß ſie ſich auf Zeitliches und in der Zeit vollkommen Erfüllbares bezieht. Die Faſſung der Bitte ſchließt fünf Gebrechen aus; denn es wird nur Brot verlangt, d. h. das Nöthige und den Bedürfniſſen der Perſon, des Standes u. ſ. w. Angemeſſene (Sirach 29, 28; Pred. 6, 1 ff.; 5, 12; Joel 20, 14; 1 Tim. 6, 8), es wird nicht verlangt, was Anderen

gebührt (panem nostrum), es wird jede ängſtliche Bekümmerniß um die Zukunft (panis quotidianus = unius diei; Sprichw. 30, 8; Matth. 6, 31) und jedes unmäßige Begehren (panis decem dierum für Einen Tag) ausgeſchloſſen (Sprichw. 23, 21; Pred. 19, 1), und endlich mit dem Worte: Gib, dankend anerkannt, daß Gott der Geber aller Gaben iſt (1 Chronik 29, 14). Außer dem täglichen Brote wird auch das ſacramentale Himmelsbrot (Joh. 6, 51) und das Brot des göttlichen Wortes (Matth. 4, 4) in dieſer Bitte erbeten. Die dieſer Sättigung entſprechende Seligkeit iſt der Hunger und Durſt nach Gerechtigkeit. — Vergib uns unſere Schuld, ſo wie auch wir unſeren Schuldigern vergeben. Menſchen von großer Einſicht und Stärke führen öfter ihre Unternehmungen nicht zum glücklichen Ende, weil es ihnen an der rechten Überlegung (consilium) gebricht. Dieſe, eine beſondere Gnadengabe des heiligen Geiſtes, iſt insbeſondere in der Trübſal nöthig, ſo wie der Rath des Arztes in der Krankheit. Die geiſtige Krankheit des Menſchen iſt die Sünde, und der zur Hebung derſelben angezeigte ärztliche Rath das Almoſengeben (Dan. 4, 24), daher das der Bitte um Erlaß der Sündenſchuld beigefügte Verſprechen bereitwilliger Vergebung der vom Nächſten erfahrenen Kränkungen und Beleidigungen. Das durch die Sünde herbeigeführte Verhältniß zu Gott wird eine Schuld genannt, weil wir durch die Sünde Gott das nehmen, was ihm gebührt; denn Gott hat ein Recht auf unbedingte Anerkennung ſeines Willens, welchen wir ſündigend unſerem eigenen Willen nachſetzen. Die Bitte um Vergebung der Schuld lehrt uns, daß kein Menſch ohne Sünde iſt (1 Joh. 1, 8), Chriſtus und die heilige Jungfrau ausgenommen, deren Namen der heilige Auguſtinus nicht nennen hören will, wenn von Sünde die Rede iſt; daß wir aber niemals die Hoffnung der Vergebung aufgeben dürfen, weil Chriſtus ſelbſt uns um Vergebung der Schuld beten lehrt (Epheſ. 4, 19; Matth. 18, 32). Die Sünde ſchließt zwei Momente in ſich: Schuld und Strafe; die Nachlaſſung der Schuld wird durch die Reue, verbunden mit dem Vorſatze, zu beichten und Genugthuung zu leiſten, erwirkt (Pſalm 31, 5), die Nachlaſſung der in Folge der Reue aus einer ewigen in eine zeitliche verwandelten Strafe wird durch das Bekenntniß vor dem Prieſter erlangt (Joh. 20, 22). Hieher gehört auch die Wohlthat der Indulgenzen, die vom Papſte den darnach begehrenden Gläubigen aus dem Schatze der für die

ganze kirchliche Gemeinschaft erworbenen Verdienste Christi und der Heiligen zugewendet werden. Bedingung der Vergebung Gottes ist unsere Versöhnlichkeit gegen unsere Widersacher (Sirach 28, 3; Luc. 6, 37). Wer die fünfte Bitte betet, ohne seinem Feinde verzeihen zu wollen, lügt nicht, weil er im Plural, also nicht in seinem, sondern im Namen der Kirche spricht; aber er erhält nicht jene Gnaden, um die er bittet. Die Versöhnlichkeit schließt Grade der Vollkommenheit in sich; das Niederste und Gewöhnlichste ist, dem Bittenden zu verzeihen (Pred. 28, 2) — vollkommener und edler ist es, dem Beleidiger selbst die Versöhnung anzubieten (Psalm 33, 15). Der Gewährung der fünften Bitte entspricht die (Matth. 5, 7) verheißene Seligkeit der Barmherzigen. — Führe uns nicht in Versuchung. Es genügt nicht, die Vergebung der begangenen Sünden zu erlangen, man muß auch den künftigen vorbeugen (Jesai. 1, 16). Darum bitten wir Gott, er möge uns vor Versuchungen bewahren. Unter Versuchungen sind hier nicht die Prüfungen verstanden, welche Gott über den Menschen kommen läßt, damit sich dessen Tugend bewähre (5 Mos. 13, 3), sondern die Anreizungen zur Sünde, die nicht von Gott kommen (Jac. 1, 13), sondern vom Fleische, welches verbotene Lust begehrt (Jac. 1, 14) und wider die ernsten Anstrengungen des Tugendkampfes sich sträubt (Weish. 9, 15; Röm. 7, 21); — vom Teufel (Ephes. 6, 13; 1 Thess. 3, 5), der gleich einem gewandten Feldherrn die Schwächen des Menschen schlau ausspäht (1 Petr. 5, 8), unter dem Scheine des Guten täuscht und lockt (2 Kor. 11, 14) und den Verführten lähmt und bindet, daß er sich nicht erheben könne (Job 40, 12); — von der Welt, welche durch ihre Güter (1 Tim. 6, 10) und Mühsale (Job 37, 19; 2 Tim. 3, 12; Matth. 10, 28) versucht. Die vom Fleische kommenden Versuchungen sind darum so gefährlich, weil der Leib Hausgenosse der Seele ist: Nulla pestis — sagt Boëthius — efficacior est ad nocendum quam familiaris amicus. Christus sagt nicht, daß wir bitten sollen, von jeder Versuchung oder Prüfung verschont zu bleiben, da die Prüfung einen guten und heilsamen Zweck und Erfolg haben kann (Jac. 1, 2. 12; Sir. 2, 1), sondern daß wir in die Versuchung nicht einwilligen (1 Kor. 10, 13). Gott läßt Versuchungen zu (Psalm 70, 9); aber Gott giebt die Kraft zum Siege über sie durch die von ihm gespendete Gnade der charitativen Liebe (Hohel. 8, 7) und der Erleuchtung (Psalm 31, 8; 12, 5). Die Erfüllung

dieſer Bitte wirkt die den Reinen verheißene Seligkeit (Matth. 5, 8). — Erlöſe uns vom Übel. Dieſe Bitte hat eine allgemeinere Faſſung als die vorige, und bezieht ſich auf Übel aller Art. Gott bewahrt uns von dieſen auf vierfache Art: er verhütet, daß Trübſale über uns kommen, nicht etwa ſchlechthin (2 Tim. 3, 12), ſondern nach Art eines weiſen Arztes, der die allzu ſtarken und ſchmerzenden Mittel ſchwächt (Apok. 3, 8; Job 5, 19) [1]); er gibt uns in den verhängten Leiden ausreichenden Troſt, ohne welchen wir ſie nicht tragen könnten (2 Kor. 1, 8; 7, 6; Pſalm 93, 19); er macht uns durch geſpendetes Gutes alles Schlimmere vergeſſen (Tobias 3, 22; 2 Kor. 4, 17); er wendet das Übel ſelber zum Guten (Röm. 5, 3; Tobias 3, 13). Der Menſch wandelt es zum Guten durch Geduld, welche die Weisheit des Unglücklichen iſt (Sprichw. 19, 11) und den Frieden der Seele wirkt; daher der ſechſten Bitte die den Friedfertigen verheißene Seligkeit entſpricht. — Das Vaterunſer ſpricht in Kürze Alles aus, was der Menſch begehren und wovor er ſich hüten muß. Zuvörderſt muß er Gott ſelbſt begehren; dieß wird in der erſten Bitte ausgeſprochen. Die folgenden drei Bitten ſagen, was er von Gott zu begehren habe gemäß der (Matth. 6, 33) vorgezeichneten Rangordnung der Güter: Gottes Reich (zweite Bitte), ſeine Gerechtigkeit (dritte Bitte), und ſodann alles Übrige, was zur Erlangung dieſer Güter nothwendig iſt (vierte Bitte). Die letzten drei Bitten enthalten die den genannten drei Arten von Gütern entgegengeſetzten Übel, um deren Verhütung und Abwendung Gott zu bitten iſt.

Das Gebet des engliſchen Grußes lautet: Ave Maria gratia plena, Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui. Die erſteren dieſer Worte ſprach der Engel, die folgenden Eliſabeth, die letzten hat die Kirche hinzugefügt. Der Gruß des Engels lautet mit Ausnahme des ſpäter von der Kirche hinzugefügten Wortes: Maria ſo: Ave, gratia plena, Dominus tecum. Schon das Wort Ave drückt etwas Außerordentliches, eine Huldigung aus; mehreren Gerechten des alten Teſtamentes ſind Engel erſchienen, aber nicht um ihnen zu huldigen, ſondern um ihre Huldigung ent-

[1]) Letztere Stelle wird ſo erklärt: In sex tribulationibus i. e. praesentis vitae, quae per sex aetates distinguitur, liberabit te, in septima non tanget te malum.

gegen zu nehmen. An ſich gebührt es dem Engel, daß ihm von den Menſchen gehuldiget werde: denn der Engel nimmt als reiner Geiſt einen höheren Rang ein (Pſalm 103, 4), während der Menſch aus Staub und Aſche gebildet iſt (1 Moſ. 18, 27); er ſteht als Himmelsbewohner im nächſten Verkehre mit Gott (Dan. 7, 10), während der Menſch durch die Sünde von Gott nur allzuweit abgekommen iſt (Pſalm 54, 8); er ſonnt ſich ununterbrochen in der Fülle des göttlichen Gnadenlichtes (Job 25, 3), welches den Menſchen nicht ununterbrochen und nicht in gleicher Fülle leuchtet. Allein in Beziehung auf Maria hat ſich das Verhältniß umgekehrt; denn ſie übertrifft ſelbſt noch die Engel an Gnadenfülle, Reinheit und Innigkeit der Gottesgemeinſchaft. Sie beſitzt die größte Fülle der Gnaden, die ein Geſchöpf beſitzen kann; denn ſie wird durch dieſelbe vor aller perſönlichen Sünde bewahrt, und von der Erbſünde noch im Mutterſchooße gereiniget; während die übrigen Heiligen jeder durch eine beſondere Tugend groß geworden ſind, iſt ſie zum beſonderen Muſter aller Tugenden geworden, z. B. der Demuth (Luc. 1, 38); Keuſchheit (Luc. 1, 34) u. ſ. w. Dieſes höchſte Maaß göttlicher Gnadenfülle offenbarte ſich weiters darin, daß es in ſeinem Überfließen auch ihren Leib für die Empfängniß des Gottesſohnes heiligte (Luc. 1, 35) und ausreicht, nicht nur vielen, ſondern allen Menſchen Heil und Huld von Gott zu erwirken (Hohelied 4, 4; Sirach 24, 25). Auf dieſe Gnadenfülle wird durch den Namen Maria, d. h. Illuminata in se hingedeutet (Jeſai. 58, 11). Sie übertrifft die Engel weiters durch die Innigkeit ihrer Gemeinſchaft mit Gott. Sie wurde durch die Empfängniß Mutter des Sohnes Gottes und Tempel des heiligen Geiſtes, und wird deßhalb von der Kirche als totius trinitatis nobile triclinium beſungen; das Verhältniß des Engels hingegen zu Gott iſt das Verhältniß des Dieners zum Herrn, und er deutet mit den Worten Dominus tecum an, daß auch die Gottesmutter ſeine Herrin ſei. Eben dieſe Bedeutung Herrin iſt auch durch die ſyriſche Etymologie des Namens Maria begründet. Die heilige Jungfrau übertrifft die Engel endlich auch an Reinheit, weil ſie nicht nur an ſich vollkommen rein war, ſondern auch Anderen Reinheit erworben hat. Sie war rein von jeder Schuld und ausgenommen von dem dreifachen Strafloſe, welches die Menſchen in Folge der Urſünde traf: erſtlich von dem Strafloſe des Weibes, da ſie ihren Sohn ohne Corruption empfieng, ohne Beſchwerde unter dem Herzen trug und

in Freude gebar (Jesai. 35, 2); sie war als gottgeweihte Jungfrau (nach 1 Kor. 7, 32. 33) enthoben von der Last jener irdischen Sorgen, die im Schweiße des Angesichtes verwaltet werden; ihr Leib verfiel nicht dem Loose, zu Staub und Asche zu werden, da sie mit ihrem Leibe in den Himmel aufgenommen wurde (Psalm 131, 8). Darum ist sie gebenedeit unter den Frauen (benedicta in mulieribus), indem sie allein den Fluch der Erde aufhob, den Segen des Himmels trug und die Pforte des Paradieses öffnete. Dieß ist durch die etymologische Erklärung ihres Namens: Meeresstern, ausgedrückt; denn wie der Stern die Schiffer in den Hafen leitet, so die Jungfrau die Menschen zum Himmel. — Benedictus fructus ventris tui. Der Sinn dieser Worte stellt sich vollkommen hervor durch die Rücksicht auf die Frucht, nach welcher Eva verlangte. Was der Sünder in seinen Wünschen nicht erreicht, erlangt der Gerechte (Sprichw. 13, 22). Die trügerische Hoffnung (1 Mos. 3, 5), durch welche Eva sich täuschen ließ, erfüllte sich an Maria, denn sie wurde (gemäß 1 Joh. 3, 2) als Mutter des Gottessohnes in der vollkommensten Weise gottähnlich. Die dem Scheine nach süße Frucht, die Eva begehrte, enttäuschte in ihrem Genusse bitter, brachte Schmach, Scham und Tod; die Frucht der heiligen Jungfrau bringt die entgegengesetzte Wirkung hervor (Joh. 6, 57). Die Frucht Eva's war schön anzuschauen; aber weit schöner, erquickender und herrlicher ist der Anblick der Frucht Maria's (Psalm 44, 3), nach welchem sich die Engel sehnen. Maria's Frucht heißt die gebenedeite, weil sie gesegnet ist von Gott (Ephes. 1, 3), gepriesen von den Engeln (Apok. 7, 12) und Menschen (Phil. 2, 11; Psalm 117, 26).

Die Schrift de duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis beginnt mit der Unterscheidung eines vierfachen Gesetzes. Das erste ist das Gesetz der Natur, d. i. die aus dem natürlichen Lichte der Vernunft kommende unmittelbare Erkenntniß der Principien des sittlichen Handelns; die Kenntniß dieses Gesetzes ist jedem Menschen angeschaffen, Niemand kann sich entschuldigen, daß sie ihm fehle (Psalm 4, 6). Aber in die Lichtsaat Gottes hat der Teufel seinen finsteren Samen eingestreut; da der menschliche Geist Gott ungehorsam wurde, so wurde auch das Fleisch dem Geiste ungehorsam und folgt fortan seinem eigenem Gesetze (lex concupiscentiae Röm. 7, 23). Um den von den Begierden des Fleisches beherrschten Menschen wieder zum Gehorsam gegen Gott zurückzu-

führen, war ein geschriebenes Gesetz nothwendig. Der Mensch kann aber auf zweifache Weise vor dem Bösen bewahrt und zum Guten angetrieben werden, durch Furcht, die zwar nicht die Gerechtigkeit selber, aber der Anfang derselben ist (Sirach 1, 16. 27), und durch Liebe. Darnach wurde auch ein doppeltes Gesetz geschrieben, zuerst das Gesetz Mosis mit seinen Schrecken (Hebr. 10, 28), die aber unzureichend waren, die Menschen innerlich umzuwandeln, dann eben deßhalb das Gesetz Christi, welches vor dem Mosaischen Gesetze drei Stücke voraus hat; denn es macht seine Befolger nicht zu Knechten, sondern zu Freien (2 Kor. 3, 17), es nimmt seine Sanction nicht vom zeitlichen, sondern vom ewigen Sein des Menschen (Jesai. 1, 19; Matth. 19, 17; 3, 2), es ist im Gegensatze zu den beschwerlichen Satzungen des alten Testamentes (Apstgsch. 15, 10) ein leicht zu erfüllendes Gesetz (Röm. 8, 15). Das Gesetz Christi ist das Gesetz der Liebe und Gnade, welches zum Zwecke der Gemeinfaßlichkeit in eine kurze Formel gebracht worden ist (Röm. 9, 28); diese Formel bedeutet für das sittliche Leben, was der Kanon (regula) für den Künstler bedeutet. Das Gesetz Christi hat eine vierfache Wirkung: Es wirkt im Menschen das geistige Leben (1 Joh. 4, 16), denn die Liebe wandelt den Liebenden in das Geliebte im guten und schlimmen Sinne (Oseas 9, 10), daher der Gott liebende Mensch nach den Worten des Apostels (1 Kor. 6, 17) mit Gott Ein Geist, und Gott nach dem heiligen Augustinus die Seele des menschlichen Geistlebens wird; wie der Leib ohne Seele, so ist die Seele in der Trennung von Gott dem Tode verfallen (1 Joh. 3, 11). Das Gesetz Christi oder die Liebe treibt zur Beobachtung der göttlichen Gebote (Joh. 14, 13); nunquam est Dei amor otiosus — sagt der heilige Gregorius M. — operatur enim magna, si est; si vero operari renuit, amor non est. Die Liebe bietet zuverläßigen Schutz gegen alle Übel, ihr wird alles Schlimme zum Guten (Röm. 8, 28). Sie führt endlich zur Seligkeit (2 Tim. 4, 8); der Unterschied in den Graden der Seligkeit ist durch die Gradunterschiede der Liebe bedingt, daher die Apostel, obwol sie anderen Heiligen in strengen Selbstverläugnungsübungen nachstehen mögen, dennoch den höchsten Rang unter den Seligen einnehmen, weil ihnen die Erstlinge des Geistes zu Theil geworden (Röm. 8, 23). Außerdem wirkt die Liebe Nachlassung der Sünden (1 Petr. 4, 8; Sprichw. 10, 12; Luc. 7, 47), Erleuchtung des vor Empfang der Gnade in Finsterniß

(Job 37, 19) getauchten Herzens (1 Joh. 2, 27; Pſalm 138, 24; Sirach 2, 10), vollkommene Freude und vollkommenen Frieden (Pſalm 118, 165), der den Gottloſen abgeht (Jeſai. 57, 20. 21); Gott allein vermag unſer Herz mit überſchwenglichem Glücke zu erfüllen (1 Joh. 3, 20) und will es in jenen, die ihn lieben und ſuchen (Pſalm 102, 5). Die Liebesgnade erhöht den Menſchen zur Freiheit der Kinder Gottes und gibt ihm den Anſpruch auf das ewige Erbe der göttlichen Verheißung (Joh. 15, 15; Röm. 8, 15. 16; 1 Joh. 3, 1; Weish. 5, 5). Wir haben die Charitas nicht aus uns ſelbſt, ſie wird in uns durch die zuvorkommende Liebe Gottes gewirkt (1 Joh. 4, 10). Sie übertrifft alle anderen Gnadengaben; denn dieſe können dem Menſchen ohne den heiligen Geiſt einwohnen, die Charitas aber nicht (Röm. 5, 5). Zur Erlangung und Bewahrung der Charitas werden gewiſſe Bedingungen erfordert. Zur Erlangung der Charitas führt die fleißige Anhörung des göttlichen Wortes, das mit ſeinen Flammen die Herzen der Hörer entzündet (Pſalm 118, 140; 104, 19; Luc. 24, 32; Apſtgſch. 10, 44) und die beſtändige Erwägung der himmliſchen Güter (Pſalm 38, 4). Durus est animus hominis qui etsi dilectionem nolit impedire, saltem non velit rependere (Auguſtinus). Um die Liebe zu bewahren, muß man alle ſchlimmen Gedanken und Regungen von ſich ferne halten (Jeſai 1, 16; Weish. 1, 3); im Beſonderen iſt es nothwendig, ſein Herz von den zeitlichen Dingen zu trennen, denn wie der heilige Auguſtinus ſagt: Charitatis venenum est spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium. Dieſem Zwecke der Losreißung vom Irdiſchen und Erhebung zum Himmliſchen dienen alle Ordensinſtitute (2 Macc. 1, 22). Eben ſo dient das Leiden und Dulden für Gott zur Feſtigung der himmliſchen Charitas (Hohel. 8, 7; 1 Moſ. 7, 17). Das Gebot der chriſtlichen Liebe hat Gott und den Nächſten zum Gegenſtande. Zur vollkommenen Erfüllung des Gebotes, Gott zu lieben, gehören vier Stücke: die dankbare Erwägung alles von Gott empfangenen Guten (1 Chron. 29, 14; Sirach 47, 10); die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit (1 Joh. 3, 20; Sirach 43, 32); die Losreißung von der Liebe zum Weltlichen und Irdiſchen (Jeſai. 40, 18; 28, 20; 2 Moſ. 20, 5); allſeitige Vermeidung der Sünde (Matth. 6, 24; Jeſai. 38, 3; 3 Kön. 18, 21; Joel 2, 12). Gegen die Gott ſchuldige Liebe verſündigen ſich jene, welche zwar gewiſſe Fehler meiden oder

beichten, andere aber nicht (Jacob. 2, 10; Pſalm 61, 9). Die Liebe zu Gott fordert, daß man ſich ganz, und daß man Alles, Herz, Seele, Gemüth, Kraft an Gott hingebe. Unter der Hingabe des Herzens verſteht man die rechte Intention, ohne welche keine Handlung gut iſt (Matth. 6, 23; 1 Kor. 10, 31; Röm. 3, 8). Aus ganzer Seele Gott lieben, heißt ſeinen Willen mit dem göttlichen ganz gleichförmig machen (Pſalm 39, 9; Seele = Wille Hebr. 10, 38). Die Liebe aus ganzem Gemüthe bedeutet die Hingabe des ganzen inneren Menſchen, wodurch jede Sünde im Gedanken ausgeſchloſſen wird (2 Kor. 10, 5; Jeſai. 1, 16; Sprichw. 3, 5). Aus allen Kräften Gott lieben, heißt all ſein Können und Vermögen für den Dienſt Gottes einſetzen (Pſalm 58, 10; Jeſai. 5, 22; Sprichw. 24, 11). Das zweite Gebot Chriſti iſt, den Nächſten zu lieben. Die Impulſe hiezu ſind die Liebe zu Gott (1 Joh. 4, 20) und Chriſtus (1 Kor. 12,.17), das Gebot Chriſti (Joh. 15, 12; 13, 25), die natürliche Verwandtſchaft aller Menſchen (Sirach 13, 19), das Verlangen nach der Theilnahme an dem gemeinſamen Verdienſtſchatze der in Liebe verbundenen Gläubigen (Pſalm 118, 63). Man ſoll den Nächſten wie ſich ſelbſt lieben; dieß ſchließt in ſich, daß man den Nächſten nicht um des Nutzens (Sirach 6, 10) oder Vergnügens wegen, das wir durch ihn gewinnen, lieben, ſondern ſein eigenſtes Beſtes wünſchen, daß wir ihn nicht Gott gleich oder über Gott ſtellen, ſondern uns gleich ſtellen (Hohelied 2, 4; Matth. 10, 37), daß wir ihn werkthätig (1 Joh. 3, 17) und aufrichtig (Pſalm 27, 3; Röm. 12, 9) lieben, daß wir in unſerer Liebe beharrlich ſeien (Sprichw. 17, 17), wozu Geduld (Sprichw. 25, 18) und Demuth (Sprichw. 13, 10) die Mittel ſind; daß wir ihn mit gerechter und heiliger Geſinnung lieben (Joh. 15, 9; Sirach 24, 24). Die Juden und Phariſäer verſtanden unter dem Nächſten, den man lieben ſolle, bloß die Freunde. Chriſtus hingegen lehrte, daß man auch die Feinde lieben müſſe (Matth. 5, 44); wer ſeinen Bruder haßt, iſt nicht im Stande des Heiles (1 Joh. 2, 9). Die Schrift redet wol auch von einem Haſſe (Pſalm 138, 22; Luc. 14, 26), dieſer kann aber nicht die Perſon, ſondern nur das Gebrechen treffen, gleichwie Gott das geſchaffene Sein liebt, deſſen Entehrung aber haßt (Pſalm 5, 7; Weish. 11, 25). Man kann, ohne die Liebe zu verletzen, dem Nächſten etwas von ihm als Übel Empfundenes zufügen, um ihn zu beſſern (Jeſai. 28, 19), oder um einen Feind der Kirche

unſchädlich zu machen (2 Macc. 1, 17); auch das Strafamt wird im Namen Gottes geübt (Röm. 13, 4). Die Strafe wird entweder zur Züchtigung oder um eines höheren und heiligeren Zweckes willen verhängt. Es genügt aber nicht, dem Nächſten nichts Schlimmes als ſolches zu wollen, man muß ihm auch Gutes wollen, nämlich ſeine Beſſerung und ſein ewiges Heil. Es gibt ein allgemeines und ein beſonderes Wohlwollen; erſteres gebührt Jedem und faßt in ſich, daß man für den Nächſten bete und in der äußerſten Noth ihm zu Hilfe komme. Aber man iſt ihm keine beſondere rückſichtsvolle Freundlichkeit ſchuldig, außer er ſucht unſere Verzeihung und beſondere Nachſicht, die man ohne unchriſtliche Feindſeligkeit nicht verweigern kann (Matth. 6, 14. 12). Gewährung der nachgeſuchten Vergebung iſt Chriſtenpflicht, freiwilliges Anerbieten der Vergebung eine chriſtliche Vollkommenheit, zu welcher viele Gründe aufmuntern: die Bewahrung der eigenen Würde, die in der Sohnſchaft Gottes beſteht (Matth. 5, 45. 47); das edle Streben nach dem Siege im Guten (Röm. 12, 21); die Erwerbung vieles Guten, indem man Feinde zu Freunden macht (Röm. 12, 20); die größere Geneigtheit Gottes, unſere Gebete zum Frommen anderer Menſchen zu erhören (ſo wird Jerem. 15, 1 auf das Gebet für die Feinde gedeutet, vgl. Luc. 23, 34 und die durch des Stephanus Gebet bewirkte Bekehrung Pauli); die Bewahrung vor der Sünde, indem uns nämlich Gott in eben dem Maaße an ſich zieht, als wir den Feind an uns ziehen (Oſeas 2, 6; Pſalm 118, 176; Hohelied 1, 3; Luc. 6, 37. 38; Matth. 5, 7).

Die zwei Gebote der Liebe faſſen alle Gebote des Dekaloges in ſich; die drei Gebote der einen Tafel gehören unter das erſte Gebot der chriſtlichen Liebe, die ſieben Gebote der zweiten Tafel unter das zweite Gebot. Die Erfüllung der drei Gebote der erſten Tafel bedeutet Verehrung Gottes durch Herz, Wort und That. Das erſte Gebot: Du ſollſt keine fremden Götter haben (2 Moſ. 20, 3), iſt gegen verſchiedene Irrungen gerichtet; gegen den Dämonendienſt (Pſalm 95, 5), gegen Zauberkünſte und Sortilegien, die nicht ohne Bündniſſe mit den Dämonen geübt werden können (1 Kor. 10, 20. 21), Sterndienſt und Aſtrologie (Weish. 13, 2; 5 Moſ. 4, 15), aſtrologiſchen Fatalismus, Verehrung der Elemente (Weish. 13, 2) und praktiſche Vergötterung der irdiſchen Dinge (Epheſ. 5, 5) und Menſchenvergötterung, die aus ſinnlicher Anhänglichkeit, Schmeichelei

und Hochmuth ihren Urſprung genommen hat. Die Gründe für das Verbot, fremde Götter zu haben, ſind: die unantaſtbare Ehre Gottes (Röm. 1, 23; Jeſai. 48, 11) des Allſehenden (Deus dicitur a videndo; hoc est enim unum signum Deitatis vgl. Jeſai. 41, 23; Hebr. 4, 13), gegen welche ſich die Divinatoren verſündigen (Jeſai. 8, 19); die allſpendende Güte Gottes (Pſalm 103, 28), die von den Anbetern anderer Götter mit grobem Undank vergolten wird (Oſeas 2, 5; Pſalm 39, 5; Gal. 4, 9); die Heiligkeit der dem Einen wahren Gott gelobten Treue (Hebr. 10, 28; Röm. 7, 2); die Furchtbarkeit der Herrſchaft des Satans (Jerem. 16, 13; Matth. 11, 30; Röm. 6, 19; Weish. 5, 7; Jerem. 9, 5); die Unermeßlichkeit des Lohnes der treuen Verehrer, weit über das, was Muhamedaner und Juden hoffen (Matth. 22, 30; Joh. 6, 69). — Zweites Gebot: Du ſollſt den Namen Gottes nicht eitel nennen. Wird eitel im Sinne von falſch (Pſalm 11, 3) genommen, ſo iſt das zweite Gebot ein Verbot falſcher Schwüre (Zach. 8, 17; 13, 3), durch welche der Schwörende Gott, ſich und dem Nächſten eine Unbild zufügt: Gott, indem er entweder der Allwiſſenheit (Hebr. 4, 13) oder der Heiligkeit (Pſalm 5, 7) oder der Richtermacht Gottes ſpottet; ſich ſelbſt liefert er dem ſchrecklichſten Gerichte Gottes. Gegen den Nächſten verſündiget er ſich, indem er, ſo viel an ihm iſt, das Vertrauen, das Fundament des geſelligen Zuſammenlebens (Hebr. 6, 16) untergräbt. Heißt eitel ſo viel als unnütz (Pſalm 93, 11), ſo iſt mit dem zweiten Gebote das Verbot der Schwüre ohne Noth ausgeſprochen (Matth. 5, 37), vor welchen in Hinſicht auf die große Verſuchlichkeit zu Zungenſünden (Jacob. 3, 2 ff.) gewarnt wird (Sirach 23, 9). Heißt eitel ſo viel als ungerecht (Pſalm 4, 3), ſo ergibt ſich das Verbot von eidlichen Verſprechungen des Ungerechten (Herodes Matth. 6), oder Schwüren, das Gute und Beſſere unterlaſſen zu wollen; ſolche Schwüre zu halten iſt verboten, und gleichwol iſt der Nichthaltende ein Meineidiger. Heißt eitel ſo viel als thöricht (Weish. 13, 1), ſo iſt das Verbot gotteslästerlicher Reden gemeint (3 Moſ. 24, 16). Man nimmt den Namen Gottes zu ſechs Stücken in den Mund: zur Bekräftigung einer Ausſage; zur Heiligung des Menſchen (1 Kor. 6, 11); zur Vertreibung des böſen Feindes (Jeſai. 4, 1; Taufexorcismus); zum Bekenntniſſe des Glaubens an ſeine Kraft (Röm. 10, 13. 14), um Gott durch das Wort des Mundes zu verherrlichen (Jeſai. 43, 7), wie man ihn

durch die guten Thaten verherrlichet (Matth. 5, 16); zum Schutze seiner selbst und Anderer (Sprichw. 18, 10; Marc. 16, 17; Apstgsch. 4, 12), zur vollkommenen Erfüllung aller Werke (Kol. 3, 17; Psalm 123, 7). Man darf bei niemand Anderem, als bei Gott selbst schwören (2 Mos. 23, 13); die Schwüre bei geschaffenen Dingen, bei dem eigenen Haupte, bei der eigenen Seele (2 Kor. 1, 23), beim Evangelium sind nur in Kraft der in ihnen enthaltenen Beziehung auf die veritas prima statthaft. — Das dritte Gebot, die Sabbatheiligung betreffend, wurde gegeben, erstlich um der Meinung einer ewigen Existenz der Welt vorzubeugen (2 Petr. 3, 3) und neben der Erinnerung an den zeitlichen Anfang der Welt auch die Beziehung auf eine neue Schöpfung durch Christus auszudrücken; die Sabbatruhe sollte das Ruhen Christi im Grabe ausdrücken (Psalm 15, 9. 10) und den zukünftigen ewigen Sabbat vorbilden (Jesai. 14, 3; 32, 18), dessen Ruhe im Freisein von den mühseligen Beschwerden des Erdenlebens, von den Versuchungen und von der Knechtschaft des Teufels besteht, und von Christus verheißen worden ist (Matth. 11, 28); die Sabbatfeier soll die Herzen zur heiligen Liebe entflammen (Weish. 9, 15), welche wol in Einigen immerfort lebendig ist (Psalm 33, 2; 1 Thess. 5, 17; Psalm 118, 164), in Anderen aber ersterben würde, wenn sie in bestimmten Fristen nicht immer auf's Neue angefacht würde (Jesai. 58, 13; Job 22, 26); endlich soll das irdische Mühen und Gewerben für einige Zeit zur Erquickung und Erholung der Menschen, insbesondere der Dienenden unterbrochen werden (5 Mos. 5, 14. 15). Die Heiligung der festlichen Tage schließt zweierlei in sich, gemäß dem zweifachen Sinne des Wortes heilig, welches rein und gottgeweiht bedeutet; Heiligung als Reinbewahrung bedeutet die Unterlassung gewisser Dinge, heilig als Weihung für Gott die Begehung gewisser Handlungen. Zu vermeiden sind: knechtliche Arbeiten (Jerem. 17, 24; 3 Mos. 23, 7), ausgenommen den Fall der Noth (Matth. 12, 1), den Nutzen der Kirche (Matth. 12, 5) oder des Nächsten (Matth. 12, 10—15) und das Gebot einer höheren Auctorität (Joh. 7, 23); ferner Versündigungen aller Art (Jerem. 17, 21; Psalm 37, 5), welche knechtliche Werke des Geistes sind (Joh. 8, 34) und die Sabbatfeier dem Herrn verhaßt machen (Jesai. 1, 13); endlich der Müssiggang und das Nichtsthun (Sirach 33, 29; 1 Macc. 2, 34 ff.; Klagel. 1, 7); daher derjenige, der sich sonst nicht zu beschäftigen weiß, wohl thut, nur die Hauptfesttage

zu feiern (Pſalm 98, 4; 2 Macc. 2, 41). Die für den heiligen Tag anbefohlenen Verrichtungen ſind: das Opfer (4 Moſ. 28, 8. 9) von Allem, was wir haben (1 Chron. 29, 14), unſerer Seele (Pſalm 50, 19; 140, 2) unſeres Leibes (Röm. 12, 1; Pſalm 49, 23), unſerer Beſitzthümer (Hebr. 13, 16; Nehem. 8, 10); angelegentliche Beſchäftigung mit dem Worte Gottes (Joh. 8, 47; Epheſ. 4, 29; Jerem. 23, 29; 1 Kor. 15, 33; Pſalm 118, 11; 118, 105; 104, 19), fromme Übung und Betrachtung in heiliger Ruhe (Pſalm 45, 11; 36, 3; Hebr. 4, 9; Weish. 8, 16). Um aber zu dieſer heiligen Ruhe gelangen zu können, muß eine dreifache Unruhe entfernt werden; der Menſch muß ſich abthun von der Unruhe der Sünde (Jeſai. 57, 20), von den Leidenſchaften der Sinnlichkeit (Gal. 5, 17) und von den weltlichen Geſchäften (Luc. 10, 41; Jeſai. 58, 13), kurz Alles entfernen (Matth. 13, 46), was ihn hindern könnte, in den heiligen Frieden des Herrn einzugehen (Pſalm 131, 14).

Die ſieben Gebote der zweiten Geſetzestafel beziehen ſich auf Worte und Geſinnungen der Menſchen; auf Geſinnungen das neunte und zehnte Gebot, auf Worte das achte, auf Werke die vorausgehenden übrigen. Rückſichtlich dieſer ſind abermals theils Begehungen, theils Unterlaſſungen geboten, Begehungen im vierten Gebote, Unterlaſſungen in den drei folgenden mit Bezug auf die Einzelperſonen (fünfte Gebot), vereinigte moraliſche Perſonen (ſechste Gebot), Beſitzthümer der Perſonen (ſiebente Gebot). Das vierte Gebot verlangt, Vater und Mutter zu ehren. Der heilige Ambroſius ſagt, daß uns nächſt Gott die Eltern die Theuerſten ſein müſſen; Ariſtoteles ſagt, daß die Kinder den Eltern nie genügende Vergeltung leiſten können, daher wol ein gekränkter Vater ſeinen Sohn, aber nicht umgekehrt dieſer ſeinen Vater verſtoßen kann. Die Kinder verdanken den Eltern ihr Daſein (Sirach 7, 29), Unterhalt (Job 1, 21) und Erziehung (Hebr. 12, 9; Sirach 7, 25; Sprichw. 22, 6; Klagel. 3, 27; Tobias 4, 6; Weish. 4, 6; 2 Moſ. 20, 5). Die Eltern geben dem Kinde mehr, als ein Herr dem Untergebenen; dieſer empfängt von dem Herrn wol äußere Gaben, aber nicht die Exiſtenz; daher müſſen die Eltern mehr geehrt werden als jeder andere Gebieter, Gott ausgenommen, welchem der Menſch die von den Eltern nicht ererbte Seele verdankt. Dadurch, daß man den Eltern die ſchuldige Ehre erweist (Sirach 3, 8 ff.), ehrt man ſich ſelbſt (Sirach 3, 13). Den Unterhalt, welchen die

Eltern den Kindern ſpenden, müſſen dieſe durch die Sorge um die altgewordenen Eltern vergelten (Sirach 3, 14); ſelbſt die Thiere dienen hierin den Menſchen zur Lehre, wie Caſſiodor durch das Beiſpiel der Störche zeigt. Den Eltern als Erziehern ſind die Kinder Gehorſam ſchuldig (Kol. 3, 20), ſo weit es Gottes Geboten nicht zuwiderläuft (Luc. 14, 26; 5 Moſ. 32, 6). Die Pietät gegen die Eltern hat die Verheißung großen Lohnes: Gnade in dieſem, und Herrlichkeit im zukünftigen Leben (Sirach 3, 10; 1 Moſ. 27, 16; Luc. 16, 10), ein langes, d. i. an Thaten und Verdienſten reiches Leben auf Erden (Sirach 3, 7; Weish. 4, 13), Wiedervergeltung des den Eltern Erwieſenen durch dankbare Kinder (Sirach 3, 6; Matth. 7, 2), ein geehrter Name (Sirach 3, 13. 18), Fülle zeitlicher Güter (Sirach 13, 11). Böſe, undankbare Kinder ſind dem Gerichte des Todes verfallen; denn die Kinder haben von den Eltern das Leben, wie die Kriegsleute vom Könige ihre Lehen, und verwirken gleich dieſen ihren Anſpruch auf das Verliehene durch Injurien wider den Verleiher (Sprichw. 30, 17; Sirach 33, 20. 21). Außer den Eltern gibt es noch andere Menſchen, welche väterliches Anſehen behaupten: die Apoſtel und andere Heilige, welche durch Wiſſenſchaft und Glaube Vorbilder und Führer ſind (1 Kor. 4, 15; Sirach 44, 1; Hebr. 13, 7), die geiſtlichen Oberen (Luc. 10, 16; Hebr. 13, 17; Sprichw. 3, 9), Könige und Fürſten (4 Kön. 5, 13; Röm. 13, 1; Sprichw. 24, 1), Wohlthäter (Sirach 4, 10; 29, 20; Weish. 16, 29), Perſonen, die durch ihr Alter ehrwürdig ſind (5 Moſ. 32, 7; 3 Moſ. 19, 32; Sirach 32, 9. 13). — Rückſichtlich des fünften Gebotes ſind drei Irrthümer zu erwähnen: Einige meinten, es ſei nicht einmal erlaubt, Thiere zu tödten (dagegen 1 Moſ. 9, 3 und der Ausſpruch des Ariſtoteles: Venatio est sicut justum bellum). Andere ſagten, die Tödtung von Menſchen ſei ſchlechthin verboten, alſo auch die Hinrichtung von Verbrechern; man überſieht, daß eine ſolche Tödtung nicht eigenmächtig, ſondern im Auftrage Gottes, des Herrn über Leben und Tod (5 Moſ. 32, 39) vorgenommen wird (Sprichw. 8, 15; Röm. 13, 4; 2 Moſ. 22, 18; Röm. 6, 23). Wieder Andere glauben, durch das fünfte Gebot ſei bloß die Tödtung Anderer, nicht aber der Selbſtmord verboten, der an Samſon, Cato, frommen mit Schmach bedrängten Jungfrauen ſogar als Tugend geprieſen wird. Dagegen bemerkt Auguſtinus, daß ein Heroismus ſolcher Art nur aus außerordent-

licher Eingebung des heiligen Geiſtes ſich erklären und rechtfertigen laſſe. Ein Menſchenmord kann auf vielerlei Art vollbracht werden: Durch thätliches Vergreifen (Jeſai. 1, 15), welches nicht bloß gegen die Liebe (1 Joh. 3, 15), ſondern auch gegen die Natur iſt (Sirach 13, 19), indem nach des Ariſtoteles Bemerkung ſelbſt der Wolf ein ihm dargebotenes Wolfsfleiſch nicht frißt; daher ſolcher Unnatur der Tod als Strafe gebührt (2 Moſ. 21, 12). Man kann weiters durch die Zunge tödten und verwunden (Pſalm 56, 5), durch Hilfeleiſtung (Sprichw. 1, 15), Zuſtimmung (Röm. 1, 32), Vernachläßigung der pflichtgemäßen Hilfe (Sprichw. 24, 11). Man kann geiſtig tödten durch Verführung (Joh. 8, 44), oder auch geiſtig und phyſiſch zugleich durch Selbſtmord und Zerſtörung ungeborner Kinder. Das Verbot des Dekaloges, zu tödten, iſt nach evangeliſcher Auffaſſung nicht bloß auf äußere grobe Thaten, ſondern auch auf die innere Herzensgeſinnung, auf die zornmüthige Stimmung zu beziehen; und die Verſündigung wider den Geiſt des Gebotes wird im neuen Teſtamente derſelben Strafe für würdig erachtet, welche im alten Teſtamente der Verletzung des Buchſtabens zuerkannt war (Matth. 5, 43; 2 Moſ. 21, 14). Das fünfte Gebot ſpricht demnach gemeinhin die Warnung vor dem Zorne aus, und verlangt erſtlich, daß man ſich gegen das ſchnelle Erwachen des Zornes waffne (Jac. 1, 19). Zwar haben gegen die Stoiker die Peripatetiker Recht, daß auch dem Weiſen ein mäßiges Zürnen begegnen könne und dürfe; zürnte doch Chriſtus ſelbſt, der den Quell aller Weisheit in ſich trug, und man müßte widrigenfalls annehmen, daß das irascible Vermögen dem Menſchen umſonſt zu Theil geworden. Es gibt drei Arten von Zorn, einen leidenſchaftsloſen Zorn, nach Gottes Art (Mich. 7, 9); einen ſinnlichen, aber von der Vernunft beherrſchten Zorn, welcher nach Ariſtoteles der Tugend der Sanftmuth durchaus nicht entgegen iſt; und endlich einen von der Vernunft nicht beherrſchten Zorn, der entweder eine ſchwere oder läßliche Sünde ſein kann; eine ſchwere Sünde entweder durch den Gegenſtand ſeines Begehrens (z. B. Mord) oder durch freiwillige Zuſtimmung zum unwillkürlichen Begehren des zornigen Gemüthes nach einer ſchwer verbotenen That (z. B. Rachluſt). Nicht nur wegen ſeiner Sündhaftigkeit, ſondern auch wegen der durch ihn bewirkten Geiſtesknechtſchaft (Sprichw. 27, 3. 4) müſſen wir den Erregungen des Zornes ausweichen. Der Geiſt des fünften Gebotes heiſcht ferner,

daß man die zornmüthige Stimmung nicht allzulange währen laſſe (Pſalm 4, 5; Epheſ. 4, 26; Matth. 5, 24). Weiters, man ſoll ſeine Neigungen nicht gewähren laſſen, weder im Inneren durch Nährung eines Haſſes (1 Joh. 3, 15; 1 Moſ. 49, 7), noch durch Ausbrüche in Worten (Sprichw. 12, 16; 15, 1; Matth. 5, 22) und in Thaten, durch welche Liebe (Sprichw. 27, 4) und Gerechtigkeit (Jac. 1, 20) verletzt und die ſchlimmſten Sünden begangen werden (1 Moſ. 49, 6). — Das ſechste Gebot verbietet den Ehebruch. Das ehebrecheriſche Weib begeht (nach Sirach 23, 32) eine dreifache Sünde: ſie ſündiget gegen Gott, indem ſie wider ſein Geſetz frevelt, den in ihm beſtehenden Bund zerreißt (Matth. 19, 6) und das Sacrament der Kirche entehrt; ſie begeht ferner einen Treubruch (1 Kor. 7, 4; Sprichw. 2, 17) und endlich einen Diebſtahl, indem ſie Kinder eines fremden Mannes in das Erbe der Familie eindrängt, daher ſie ſchuldig wäre, zu ſorgen, daß ſolche Kinder in einen Orden treten oder auf andere Art ohne Nachtheil des Familiengutes einen Unterhalt finden. Der Ehebruch von Seite des Mannes iſt nicht weniger ſündhaft; er iſt der Gattin dieſelbe Treue ſchuldig, welche ſie ihm ſchuldet (1 Kor. 7, 4); die Schwäche des Mannes iſt an ſich ſtrafwürdiger als die des Weibes (1 Petr. 3, 7), und auch deßhalb, weil er das Haupt des Weibes iſt (1 Kor. 14, 34) und Sünden der Vorgeſetzten immer ſchwerer ſind als jene der Untergebenen. Nicht bloß der Ehebruch, ſondern jede Hurerei iſt Sünde (Hebr. 13, 4; 1 Kor. 6, 9); wird auch keiner Gattin dadurch die Treue gebrochen, ſo doch Chriſto, dem jeder Leib durch die Sacramente geweiht iſt (1 Kor. 6, 15). Hingegen iſt es ein häretiſcher Irrthum, zu glauben, daß die eheliche Geſchlechtsvereinigung an ſich ſchon eine Sünde ſei; wird ſie in der Abſicht der Kindererzeugung vollzogen, ſo iſt ſie ein tugendhaftes Werk, und die Abſicht, die ſchuldige Pflicht zu leiſten, macht ſie zu einem Werke der Gerechtigkeit; das Motiv der Luſt macht ſie innerhalb der durch die eheliche Treue gezogenen Gränzen zu einer läßlichen Sünde, bei blinder rückſichtsloſer Gier aber zu einer ſchweren Sünde. Die Werke der Unzucht ſind verboten; denn der Unzüchtige richtet ſeine Seele zu Grunde (Sprichw. 6, 32), verwirkt das Leben (3 Moſ. 20; 5 Moſ. 22), verſchwendet ſeine Habe (Luc. 15, 13; Sirach 9, 6), zeugt eine Frucht der Schande (Weish. 3, 16; 1 Kor. 7, 14), und insbeſondere bedeckt das ſündige Weib ſich mit ſchwerer

Schande (Sirach 9, 10; Sprichw. 6, 33). Der heilige Gregorius der Große ſagt, daß auf die ſinnlichen Verirrungen größere Schmach, auf die rein geiſtigen die größere Schuld fällt; der Grund des Erſteren iſt die thieriſche Selbſterniedrigung des Menſchen (Pſalm 48, 13). — Gegen das ſiebente Gebot kann man ſich auf mancherlei Art verſündigen: durch Diebſtahl (Matth. 24, 43), der eine Art Verrätherei iſt (Sirach 5, 17); durch Raub, beſonders denjenigen, der an Armen und Untergebenen begangen wird (Job 24, 9; Soph. 3, 3; Sprichw. 8, 15), mitunter durch Gewalt (Jeſai. 1, 23) oder ungerechte Geſetze (Jeſai. 10, 1); durch Vorenthaltung des verdienten Lohnes (3 Moſ. 19, 13; Röm. 13, 7); durch Betrug in Maaß und Gewicht (5 Moſ. 25, 13; 3 Moſ. 19, 35; Sprichw. 20, 10), durch Fälſchung der Waaren, Zinſenwucher (Pſalm 14, 5), durch Kauf weltlicher (Job 20, 15) und geiſtlicher Ämter (Joh. 10, 1). Von ausgeliehenem Gelde Zinſen nehmen iſt unerlaubt, weil das Geld eine Sache iſt, welche durch den Gebrauch für den Gebrauchenden verloren geht; daher kann man nicht neben der Subſtanz der Sache, die zurückgegeben werden muß, auch noch einen Entgelt für den Gebrauch der Sache vom Schuldner ſich ausbedingen. Gründe zur Warnung vor der Sünde wider das ſiebente Gebot ſind: die Schwere der Verletzung, die dem Nächſten angethan wird und einem Morde gleich kommen kann (Sirach 34, 25. 27); die Gefahr für das Seelenheil bei der ſo häufigen Verſäumniß einer vollkommenen Wiedererſtattung, die den Beſchädigten im vollen Umfange entſchädigen ſoll (Habakuk 2, 6); die Nutzloſigkeit des ungerechten Erwerbes für Zeit (Habakuk 2, 9; Sprichw. 28, 8; 13, 22) und Ewigkeit (Sprichw. 10, 2; 13, 8; Jeſai. 61, 8; Sirach 34, 24); die übrigen damit verbundenen Sünden und Schäden (Job 15, 34). — Gegen das achte Gebot, welches falſches Zeugniß zu geben verbietet, kann man ſich vor Gericht und im gewöhnlichen Verkehre verſündigen; vor Gericht durch falſche Anklage (3 Moſ. 19, 16), falſches Zeugniß (Sprichw. 19, 5; 25, 18; 5 Moſ. 19, 18), parteiiſches Urtheil (3 Moſ. 19, 15); außer Gericht durch Ehrabſchneidung (Röm. 1, 30; Sirach 7, 2; 10, 11; Sprichw. 22, 1), Anhörung derſelben (Sirach 28, 28; Sprichw. 25, 23), Ohrenbläſerei (Sprichw. 6, 19; Sirach 28, 15), Schmeichelei (Pſalm 10, 3; 140, 5; Jeſai. 3, 12), unzufriedenes Murren (1 Kor. 10, 11; Weish. 1, 11; Sprichw. 25, 15). Vornehmlich iſt durch das achte Gebot

jede Lüge verboten (Sirach 7, 14); denn der Lügner stellt sich als einen Sohn des Teufels dar (Matth. 26, 73; Joh. 8, 44; 1 Mos. 3, 4), zerreißt, so viel an ihm ist, die auf gegenseitiges Vertrauen gestützte sociale Gemeinsamkeit (Ephes. 4, 4), macht sich ehrlos (Sirach 34, 4), gibt sein Seelenheil preis (Weish. 1, 11; Psalm 5, 7). Die schwerst verschuldete aller Lügen ist die Lüge in Glaubenssachen (2 Petr. 2, 1), die häufig aus Hochmuth und Wissensstolz hervorgeht (Jesai. 57, 4); dann kommt die boshafte Lüge zum Schaden des Nächsten (Kol. 3, 9), weiters die Lüge aus falscher Scham, besonders in der Beicht (Job 13, 7; Sirach 19, 23), die in der falschen Scham gegründete Scheu, eine voreilig gesprochene Unwahrheit zurückzunehmen (Sirach 4, 30), die Lüge aus Eigennutz (Jesai. 28, 15; Sprichw. 10, 4), zum Nutzen eines Anderen (Sirach 4, 26), die Scherzlüge, die durch häufige Übung zur Todsünde wird (Weish. 4, 12). — Auch vor bloßen Gedankensünden soll man sich hüten; weil Gott die Herzen angehören (Psalm 72, 26) und von ihm durchforscht werden (1 Kön. 16, 7). Mithin ist es verboten, nach fremdem Eigenthum Gelüste zu tragen, wegen der Zwecklosigkeit des leidenschaftlichen Begehrens (Sirach 5, 9; Jesai. 5, 8), die sich aus dem instinctiven Begehren des Menschen nach dem Unendlichen, Ausfüllenden erklärt (Psalm 102, 5), wegen der Ruhelosigkeit solcher Leidenschaften (Sirach 5, 11; Matth. 6, 21; Luc. 8, 14), wegen der Nutzlosigkeit der Reichthümer (Sirach 14, 3), wegen der Unbilligkeit einer ungleichen Vertheilung (2 Mos. 23, 8; Sirach 31, 5), wegen der Unverträglichkeit mit der Liebe zu Gott und zum Nächsten (Sirach 7, 20; Matth. 6, 24), und weil endlich diese Leidenschaft auf alle anderen Sünden hinführt (1 Tim. 6, 9. 10). — Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus oder Weib. War mit dem vorigen Verbote die Begierlichkeit der Augen gemeint, so mit diesem die Hoffart des Lebens und die Begierlichkeit des Fleisches; denn das Begehren nach dem Hause bedeutet Verlangen nach Ansehen und Reichthum. Die Begierlichkeit des Fleisches ist — Christus und Maria ausgenommen — in jedem Menschen vorhanden, aber sie soll keinen Menschen beherrschen (Röm. 6, 12). Sie gelangt aber zur Herrschaft erstlich im Innern des Menschen durch freiwillige Einstimmung in ihr Begehren (Matth. 5, 28), sodann in Worten, die den sündigen Gelüsten des Herzens Ausdruck geben (Matth. 12, 34; Ephes. 4, 29), und endlich in Werken (Röm. 6, 13).

Zu den ſündigen Worten gehören auch die leichtfertigen Lieder, deren Erfinder bereits nach den Lehren der Philoſophen in einem wohlgeordneten Staate nicht geduldet werden ſollen. Die Mittel zur Verhütung ſolcher Sünden ſind: die Flucht vor der Gefahr (Sirach 9, 5 ff.; Sprichw. 6, 17; 1 Moſ. 19, 17); die Unterdrückung der Begierden (1 Kor. 9, 27), das Gebet (Pſalm 126, 1; Weish. 8, 21; Matth. 17, 20), anſtändige Beſchäftigung (Sirach 33, 29; Ezech. 16, 49), beſonders das Studium der heiligen Schrift.

In dieſen Auszügen haben wir eine Probe der Schrifttheologie des heiligen Thomas. Im weiteren Verlaufe werden wir auf ſeinen Abriß der ſyſtematiſchen Theologie zu ſprechen kommen, welcher die begriffliche Faſſung und Erklärung der ſchriftgemäßen Kirchenlehre zu ſeinem Zwecke hat, und gewiſſermaaßen eine nächſt höhere Stufe ſeiner theologiſchen Beſtrebungen darſtellt, die weiterhin in ein gelehrtes, ſpeculativ vertieftes Studium der einzelnen Hauptfragen ſich ausbreiteten, bis ſie endlich in großen, die Detailergebniſſe zuſammenfaſſenden Werken ihren letzten vollendenden Abſchluß fanden.

Wie Thomas als Noviz ſeiner Familie gegenüber ſeinen Beruf für den Ordensſtand zu vertheidigen hatte, ſo wurde er in ähnlicher Weiſe als Candidat des öffentlichen Lehramtes in die Lage verſetzt, ſeinen Beruf hiezu und überhaupt die evangeliſch kirchliche Berechtigung und Sendung ſeines Standes öffentlich zu vertreten und zu vertheidigen. Den Anlaß hiezu gaben die ſchon erwähnten Streitigkeiten zwiſchen der Univerſität und den Mendicanten. Die Erfolge der letzteren, die jedesmal im Rechte blieben, obſchon ſie nur erſt ſeit Kurzem und lediglich durch die Gunſt zufälliger Umſtände academiſche Rechte erlangt hatten, ſtachelten den Mißmuth der übrigen Lehrer und namentlich jener Partei, deren Führer Wilhelm von St. Amour war, auf's Äußerſte. Man ſah überdieß in den Mendicanten ein Element in die Univerſität eindringen, welches den freien Gemeingeiſt derſelben zu beeinträchtigen drohte, jedenfalls den ſelbſtſtändigen Bewegungen des autonomen Körpers hindernd entgegenſtand. Man dachte alſo daran, ihnen überhaupt den Beruf zum öffentlichen Lehren abzuſprechen. Die Gunſt, welcher ſie ſich von Seite des Papſtes und des Königs erfreuten, gab um einen Grund mehr, ſich ihrer, wo möglich, zu entledigen; die große Menge, welche an den mancherlei Reibungen der Univerſität mit den Behörden und öffentlichen Gewalten Wohlgefallen hatte, und

in dem Univerſitätskörper ein willkommenes Element liberaler Oppoſition gegen die bevorrechteten Stände und Organe der öffentlichen Gewalten erblickte, war für dieſe Abſicht nicht ſchwer zu gewinnen; zumal wenn man die Mendicanten in Verruf brachte als Leute, welche vom Geiſte der Hoffart durchdrungen ſeien und unter dem heuchleriſchen Scheine der Armuth Schätze häuften, kein Mittel zur Erwerbung derſelben verſchmähend. An ſolchen Anſchuldigungen ließ es denn Wilhelm von St. Amour auch nicht fehlen, und brachte ſie in Reden und Schriften unter das Volk; außerdem machte er den Anwalt der unzufriedenen Weltgeiſtlichkeit, und warf den Mendicanten vor, daß ſie ſich unbefugter Weiſe und im Widerſpruche gegen die kirchlichen Geſetze in die Geſchäfte der ſeelſorgerlichen Amtsführung einmiſchten, daß ſie nach Einfluß bei den Mächtigen und nach Herrſchaft über die Gewiſſen ſtrebten. Dieſe Anklagen fanden im Volke Widerhall, und wurden durch Volksdichter populär gemacht, unter welchen namentlich Ruteboeuf hervorragt, der gekrönte Hofpoet Ludwig's IX., der vorzüglich über den Predigerorden ſeinen gehäſſigſten Witz und Spott ausgoß [1]). Daß auch Geiſtliche in

---

[1]) „Von der Zwietracht will ich reden, die der Neid unter Leute geſät, deren Amt iſt, Barmherzigkeit und frommen Wandel zu lehren; Leute, die ſtets Glauben, Friede und Eintracht im Munde führen, deren Handlungen mich aber lehren, daß Reden und Thun zwei grundverſchiedene Dinge ſind."

„Die Jacobiner meine ich; ſie, die beſtändig von Gott reden, die uns verbieten, in Zorn zu gerathen, den Neid uns als böſes Laſter ſchildern, ſie führen Krieg um einen Lehrſtuhl, ſie wollen, ſie müſſen ihn haben."

„Als die Jacobiner auf die Welt kamen, zogen ſie bei Frau Demuth ein; damals waren ſie einfältigen und reinen Herzens, was nicht Gottes war, kümmerte ſie wenig.... Dem iſt nicht mehr alſo. Neid und Hochmuth ſind in ſie gefahren, und jede Gerechtigkeit iſt von ihnen gewichen."

„Die Univerſität wollen ſie unter ihre Kutte bringen. Wer aber ſchuldet ihr größeren Dank als ſie? Die Univerſität hat ſie bereichert, mit Büchern, mit Geld, mit Brot verſorgt.... Doch ſie haben für die empfangene Gaſtfreundſchaft den Herrn aus ſeinem eigenen Hauſe gejagt.... Mag alle Welt ſie für ehrliche Leute halten; der Proceß, den ſie in Rom geführt, läßt mich anderer Meinung ſein." Dieß eine Probe aus Ruteboeuf's Spottgedichten, nach Harry Hörtel's Überſetzung aus den Oeuvres complètes de Ruteboeuf, publ. par A. Jubinal. Vol. I, pag. 151. — Eine andere Stelle: „Die Jacobiner ſind Leute von ſolcher Wichtigkeit, daß ſie in Paris und Rom Alles vermögen. Sie ſind Könige, ſie ſind Apoſtel,

dieſer Art des Kampfes mit Wilhelm gemeine Sache machten, darf bei der eiferſüchtigen Verſtimmtheit der Weltgeiſtlichkeit nicht allzuſehr überraſchen; die Ehre der Widerlegung, die ſolchen Angriffen zu Theil wurde, hat der Nachwelt die Namen mehrerer geiſtlicher Pamphletiſten erhalten; ſo eines Laurentius Anglicus, eines Deſiderius Longobardus, eines Girard von Abbate-Ville. Die heftigſte der Angriffsſchriften war jene Wilhelm's: De periculis novissimorum temporum, welche zur größeren Verbreitung auch in's Franzöſiſche überſetzt wurde. Sie begann mit der Warnung vor falſchen Propheten, vor welchen die Kirche nicht genug auf ihrer Hut ſein könne; ein ſolcher falſcher Prophet ſei, wer ohne Beruf predige, und dieß ſei bei den Mendicanten der Fall. Denn das Predigen ſtehe einzig den Biſchöfen als Nachfolgern der Apoſtel, und den Pfarrern als Nachfolgern der zweiundſiebenzig Jünger des Herrn zu. Was gegen die kanoniſchen Satzungen der Kirche ſei und die Rechte der Biſchöfe verletze, könne ſelbſt der Papſt nicht erlauben. Die Biſchöfe würden dem Unfuge der Mendicantenprediger am Beſten ſteuern, wenn ſie den Mönchen das Almoſenſammeln verböten; das Betteln erzeugt Schmeichler, Läſterer, Lügner. Es iſt unwahr, daß Chriſtus und ſeine Jünger bloß von Almoſen gelebt hätten; der heilige Paulus wollte lieber von ſeiner Hände Arbeit leben, als der Mildthätigkeit der Gläubigen zur Laſt fallen. Die Mönche dispenſiren ſich von der Nachahmung des Apoſtels Paulus durch das Vorgeben, daß ihnen ihre Studien dazu keine Zeit ließen; indeß könnten ſie vielleicht, trotz aller ihrer geiſtigen Anſtrengungen, die denn am Ende doch nur in gelehrten, der einfachen, geſunden Lehre verderblichen, und das Gemüth vertrocknenden Spitzfindigkeiten beſtehen, fortwährend im Zuſtande der Verdammniß leben. Es läßt ſich denken, welches Aufſehen dieſe Brandſchrift machte; Freunde und Feinde der Mendicanten wurden durch ſie in die lebhafteſte Bewegung geſetzt. Um ihren Anſchuldigungen Nachdruck zu geben,

---

ihre Reichthümer ſind unermeßlich. Wehe dem, der ſie nicht zu ſeinen Teſtamentsvollſtreckern macht, der Verluſt ſeiner Seele iſt ihm ſicher. Wie glücklich, daß ſolche Leute dem Lehramt vorſtehen! .... Niemand wagt ihnen die Wahrheit zu ſagen, er wollte denn ſein Leben dafür einſetzen; ich, der ich für meinen unbeſonnenen Kopf fürchte, ich ſage euch weiter nichts, als es ſind, es ſind .... Menſchen.

wies Wilhelm's Partei auf das sogenannte ewige Evangelium hin, d. i. eine Sammlung von Schriften des Abtes Joachim von Flora, welcher Gerhard, ein Franciscanermönch und vertrauter Freund des Ordensgenerals Johann von Parma, einen gedrängten Auszug der Hauptgedanken Joachim's: Introductorius in evangelium aeternum genannt, vorausgeschickt. In der That hatte Gerhard die an sich schon gewagten und schwärmerischen Ansichten Joachim's in einen völlig häretischen Sinn umgedeutet, und den bevorstehenden Eintritt eines neuen, dritten Weltalters verkündet, dessen Führer und Leiter nach Beseitigung der bisherigen Gewalten der sichtbaren Kirche einzig die Söhne des heiligen Franciscus mit ihrer strengen Asceſe und Armuth sein sollten. Diese Verirrung einer extremen Partei des Franciscanerordens wurde nun allen Mendicanten zur Last gelegt und als Beweis geltend gemacht, wessen man sich für die Zukunft von ihren hochmüthigen und herrschsüchtigen Ansprüchen zu versehen habe. Sobald daher die Dominicaner ihre Klage über das Buch de periculis an den Papst geleitet hatten — folgte Wilhelm's Partei mit einer Denunciation des ewigen Evangeliums nach.

Verfolgen wir zuerst den Verlauf der Klage wider Wilhelm's Schrift. Sogleich nach Veröffentlichung derselben hatten sich zwei in Paris anwesende Bischöfe, von Sens und Rheims, angeboten, die Sache auf einem Provincialconcil untersuchen und ausgleichen zu lassen. Indeß hielten die Dominicaner nach ihren bisher gemachten Erfahrungen mit Grund dafür, daß ohne Dazwischentreten des Papstes eine endgültige Austragung der Sache nicht zu erreichen sein würde, und riethen daher, unmittelbar den römischen Stuhl entscheiden zu lassen. König Ludwig gieng hierauf ein, und sandte Wilhelm's Schrift an Alexander IV., der damals sich in Anagni aufhielt. Der Papst beauftragte somit vier Cardinäle mit deren Prüfung: den Cardinalbischof Eudes von Tusculum, die Cardinalpriester Johann Francioge und Hugo von St. Caro und den Cardinaldiacon Johann de'Ursini. Zugleich befahl er dem Ordensgeneral Humbert, die Schrift durch Theologen seines Ordens genau prüfen zu lassen, und bezeugte den Wunsch, daß auch Thomas von Aquino hiezu beigezogen würde. Thomas verließ im Auftrag seiner Oberen ohne Verzug Paris, und erschien zu Anagni am päpstlichen Hofe, wo er nach einjähriger Trennung seinen Lehrer Albert wieder

fand; bald darauf traf auch Bonaventura ein. So vereinigten sich unter Obhut des Oberhauptes der Christenheit die Kräfte der besten und berühmtesten Männer zu dem gemeinsamen Werke der Ehrenrettung ihrer hartbedrängten und bitter gekränkten Genossenschaften, und entledigten sich ihrer Aufgabe in der würdigsten Weise. Bonaventura nahm im Besonderen die Widerlegung der Schmähungen Girard's von Abbéville auf sich; die Beantwortung des Buches de periculis wurde in einem von Humbert berufenen Ordenscapitel an Thomas übertragen [1]). „Nimm, mein Sohn," — sprach der ehrwürdige, greise Meister zu dem jugendlichen Bruder und Genossen — „nimm und lies dieß verhängnißvolle Buch; deinem Verstande und deiner Liebe sei in dieser Stunde der Gefahr die Familie des heiligen Dominicus anvertraut. Lies, mein Sohn, untersuche vor Gott; und gebe der Herr, daß der Sieg des Guten und der Friede der Kirche die Frucht deiner frommen Mühen sei. Ich vereinige mein Gebet mit dem Befehle, welchen der Statthalter Jesu Christi an dich ergehen ließ." Thomas machte sich mit frommer Zuversicht an die ihm zugewiesene Aufgabe, und konnte schon am folgenden Tage seinen Brüdern die frohe Hoffnung eines glücklichen Gelingens mittheilen. In den wenigen Tagen, die man ihm einräumte, vollendete er eine Schrift, die ihren Zweck vollkommen erreichte. Sie wurde sofort dem Oberhaupte der Kirche eingehändiget, und in dessen Gegenwart vor dem versammelten Collegium der Cardinäle vorgelesen. Welchen Eindruck sie hervorbrachte, bewies eine bald darauf (am 5. October 1256) erlassene päpstliche Bulle; das Buch Wilhelm's wurde als verläumderisch und verabscheuungswürdig verdammt, und den Besitzern desselben unter Androhung des Bannes befohlen, es binnen acht Tagen zu vernichten. Dieses Urtheil wurde in der Kirche zu Anagni öffentlich verkündet und das Buch in Gegenwart des Papstes verbrannt.

Thomas hat die aus diesem Anlaß abgefaßte Apologie seines Ordens später überarbeitet, und in dieser Gestalt ist sie seinen Werken als opusc. 19 eingereiht unter dem Titel: Contra impugnantes Dei cultum et religionem. Sie beginnt mit den Worten des Psalmes: Siehe, deine Feinde kommen lärmend zusammen;

---

[1]) Die Biographen Albert's des Großen wiesen diesem die Hauptrolle zu. Vgl. die neueste Schrift über ihn von Sighart, Regensburg 1857. S. 100.

die, welche dich haſſen, haben ihr Haupt erhoben. Über dein Volk haben ſie böſe Pläne gefaßt und gegen deine Heiligen ſich verſchworen. Sie ſagten: Kommt und laßt ſie uns aus der Mitte der Völker vertilgen und Israels Name werde nicht ferner genannt (Pſalm 82, 3—5). Der allmächtige Gott hat allen Menſchen die Beſtimmung gegeben, ſeiner Ehre (Jeſai. 43, 7) und ihrem eigenen Heile (1 Tim. 2, 4; Luc. 2, 14) zu dienen; um aber die rechte Ordnung zu bewahren, hat er einige derſelben, die er ſeine Mitarbeiter nennt (1 Kor. 3, 9), zu Leitern und Führern der übrigen für beide Zwecke erkoren. Aber auch der Satan hat ſeine eigenen Werkzeuge, um beide Zwecke zu hindern, und richtet beſonders gegen die dem Dienſte der heiligen Sache geweihten Diener des Herrn ſeine ſchwerſten Angriffe (1 Theſſ. 2, 15). Sie ſind die lärmenden Haſſer Gottes, von welchen der Pſalm ſpricht; jene ſchlimmen Feinde, welche Gottes Volk verderben, indem ſie ſeinen ſchlimmen Trieben ſchmeicheln (Jeſai. 3, 2); ſie ſind diejenigen, welche ſich wider die Heiligen verſchworen, indem ſie die Vertreter der Sache Gottes verfolgen, um ſie zu vernichten (Eſther 13, 15), oder wofern dieß unmöglich, wenigſtens ihren guten Namen zu ſchänden, um ihr Wirken zu vereiteln (Jac. 2, 6). Es iſt dieß, nach der Erklärung jener Pſalmesworte durch die glossa ordinaria, die Verfolgung, die vom Antichriſt ausgehend in den erſten Zeiten mit roher Gewalt auf die Heiligen einſtürmte (Röm. 8, 36), gegenwärtig aber die Waffen der Liſt insbeſondere gegen die Religioſen aufbietet, indem man ſie, wie die Philiſter an den Hebräern thaten (1 Kön. 13, 19), der Wiſſenſchaft ſowie dem Verkehre mit den Studirenden (Apok. 13, 17) entfremden, das Predigen und Beichthören verwehren (1 Theſſ. 2, 16) und den Pharaoniſchen Knechtsdienſt ausſchließlicher Handarbeit aufnöthigen will, ihren Stand und ſeine Inſtitutionen verläumdet (2 Petr. 2, 2), ſie um das Almoſen der Gläubigen zu bringen ſucht (3 Joh. 10) und mit Wort und Schrift in den weiteſten Kreiſen diffamirt (Jerem. 23, 15). Dieſen Feinden gegenüber ſoll nun gezeigt werden: 1) Was der Ordensſtand bedeute; 2) die Nichtigkeit der Einwände gegen die Inſtitutionen deſſelben; 3) die Unwahrheit der wider ſeine Mitglieder erhobenen Beſchuldigungen. — Um zu erklären, was der Stand der Religioſen bedeute, wird auf den Sinn des Wortes religio zurückgegangen. Religio ſtammt von religare = iterato ligare, eine Sache mit etwas, womit ſie zuerſt

verbunden war, wiederverknüpfen; nun beſtand die Creatur in Gott, bevor ſie in ſich ſelber beſtand; ſie muß daher, gleichwie die Ströme zu ihrem Ausgangsorte wiederkehren (Pred. 1, 7), mit ihrem Seinsgrunde wieder verknüpft werden, und dieſe Verknüpfung iſt die Religion, die zunächſt im Glauben (Hebr. 11, 6) und gottesdienſtlichen Acten beſteht (nach Auguſtinus und Cicero), weiters aber in der Übung alles Guten zur Ehre Gottes (Jac. 1, 27). Ein Religioſe im erſteren Sinne des Wortes iſt jeder Chriſt, inſofern er in der Taufe dem Teufel und allen ſeinen Werken entſagt und ſich im Glauben Gott zum ſchuldigen Dienſte verpflichtet hat. Ein Religioſe im letzteren Sinne iſt jener, der nicht nur dem Teufel, ſondern allem Weltlichen entſagt, und ſich zu beſtimmten beſonderen Liebeswerken um Gottes Willen verpflichtet. Nun aber äußert ſich die Liebe in Acten des beſchaulichen und des nach Außen thätigen Lebens; daher gibt es auch Religioſen, welche ein beſchauliches Leben führen, wie die Mönche und Einſiedler, und andere Religioſen, welche ſich dem Krankendienſte, der Loskaufung Gefangener und anderen Werken der Barmherzigkeit widmen. Der Religioſe entſagt der Welt (2 Tim. 2, 4), d. i. jenen Dingen, die ihn von der Erfüllung ſeiner ſpeciellen Widmung für Gott abhalten, vornehmlich der Ehe (1 Kor. 7, 32), dem Eigenbeſitze (Matth. 13, 22), jedem Eigenwillen in unbedingter Hingabe an die göttliche Fügung und Leitung (1 Petr. 5, 7; Sprichw. 3, 5). Durch die darauf bezüglichen drei Gelübde bringt der Menſch ſein ganzes Sein und Haben Gott zum Opfer dar; im Gelübde der Keuſchheit ſeinen Leib (Röm. 12, 1), im Gelübde der Armuth die äußere Habe (Röm. 15, 31), im Gelübde des Gehorſams ſeinen Geiſt (Pſalm 50, 19). Durch dieſe unbedingte Hingabe an Gott wird die Religio oder Gottesverehrung des Religioſen zum Holokauſt, d. i. zur vollkommenen Erfüllung des Begriffes der Religio. Außerdem wird dem Religioſen noch Einiges zur Pflicht gemacht, nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern um die gewiſſenhafte Erfüllung der drei Hauptgelübde zu ſichern. Vergleicht man die verſchiedenen Ordensinſtitute untereinander, ſo hat man dasjenige relativ höher zu ſtellen, welches einen vergleichungsweiſe höheren Zweck verfolgt, oder vergleichungsweiſe zweckdienlicher organiſirt iſt, oder von einem vergleichungsweiſe ſtrengeren aſcetiſchen Geiſte beſeelt iſt, obwol dieſer letztere Geſichtspunkt erſt in zweiter Linie ſteht.

So viel über die Idee des Ordenslebens. Nunmehr die Beleuchtung deſſen, was die Gegner an den Inſtitutionen der Mendicantenorden mit der Idee des Ordenslebens unvereinbar finden:

a) Der Religioſe ſoll kein Lehramt verwalten. Aber aus Lehre und Beiſpiel der Heiligen iſt das Gegentheil zu entnehmen. Der heilige Hieronymus ſagt: Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis; multo tempore disce, quae postmodum doceas. — — Si clericatus te titillat desiderium, discas quod possis docere (ad Rusticum). Gregor von Nazianz iſt als Mönch nach Conſtantinopel gerufen worden, um dort über die heilige Schrift zu lehren; der Mönch Johannes Damascenus lehrte nicht nur Theologie, ſondern auch die freien Künſte; in ähnlicher Weiſe läßt ſich das Beiſpiel eines Hieronymus, Auguſtinus, Gregorius M., Baſilius, Chryſoſtomus als Beleg hiefür anführen — lauter Männer, die dem Mönchthum befreundet waren. — Chriſtus vereinte Lehre und That, und zeigt, wie der Lehrer ſein Wort durch ſein Leben bethätigen müſſe. Nun aber enthält die evangeliſche Lehre nicht bloß Gebote, ſondern auch Räthe. Daher werden die Religioſen die geeignetſten Lehrer ſein, weil ſie nicht bloß die Gebote, ſondern auch die Räthe Chriſti in ihrem Leben zu befolgen haben. — Der Religioſe ſtirbt der Welt ab, um Gott zu leben; das Lehramt der heiligen Wiſſenſchaft fordert Männer, welche der Welt abgeſtorben ſind und Gott leben (Pſalm 113, 17); mithin kann der Ordensſtand kein Hinderniß der Ausübung des Lehramtes ſein, im Gegentheil befähiget gerade das beſchauliche Leben zu einer tieferen Erfaſſung der göttlichen Wahrheiten (Sirach 38, 25). Nach dem heiligen Hieronymus muß man die beſte Schriftkenntniß bei den Religioſen vorausſetzen und ſuchen. — Für jedes Werk der Barmherzigkeit kann ein eigener Orden gegründet werden; mithin kann ein Orden auch die ſpecielle Beſtimmung zum Lehramt erhalten, welches gleichfalls ein Werk der Barmherzigkeit iſt. — Der Waffendienſt ſcheint von der Idee des Ordenslebens weiter abzuſtehen, als das Lehramt, und doch gibt es auch Kriegerorden; warum ſoll es nicht auch Orden geben, welche mit den geiſtigen Waffen der Lehre und Wiſſenſchaft die Kirche vertheidigen? (2 Kor. 10, 4.) — Wer für das Größere als tauglich erachtet wird, iſt es auch für das Geringere; nun hält man die Religioſen für tauglich zur Übernahme kirchlicher Würden; alſo ſind ſie gewiß auch befähiget zu lehren. —

Der Dienſt für das gemeine Beſte ſteht höher als die Sorge für ſich ſelbſt; der Mönch, welcher in einſamer klöſterlicher Übung nur für ſein Seelenheil thätig iſt, gewinnt als Lehrer Gelegenheit, in weiteren Kreiſen Gutes zu ſchaffen; und je mehr Lehrer ſich finden, deſto mehr Gewinn für das Gute (Weish. 6, 26; 4 Moſ. 11, 29).— Man zweifelt gewiß nicht, daß der Religioſe durch gelehrte Schriften wirken dürfe; warum will man ihm das mündliche Lehren verſagen, welches unter anderer Form daſſelbe iſt? — Nun wird freilich vielerlei eingewendet. Chriſtus verbietet ſeinen Apoſteln, ſich Rabbi nennen zu laſſen (Matth. 25, 8) und ertheilt hiemit einen Rath, welchen alle nach beſonderer Heiligkeit des Lebens Strebenden zu befolgen haben; alſo können die Religioſen nicht als akademiſche Lehrer auftreten. Darauf iſt zu ſagen: Den Werken der Übergebühr iſt ein ausgezeichneter Lohn verheißen (Luc. 10, 35); da nun den Lehrern eine Strahlenkrone im Himmel zu Theil wird (Dan. 12, 3), ſo muß auch das Lehren ein Werk der Übergebühr ſein, und kann als ſolches den Religioſen unmöglich von Chriſtus widerrathen ſein, um ſo weniger, da niemals etwas im Widerſpruche gegen ein ausdrückliches Gebot (Matth. 28, 19; Gal. 6, 1) gerathen werden kann. Zudem ſind alle Räthe des Herrn zunächſt von den Apoſteln befolgt worden; gleichwol wurden eben ſie in alle Welt zum Lehren ausgeſendet. Auch dieß iſt nicht zuläßig, daß man Chriſti Wort (Matth. 25, 8) nicht auf das Amt ſelber, ſondern bloß auf den Namen Lehrer bezieht, und auf die Ehren, die dem Lehrer um ſeines Amtes willen zu Theil werden. Man ſtößt ſich doch auch daran nicht, daß der Prieſter in ſeidenen Gewändern ſeinen Platz höher nimmt als der Diakon. Der Lehrer gibt ſich nicht ſelber den Namen Lehrer, und derſelbe iſt keine hochmüthige Anmaßung, ſondern nur Ausdruck einer faktiſch beſtehenden Sache; die Apoſtel ſelber nennen ſich Lehrmeiſter (1 Tim. 2, 7; 2 Tim. 1, 11). Die Warnung Chriſti hat demnach einen anderen Sinn; entweder iſt das ehrgeizige Streben nach den Auszeichnungen des Lehramtes gemeint, oder darauf hingewieſen, daß der Menſch nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur durch Gottes Gnade Lehrer iſt. Es gibt nur Einen, der durch ſich ſelbſt Lehrer iſt, nämlich Gott, ſo wie einzig auch er ſeinem Weſen nach Vater und Herr iſt, obſchon auch Menſchen erlaubter Weiſe im Namen Gottes Herren- und Vaterwürde anſprechen. Und geſetzt, der Heiland hätte einen Rath in dem von

den Gegnern angenommenen Sinne ertheilt, so würde daraus noch nicht folgen, daß ihn Religiosen aller Orden befolgen müssen, weil kein Orden alle Räthe Christi zugleich sich zur Pflicht macht; gäbe es ja doch sonst gar keine Verschiedenheit der Orden, sondern nur eine einzige Ordensfamilie. — Die Gegner berufen sich weiters auf den in das Decretum Gratiani (16, qu. 1, 4) aufgenommenen Spruch des heiligen Hieronymus: Monachus non doctoris habet, sed plangentis officium. Aber Hieronymus will damit nur sagen, was dem Mönche als Mönche, d. i. als Büßer obliegt; oder daß dem Mönche als solchem das Lehren nicht als Pflicht obliegt. Etwas Anderes aber ist, was dem Mönche als Kleriker zusteht und obliegt, besonders, wenn ein bestimmter Mönchsorden speciell für den Lehrberuf bestimmt ist. Dem Mönche als solchem ist das Waffentragen verboten; dem Mönche als Templer ist aber die Führung der Waffe Beruf. Gesetzt, es sei bestimmten Orden das Lehren verboten, so folgt daraus noch nicht, daß es allen verboten sei; so wenig als das für einzelne bestimmte Orden bestehende Verbot von Linnenkleidern allen Orden aufgedrungen werden kann. — Man sagt weiter, der Religiose entsage durch sein Gelübde allen Gütern und Ehren der Welt. Aber er entsagt der Welt nicht in dem Sinne, als ob er von ihren Gütern gar keinen Gebrauch mehr machen wollte, sondern er gelobt, daß er darnach kein Verlangen mehr tragen will. Zudem ist das Lehramt keine Ehre, sondern ein Dienst, und die Ehre nur ein Lohn, der dem Dienste gezollt, aber von Religiosen nicht gesucht wird. — Man wendet ein, daß der Religiose vollkommene Demuth gelobe, was sich mit der Übernahme der Lehramtswürde nicht vertrage. Der Religiose gelobt aber nicht vollkommene Demuth, sondern vollkommenen Gehorsam; überhaupt sind nicht die pflichtgemäßen Tugenden, sondern die freier Wahl überlassenen Tugendmittel Gegenstand der Ordensgelübde. Gesetzt aber, sie hätten Demuth gelobt, so ist damit noch immer die Ausübung des Lehramtes vereinbar; denn in den höchsten Ehren kann der Mensch Demuth bewahren, wie der heilige Papst Gregor der Große durch sein Beispiel zeigt, und die Demuth ist eigentlich der größten Ehren schönster Schmuck (daher Sirach 3, 20). — Man beruft sich ferner auf den Areopagiten, welcher in der kirchlichen Hierarchie die Stände der Heilsausspender und Heilsempfänger unterscheidet, und zu letzteren die Mönche rechnet. Aber dieß betrifft die Mönche nur als

Mönche, nicht als Prieſter; Dionyſius kannte zudem noch gar keine prieſterlichen Mönche. Das Lehramt der Schule ſteht an Dignität unter dem prieſterlichen Amte; darf der Mönch die Functionen des letzteren ausüben, ſo kann ihm auch das erſtere nicht verwehrt ſein. — Man citirt 16, qu. 1, um die Behauptung zu belegen, daß ſich die Ausübung eines kirchlichen Amtes mit einer genauen Beobachtung der Ordensregel nicht vertrage, und folgert daraus, daß dasſelbe in Hinſicht auf die Verwaltung des Lehramtes ſtatt habe. Man vergißt hiebei, die Subſtanz des Gelübdes von gewiſſen anderen Obſervanzen, z. B. Stillſchweigen, Faſten u. ſ. w., zu unterſcheiden, von welchen in Hinſicht auf den gemeinen Nutzen der Lehramtsverwendung Abgang genommen werden kann, wie man aus gleichem Grunde auch den Kloſtervorſtehern ähnliche Abweichungen von der gemeinen Regel geſtattet. — Nach den Worten des Apoſtels (2 Kor. 10, 13) ſoll Niemand das ihm zugewieſene Maaß überſchreiten; dieß thun aber die Mönchsorden, deren Stifter keine Lehrer waren und keine Lehrgeſellſchaften gründen wollten. Darauf zur Antwort, daß es genüge, wenn die Regel das Lehramt nicht ausſchließt oder verbietet. Und ſollte es etwa gefehlt ſein, wenn zu den Functionen, welche die erſten Stifter ihren Ordensinſtituten zugewieſen haben, im Laufe der Zeit neue hinzutreten? Dann wäre es — freilich im Widerſpruche mit Phil. 3, 13 — auch gefehlt, daß die minder ſtrengen Orden ihre Ordensregel freiwillig verſchärfen. — Wenn Demuth für alle Chriſten, mithin auch für die nicht dem Ordensſtande angehörigen Lehrercorporationen Pflicht iſt, ſo iſt nicht einzuſehen, warum die Religioſen aus Rückſichten der Demuth auf Verlangen und zu Gunſten der übrigen Lehrer die bisherige Zahl ihrer Lehrer beſchränken ſollten. Völlig unbillig iſt es, zu verlangen, daß eine ganze Corporation von Religioſen nur Einen Lehrer ſtellen, alſo bei allem wiſſenſchaftlichen Eifer nicht mehr erreichen können ſoll, als aus dem Säcularſtande jeder Einzelne für ſich erreichen kann. Das heißt, wiſſenſchaftlich befähigte Männer dafür beſtrafen, daß ſie Religioſen ſind, und ihnen die Möglichkeit einer vollkommenen Ausbildung rauben, die durch die Ausübung des Lehramtes ſo weſentlich gefördert wird.

b) Die Religioſen können nicht Mitglieder ſäculärer Lehrcorporationen ſein. Dieſe Anſicht iſt vom Unheil, ſie iſt falſch und

leichtſinnig. Sie iſt vom Unheil; denn ſie thut dem kirchlichen Gemeingeiſte Abbruch, ſtreitet gegen die chriſtliche Idee des Zuſammenwirkens in Eintracht und Liebe, beeinträchtiget den Wiſſenſchaftsbetrieb der hohen Schulen (Pred. 4, 9), für welchen gerade die Religioſen ſo viel zu leiſten in der Lage ſind (Sirach 38, 25), und droht durch gegenſeitige Abſperrung der Ordens- und Säcularlehranſtalten Spaltungen in der Lehre herbeizuführen (Gal. 2, 1 ff.). Die gerügte Anſicht iſt auch falſch; denn ſie ſtreitet gegen die bibliſche Lehre, daß jeder nach dem Maaße der ihm verliehenen Gnaden für gemeinſame Zwecke zu wirken beſtrebt ſein ſoll (1 Petr. 4, 16; Sirach 33, 18; 1 Kor. 12, 21). Auch ſagt die natürliche Einſicht, daß jeder, der ſich zu beſtimmten Leiſtungen befähiget hat, berechtiget ſei, Zutritt zu jenen Genoſſenſchaften zu ſuchen, in deren Kreiſen die von ihm erlernten Fertigkeiten ausgeübt werden. Schließen doch auch die militäriſchen Ordensgeſellſchaften andere Soldaten nicht von der Theilnahme an den Schlachten aus, die ſie den Ungläubigen liefern. Endlich iſt die Behauptung auch leichtfertig, indem ſie ſich auf keine ſoliden Gründe, ſondern nur auf grobe Verwechslungen ſtützt. Sie ſagen, es ſei widerſinnig, daß Jemand zwei Geſellſchaften zugleich angehöre; ſie überſehen aber, daß man verſchiedenen Geſellſchaften in verſchiedener Weiſe angehören kann, wenn die eine derſelben in gewiſſem Sinne innerhalb der anderen ſteht, oder ihre Zwecke und Satzungen eine anderweitige temporäre Verwendung nicht ausſchließen. Wäre die Univerſität ſo organiſirt, daß ſie die Religioſen von der Mitwirkung zum Lehramte ausſchließen müßte, ſo wäre dieß eben nur aus einer fehlerhaften Organiſation, nicht aber aus der Idee des Univerſitätsinſtitutes zu erklären. Die apoſtoliſchen Warnungen (Röm. 16, 17; 2 Theſſ. 3, 6; 2 Tim. 3, 1) beziehen ſich auf die Gemeinſchaft mit Irrgläubigen; geſetzt aber, es wären keine Irrgläubigen, ſondern Friedensſtörer gemeint, ſo müßten die Religioſen erſt in geſetzlichen Formen der ihnen zur Laſt gelegten Unverträglichkeit und Streitſucht überwieſen werden. Dem Papſte die Befugniß des Eingreifens in die fragliche Sache abſprechen, iſt geradezu häretiſch. Die Univerſität iſt ein öffentliches Inſtitut, ſteht alſo unter der Aufſicht der öffentlichen Gewalt; daher kann ſie die päpſtlichen Verfügungen in der ſtreitigen Sache nicht etwa aus dem Grunde ablehnen, weil ſie bloße Privathändel zwiſchen den Mönchen und weltlichen Lehrern

betreffe. Eben so falsch ist, den Papst anzuklagen, daß er, die Mendicanten begünstigend, seine Gewalt zum Niederreißen statt zum Aufbauen gebrauche; er zeigt eben nur, daß ihm das Gedeihen der Anstalt höher stehe, als das Parteiinteresse der weltlichen Lehrer.

c) Die Religiosen, welche nicht Seelsorger sind, sollen nicht predigen und Beichte hören. Diese Ansicht ist das andere Extrem zu der Meinung Jener, die einst glaubten, daß die Heiligkeit des Mönchsstandes durch sich selbst schon ohne Erlaubniß des Bischofes den Religiosen die Befugniß zu predigen und Sünden zu vergeben verleihe. Beide Extreme treffen aber darin zusammen, daß sie die bischöfliche und päpstliche Jurisdictionsgewalt aufheben; denn in beiden Fällen hat der Bischof keine Jurisdictionsgewalt an die Religiosen zu übertragen. Wilhelm von St. Amour und seine Genossen bekennen sich zu diesem Grundsatze, insofern sie behaupten, daß die vom Bischofe auf die Pfarrer übertragene Jurisdictionsgewalt nicht wieder daneben beliebig anderen Geistlichen übertragen werden könne. Dagegen ist erstlich einmal zu zeigen, daß die Bischöfe auch nach Bestellung von jurisdictionirten Seelsorgern noch immer im Vollbesitze der ihnen ursprünglich eignenden Jurisdictionsgewalt bleiben. Beweis hiefür sind die Stellen bei Gratian 10, qu. 1, c. Sic quidam und das folgende Capitel, 16, quaest. 1, cunctis fidelibus; ferner die biblischen Aussprüche Luc. 10, 1; 1 Kor. 1, 2; 3, 6; 4, 21; 11, 34; 2 Kor. 2, 10; 10, 13. Nach dem Areopagiten schließt jeder höhere Grad der kirchlichen Hierarchie die Gewalten der unter ihm stehenden Grade in sich, und besitzt sie in vollkommenerer Weise als diese sie besitzen. Die Priester handeln als Organe des Bischofes; was er durch sie wirken läßt, kann er auch selbst zu thun sich vorbehalten. Nach Hebr. 13, 17 ist man den Vorgesetzten für ihre Fürsorge Gehorsam schuldig; nun aber sind die Parochianen dem Bischofe noch weit mehr Gehorsam schuldig als dem Pfarrer, also steht dem Bischofe eine weit größere fürsorgliche Macht über die Parochianen zu, als dem Pfarrer. Die Priester sind Coadjutoren des Bischofes; der Coadjutor absorbirt aber niemals die Macht dessen, dem er helfend zur Seite steht. Die Bischöfe sind Stellvertreter Christi, in welchem die gesammte Hierarchie gipfelt; es klingt also lächerlich und nahezu blasphemisch, dem Bischof die Schlüsselgewalt in Rücksicht auf seine Diöcesanen absprechen zu wollen. Man sagt, die Parochianen dürfen den

Pfarrer im Bußgeſchäfte nicht umgehen, weil er ihnen die Euchariſtie zu ſpenden hat, deren Empfang den Stand der Gnade vorausſetzt und fordert; gleiches gilt aber auch von den Sacramenten der Firmung und Prieſterweihe, die doch nur der Biſchof ertheilen kann. Die Biſchöfe behalten ſich allgemein nach eigenem Ermeſſen gewiſſe Beichtfälle vor; ſie könnten dieß nicht thun, wenn ſie nicht im permanenten Vollbeſitz der Jurisdiction über alle Gläubigen wären. Die Macht des Biſchofes iſt eine univerſelle, die des Pfarrers eine particuläre; nun aber wirkt allgemein die univerſellere Macht ſelbſt in jener beſonderen Beziehung ſtärker, in welcher die particuläre Macht thätig iſt. Die Prieſter empfangen ihre Gewalten vom Biſchofe; die ſpirituellen Gaben werden aber im Geber durch ihre Austheilung nicht gemindert; alſo bleiben dem Biſchofe die geiſtlichen Gewalten auch noch nach ihrer übertragenden Mittheilung auf Andere. — Steht nun der perenne, unverlierbare Vollbeſitz der biſchöflichen Gewalten feſt, ſo läßt ſich weiter auch darthun, daß die Biſchöfe neben den Pfarrern beliebig jeden anderen Prieſter zum Predigen und Ausſpenden des Bußſacramentes beſtellen können. Dazu ſind ſie durch das kirchliche Recht ermächtiget, wie aus: Extra de offic. jud. ord. c. Inter cetera und Extra de haereticis c. Excommunicavimus, §. Quia vero hervorgeht. Auch die Apoſtel haben in denjenigen Gemeinden, welchen ſie Prieſter mit ordentlichen Gewalten vorgeſetzt hatten, öfters andere Männer geſchickt mit dem Auftrage, zu predigen und andere heilige Dienſte zu verſehen (1 Kor. 4, 17; 2 Kor. 12, 18; Tit. 1, 5). Wie die Biſchöfe in jedem Pfarrſprengel ihrer Diöceſen ohne Erlaubniß der Pfarrer das Wort Gottes verkünden und das Bußſacrament ausſpenden können, ſo können ſie auch jeden Prieſter beſtellen, es anſtatt ihrer zu thun. Die Legaten der Päpſte und deren Pönitentiare predigen und hören allenthalben Beichte, ohne den Conſens des Ortsſeelſorgers nachzuſuchen. — Es fragt ſich alſo nur, ob auch die Mönche zur Übernahme ſolcher Befugniſſe geeignet ſeien. Und hierüber kann kein Zweifel beſtehen. Das kirchliche Recht erklärt ausdrücklich (16, qu. 1, cap. Pervenit; ibid. cap. Sunt tamen nonnulli), daß den Mönchen von Papſt und Biſchöfen die Ermächtigung zum Predigen und zur Spendung der Sacramente ertheilt werden könne. Die Biſchöfe ſollen die Urtheile Gottes nachahmen (1 Kor. 4, 16); Gott hat aber mehrere Religioſen unmittelbar zum Predigtamte berufen, ſo den

Mönch Equitius, den heiligen Benedictus. Die Regulargeistlichen sind zu Allem befähiget, was die Säculargeistlichen ausüben, mit Ausnahme dessen, was die Ordensregel verbietet (16, qu. 1: Sunt tamen nonnulli); das Predigen ist aber durch keine Klosterregel verboten. Die Mönche können zu Kirchenwürden befördert werden, in deren Besitz sie aus eigener Macht diese Acte geistlicher Jurisdiction ausüben; um so mehr sind sie fähig, dieselben in fremdem Auftrage zu üben. Auch ist nicht einzusehen, warum der Ordensstand, der nach kirchlicher Auffassung ein Stand der Vollkommenheit ist, ein Hinderniß und nicht vielmehr ein Grund der Übertragung solcher Vollmachten an priesterliche Religiosen sein sollte. In der orientalischen Kirche werden die Beichten fast ausschließlich bei Mönchen abgelegt. Den Mönchen werden öfter die allerwichtigsten Aufträge ertheilt, z. B. als päpstliche Legaten zu fungiren, Bischöfe zu confirmiren; also kann ihnen auch die Übernahme der relativ minder wichtigen Functionen nicht verwehrt sein. Das Beichthören steht in einer näheren Beziehung zum Berufe eines Religiosen, als Processe schlichten u. s. w.; wenn nun Letzteres den Mönchen aufgetragen werden kann, um wie viel mehr auch Ersteres. — Es ist aber auch überaus heilsam, daß außer den ordentlich angestellten Seelsorgern noch andere Priester für gleiche Zwecke sich verwenden lassen. Der Heiland selber sagt, daß die Ernte groß, der Arbeiter aber wenig seien; man soll den Herrn der Ernte bitten, daß er mehr Arbeiter senden möge (Matth. 9, 37. 38; vgl. Weish. 6, 26; 2 Tim. 2, 2). Die glossa ordinaria legt die Stelle (1 Esdra 3, 8) dahin aus, daß nicht bloß Bischöfe und Priester predigen sollen, sondern das Volk jeden der heiligen Rede Kundigen bitten soll, den Dienst des Wortes zu verwalten. Ähnliches ließe sich aus dem in 1 Chron. 23 u. 24; 2 Chron. 30, 6; Esther 8, 14 Erzählten entnehmen. Der heilige Gregor der Große (5. Homilie über Ezechiel) stellt die reisenden Sendboten des Glaubens über die ständigen Prediger des Evangeliums. Diese müssen, durch viele ämtliche Geschäfte in Anspruch genommen (Apstgsch. 6, 2), selber wünschen, in ihren geistlichen Functionen durch andere Priester unterstützt zu werden. Dazu kommt die geistige Unfähigkeit so vieler in der Seelsorge angestellter Geistlicher, die oft kaum Latein verstehen; man findet nur sehr Wenige, welche die heilige Schrift durchstudirt haben. Eine möglichst große Zahl unterrichteter Priester ist namentlich

für die Verwaltung des Bußsacramentes nothwendig; manche Pfarrsprengel sind so ausgedehnt, daß der ordentliche Seelsorger allein für die Zahl und Bedürfnisse der Confitenten seiner Gemeinde schlechthin nicht ausreicht. Viele gibt es, die aus Scham oder anderen Gründen ihrem Pfarrer nicht beichten wollen; diese werden gar nicht beichten, wenn es ihnen nicht möglich gemacht wird, andere Priester aufzusuchen. Dieß vorausgeschickt wird es unschwer sein zu beweisen, wie gut und heilsam es ist, wenn ein Orden besteht, der mit Erlaubniß der Kirchenoberen sich speciell dem Predigtamte und Beichtstuhle widmet. Denn erstlich gleichen die armen reisenden Predigermönche ganz und gar ihrem apostolischen Vorbilde (Apstgsch. 4, 32; Matth. 10, 5 ff.); sodann sind solche apostolische Heimsuchungen ganz im Geiste der biblischen Lehre (Jac. 1, 27); die Apostel selber haben sich von anderen Geschäften und Diensten entlastet, um sich ganz und ungetheilt dem Predigtamte widmen zu können (Apstgsch. 6, 2). Die Stiftung eines Predigerordens ist also gewiß eben so gut und noch mehr gerechtfertiget, als die Gründung ritterlicher Orden und solcher Orden, welche sich den Werken der leiblichen Barmherzigkeit widmen; weil die Werke der geistlichen Barmherzigkeit höher stehen als jene der leiblichen, und der geistliche Kampf dem Religiosen mehr zusteht, als der Kampf mit dem Schwerte (2 Tim. 2, 3). Zur gedeihlichen Führung der Seelsorge sind Männer nothwendig, welche durch Wissenschaft und Wandel ausgezeichnet sind; nun findet sich offenkundig keine so große Zahl derselben, daß allen Gemeinden der katholischen Kirche solche Männer könnten vorgesetzt werden; mithin ist die Einführung besonderer Orden durch die bestehenden Verhältnisse angezeigt. Ohne die Existenz solcher Orden wäre es auch nicht möglich, dem lateranensischen Concil Genüge zu leisten, welches verlangt, daß an allen Metropolitankirchen mehrere Lehrer der Theologie angestellt sein sollten; durch die Lehrthätigkeit der Religiosen wird aber mehr geleistet, als das Concil fordert, und nahezu erfüllt, was Jesai. 11, 9 geschrieben steht. Die Erfolge, welche die Religiosen durch ihre Bemühungen um das Heil der Kirche und die Gläubigen bisher errungen haben, sind das sprechendste Zeugniß für ihr Recht, zu bestehen. Abgesehen hievon wirken sie mit Gutheißung des kirchlichen Oberhauptes; mithin hat Niemand ein Recht, ihr Bestehen und ihre Zwecke anzufeinden (vgl. 25, qu. 1: Nulli fas sit sine

status sui periculo vel divinas constitutiones vel apostolicae sedis decreta temerare). Das Gesagte reicht aus, um die vielen Einwendungen der Gegner abzuweisen, welche Thomas weitläufig bespricht, und unter Zugrundelegung der hier gegebenen Entwickelungen ausführlich widerlegt.

d) Die Religiosen seien verhalten, sich mit körperlichen Arbeiten zu beschäftigen. Diese Ansicht ist der falsche Gegensatz eines anderen Extrems, in welches vor Alters einige Mönche durch die Behauptung verfielen, daß die Religiosen ohne Schaden ihres Heiles und Berufes sich zu körperlichen Arbeiten nicht herbeilassen könnten. Das Richtige ist, daß sie, den Nothfall ausgenommen, zu solchen Arbeiten nicht verpflichtet sind und auch ohne Verrichtung derselben im Stande der Gnade sein können. So bemerkt der Glossator zu Matth. 6, 26, daß die Heiligen mit Recht mit den Vögeln des Himmels verglichen werden, weil sie, statt irdisch thätig zu sein, mit der Betrachtung der himmlischen Dinge beschäftiget seien. Gregor der Große (2. Homilie über Ezechiel) findet gleichfalls den höchsten Grad menschlicher Vollkommenheit in der beschaulichen Ruhe des einzig für Gott glühenden Gemüthes. Eben so wird Luc. 10, 40 ff. vom Glossator auf den Vorrang des contemplativen Lebens vor dem activen gedeutet. Der heilige Benedict lebte durch drei Jahre in der Waldeinsamkeit der Betrachtung; er verschaffte sich daselbst den nöthigen Lebensunterhalt nicht etwa durch seiner Hände Arbeit, sondern ein Mönch brachte ihm den täglichen Nahrungsbedarf. Ähnliches ließe sich von vielen anderen Heiligen erzählen. Die körperliche Arbeit ist entweder moralisch geboten oder nur gerathen; im letzteren Falle bleibt sie auch für den Mönch, wofern seine Regel nicht Anderes besagt, bloßer Rath, im ersteren Falle wären auch alle Säcularpersonen zu körperlichen Arbeiten verpflichtet. Der heilige Augustinus sagt, daß man solche, welche nach ihrer Bekehrung ihre irdische Habe unter die Armen vertheilen, zum Arbeiten nicht nöthigen soll, wenn sie früher zu arbeiten nicht gewohnt gewesen sind. Die Aufforderungen des Apostels zur Händearbeit (1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 10; Ephes. 4, 28) sind nur bedingnißweise gemeint; können jene Sünden, welchen durch Arbeit vorgebeugt werden soll, ohne diese vermieden werden, so ist die Arbeit keine Pflicht. Die körperliche Arbeit ist wol dem Menschen im Allgemeinen als Loos und Beruf auf Erden zugefallen; was aber von der

Menschheit im Ganzen gilt, gilt nicht schlechthin von jedem einzelnen Gliede derselben, gleichwie die Ehe, obwol für die Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes nothwendig, nicht für jeden Einzelnen Pflicht ist. Der Apostel selber sagt: Wer das Evangelium verkündet, soll vom Evangelium leben; wer dem Altar dient, soll an den Opfern auf dem Altare Theil haben; soweit nun dieß bei den Religiosen zutrifft, sind sie auch von der Pflicht körperlicher Arbeit enthoben. Der geistliche Nutzen steht höher als der irdisch leibliche; wenn nun selbst jene, welche bloß der zeitlichen Wohlfahrt der Menschen dienen, Gaben zu ihrem Unterhalte annehmen dürfen (Röm. 13, 6); um wie viel mehr die Religiosen, welche sich dem geistlichen Wohle der Menschen widmen. Der heilige Paulus arbeitete bloß in jenen Städten, in welchen er den Juden predigte, die nur am Sabbat zusammenkamen; zu Athen aber predigte er jeden Tag, und arbeitete daher gar nicht. Die Verpflichtung zur körperlichen Arbeit steht den Werken der Barmherzigkeit nach (1 Tim. 4, 8), diese müssen aber wieder dem Berufe des Predigtamtes weichen (Apstgsch. 6, 2; Luc. 9, 60); um so weniger darf das Predigtamt um der Handarbeit willen versäumt werden. Die Muße, die dem Prediger gegönnt ist, muß zum Schriftstudium verwendet werden, damit die Quellen der heiligen Beredsamkeit nie versiegen, wie Gregor der Große (zu 2 Mos. 25, 15) bemerkt. Hieronymus zog als Mönch die Beschäftigung mit der heiligen Schrift der Händearbeit vor und beklagt sich in der Einleitung seiner Erklärung zum Buche Job, daß er deßhalb ein Gegenstand neidischer Verfolgungen sei; und doch sei er auf etwas weit Edleres bedacht, als die Bereitung der Leibesnahrung je sein kann, nämlich auf Bereitung einer zum unvergänglichen Leben nährenden Speise.

e) Es ist unstatthaft, daß die Religiosen gar kein Vermögen, weder jeder Einzelne für sich, noch alle gemeinsam besitzen. Vor Zeiten äußerte sich Vigilantius ähnlicher Weise über die freiwillige Armuth; die Katharer erneuerten diesen Irrthum, wie aus einer Schrift des lombardischen Häresiarchen Desiderius hervorgeht; die Pariser Akademiker sind ihm nachgefolgt und behaupten, man dürfe in keinen Orden treten, der kein Vermögen besitze oder nicht durch Arbeit seinen Unterhalt erwerbe. Armuth geloben heiße nicht, nichts besitzen, sondern so leben wie die Armen leben. Dagegen spricht aber der klare Sinn der Worte Christi (Matth. 16, 21) und seine

eigene Armuth (Matth. 17, 26; Luc. 9, 58), so wie die der Apostel (Matth. 19, 27). Der Glossator unterscheidet (mit Beziehung auf Luc. 14, 33) zwischen renuntiare omnibus und relinquere omnia; das in der citirten Stelle geforderte renuntiare ist allgemeine Christenpflicht, weil kein Christ am Zeitlichen hängen darf; somit bleibt für die evangelische Vollkommenheit nur das relinquere und Entsagen auf jeden Besitz. Damit stimmen die Aussprüche der heiligen Väter und Lehrer, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregorius M., Chrysostomus, Bernardus überein; vgl. auch Gratian 1, qu. 2, c. Si quis. Socrates, der Thebaner, warf sein Gold weg, als er nach Athen gieng, um die Weltweisheit zu studiren; um so viel weniger ziemt es den Betrachtern himmlischer Dinge, sich mit Sorge und Erwerb zeitlicher Güter zu beschäftigen. Auch der auszeichnende Lohn, den Christus der freiwilligen Armuth verheißt, bestätiget ihr hohes, sittliches Verdienst; die Apostel sollen dafür, daß sie Alles verließen, einst Richter über die zwölf Stämme Israels sein. Der Apostel räth die freiwillige Jungfrauschaft wegen der weltlichen Sorgen und Gedanken, die den Verehelichten gefangen nehmen (1 Kor. 7, 33); das Gleiche gilt aber auch vom zeitlichen Besitze, dessen Sorgen nach den Worten des Heilandes gleich den Dornen den Samen des göttlichen Wortes ersticken (Luc. 8, 15). — Die evangelische Armuth verzichtet nicht bloß auf jeden Eigenbesitz, sondern auch auf jeden Antheil am Gemeinbesitze. Wir lesen nicht, daß die Apostel nach ihrer Verzichtung auf allen Eigenbesitz gemeinsam etwas besessen hätten; Augustinus erkennt den ersten Judenchristen den Vorrang vor den ersten Heidenchristen zu, aus dem Grunde, weil jene, ihre ganze Habe zu den Füßen der Apostel legend, auch in Gemeinschaft nichts besaßen; Hieronymus äußert sich bitter über gewisse Mönche, die als Religiosen reicher sind, als sie früher als Weltleute gewesen — ein Tadel, der leicht auch die begüterten Klöster treffen kann; Gregor der Große stellt den Mönch Isaak als Muster auf, der sich trotz des Andringens seiner Jünger beharrlich weigerte, Schenkungen zu Gunsten seines Klosters anzunehmen. Unter den ägyptischen Mönchen wurden jene für die vollkommeneren gehalten, welche in Einöden lebend aller irdischen Habe entbehrten. Ein Gemeinbesitz kann Beute der Tyrannen werden; somit wäre es diesen möglich, die Mönche im Erstreben der evangelischen Vollkommenheit zu hindern, wenn gemeinsame Güter

ein wesentliches Erforderniß des Klosterlebens wären. Die Sorge um den zeitlichen Besitz raubt viel Zeit und Mühe, welche von den Religiosen zu Besserem verwendet werden kann. Die unbedingte Armuth der Religiosen macht es nicht schlechthin nothwendig, daß sie durch Handarbeit ihren Unterhalt verdienen sollen. Es wurde bereits bemerkt, daß die körperliche Arbeit nur für Jene Pflicht ist, welche ihren Unterhalt nicht auf andere Weise finden können; auch in der ersten Christengemeinde zu Jerusalem, welche allem Besitze entsagte, waren Jene, welche früher an körperliche Arbeit nicht gewohnt waren, von der Verpflichtung hiezu enthoben; die Anstrengung und Abmüdung der Körperkräfte lähmt den geistigen Aufschwung der frommen Beschaulichkeit. Zudem ist kein Grund vorhanden, warum jene, die um Christi willen die Armuth wählen, durch körperliche Arbeit einen Erwerb suchen sollen; die körperliche Arbeit ist nicht um ihrer selbst willen Zweck, der dadurch verdiente Unterhalt kann auf andere Weise gewonnen werden, Almosengeben ist auch nicht der Grund, warum man den Stand der Armuth wählt, da man zur Unterstützung der Armen weit mehr thun kann, wenn man sich seiner Habe nicht entäußert. Mit Übergehung der dreiundzwanzig Einwendungen, welche Thomas auf Grund der hier gegebenen Beweisführung widerlegt, wenden wir uns einer letzten Hauptinstanz wider die Idee des Mendicanteninstitutes zu:

f) Die Religiosen sollen nicht vom Bettel leben, der an sich unstatthaft ist und am allerwenigsten den Predigern des Evangeliums ziemt; die Gläubigen würden wol thun, ihnen jede Bitte um Almosen abzuschlagen. Auch diese Ansicht läßt sich auf einen alten Häresiarchen zurückführen, auf den im dritten Briefe des heiligen Johannes erwähnten Diotrephes, welcher meinte, daß man den auf der Durchreise begriffenen Christen fremder Diöcesen kein Almosen und keinen Unterhalt reichen solle. Dagegen ist aber zu sagen, daß man diejenigen, die um Christi willen arm sind, anders anzusehen habe, als wie gewöhnliche Bettler, die der Faulheit fröhnen. Der heilige Benedictus hat während der drei Jahre, die er in einer Höhle verborgen zubrachte, von frommen Gaben gelebt; das kirchliche Recht (1, qu. 2, c. Sacerdos) erklärt, daß Derjenige, welcher seine irdische Habe seinen Eltern oder den Armen oder der Kirche geschenkt, mit Ehren (cum laude pietatis) von den Gläubigen Almosen annehmen könne. Der heilige Augustinus will nicht, daß die Mönche über

der Arbeit ihrer Hände die den geistlichen Übungen zu widmende Zeit verlieren. Wäre es eine Sünde, daß ein armer Pilger Almosen verlangt, so würde auch Derjenige sündigen, der ihm eine Pilgerreise als frommes Werk auferlegt. Es ist erlaubt, Gaben der Freunde anzunehmen; welches Band wäre aber heiliger und inniger als das der christlichen Heilsgemeinschaft? Also darf jeder Christ von seinem Mitchristen Gaben annehmen. Das kirchliche Recht gestattet den Religiosen, tausend Mark anzunehmen; also wird ihnen auch erlaubt sein, kleinere Gaben zu empfangen. Viele Säculargeistliche, welche keine Seelsorge verwalten, leben von kirchlichen Einkünften, die letztlich doch auch von den Schenkungen der Gläubigen herrühren. Eher als den bettelnden Religiosen könnte man jenen Säculargeistlichen vorwerfen, daß sie auf Kosten der Armen leben, weil das kirchliche Vermögen, aus welchem ihnen ihre Bezüge zufließen, wesentlich auch für die Armen bestimmt ist. Man sagt freilich, Geben sei seliger als Nehmen, das Nehmen versetze den Gebenden in eine unwürdige Abhängigkeit; aber diese Einwände gelten nicht in Beziehung auf Jene, welche aus Liebe zu Anderen freiwillig arm geworden sind, und leibliche Gaben mit geistlichen vergelten. Man darf auch nicht fürchten, daß solche freiwillig Arme der Kirche zur Last fallen, da sie geringe Bedürfnisse haben und mit Wenigem zufrieden sind; auch ist der Beruf zur Erwählung der freiwilligen Armuth nicht so allgemein, daß sie etwa durch ihre Überzahl den Gläubigen zur Last fielen. — Die Mendicantenprediger dürfen sich nicht scheuen, um Almosen zu bitten, gemäß 1 Kor. 9, 7. 11. 14; Luc. 10, 7; sie haben mindestens eben so gut ihren Unterhalt anzusprechen, als die kirchlichen Prälaten, da ja nicht so sehr das Amt, als die Leistung zu lohnen ist. Sie können sich auch auf die Praxis der apostolischen Zeit berufen; denn unter den (Röm. 15, 26) genannten pauperes sancti sind gewiß nicht die Apostel, sondern viele andere evangelische Sendboten zu verstehen, da ja sonst nicht in ganz Macedonien und Achaja für sie gesammelt worden wäre. Die Prälaten, welche predigen, können nicht nur für sich, sondern auch für die dienstlichen Personen, von welchen sie begleitet sind, von den Gläubigen Geld empfangen; nun aber ist unter allen Diensten, durch welche ein Prälat unterstützt werden kann, die Hilfe im Predigtamte der vorzüglichste; also sind die Mendicanten auch aus diesem Grunde

berechtiget, die Gläubigen um Almoſen anzuſprechen, und zwar mehr als die kirchlichen Vorgeſetzten des gläubigen Volkes; denn dieſe ſind vermöge ihres Amtes zu Dienſten für das gläubige Volk verpflichtet (1 Kor. 9, 16), die Religioſen aber nicht. Der heilige Auguſtinus ſagt (in ſeiner mehrerwähnten Schrift de opere monachorum), daß auch die Religioſen als Evangeliſten von den Gläubigen ihren Unterhalt anſprechen können. Unter allen kirchlichen Dienſten iſt die Verkündigung des Evangeliums der vornehmſte und wurde als ſolcher von Chriſtus (Marc. 1, 38; Jeſai. 61, 1) und den Apoſteln erklärt (1 Kor. 1, 17); wenn nun nach Auguſtin's Worten Keiner von denen, die einem kirchlichen Dienſte obliegen, durch ſeiner Hände Arbeit ſich das Brot zu verdienen braucht, ſo ſind gewiß auch die Prediger deſſen enthoben. Das Predigtamt ſteht höher als der Beruf eines Rechtsanwaltes; wenn letzterer von ſeinem Amte leben darf, ſo gewiß nicht weniger der Verkünder des Evangeliums. Ähnliches ergibt ſich aus dem Vergleiche des Predigers mit dem Arzte. Der Prediger darf, obwol der Wucher verboten iſt, von Wucherern Gaben annehmen, weil er als Anwalt der Betrogenen die Wucherer durch ſeinen Einfluß zur Reſtitution des unerlaubten Gewinnes bewegt (extra, de sent. excomm. c. Cum voluntate); er iſt aber nicht nur Anwalt der durch Wucher Übervortheilten, ſondern aller Gläubigen, die ſeine Worte hören, alſo darf er von Allen ohne Unterſchied Gaben empfangen. Der Architekt ſpricht eben ſo gut ſeinen Lohn an, wie Diejenigen, welche durch ihre körperlichen Anſtrengungen den von ihm entworfenen Plan ausführen; der Prediger leiſtet aber daſſelbe in Bezug auf die ſittlichen Verhältniſſe der Menſchen, was der Architekt für das Zuſtandekommen eines Gebäudes leiſtet; mithin hat er in gleicher Weiſe auf Lohn Anſpruch. Die Gegner berufen ſich auf das Bibelwort: Es ſei kein Armer und kein Bettler unter euch (5 Moſ. 15, 4); damit iſt aber nicht die freiwillige Armuth verworfen, ſondern den Wohlhabenden die Sorge um die Dürftigen zur Pflicht gemacht. Pſalm 36, 25 beſagt nur, daß die Gerechten niemals von Gott verlaſſen werden; daß nach Pſalm 108, 10 die Armuth von Gott als Strafe der Ungerechtigkeit verhängt wird, ſchließt nicht aus, daß Gerechte freiwillig die Armuth als Mittel der geiſtlichen Vollkommenheit wählen. Auguſtinus dringt nur inſoferne auf körperliche Beſchäftigung der Mönche, als Gefahr vorhanden iſt, daß

ſie durch träges Nichtsthun einer verſchuldeten Armuth anheim fallen und den Gläubigen auf ärgerliche Weiſe läſtig werden könnten. Das weltliche Geſetz, welches den Bettel ſo ſtrenge verpönt (De mendicantibus validis. l. Unica), meint nur die faulen, arbeitſcheuen Landſtreicher. Wenn man ſagt, daß das Betteln eine Schande ſei, ſo darf man den nothwendigen Unterſchied zwiſchen einer ſittlich verſchuldeten turpitudo interior und der den ſittlichen Werth nicht aufhebenden turpitudo exterior nicht vergeſſen; wer aus Liebe zu Chriſtus ſich freiwillig die rein äußerliche turpitudo der Armuth auferlegt, und die Scham des Bettelns erträgt, iſt nicht tadelnswerth, ſondern erringt das Verdienſt der frommen Demuth. Sollte er den Unwillen der um eine Gabe Gebetenen erregen, ſo iſt die Schuld des Ärgerniſſes nicht an ihm, ſondern an dem Anderen, deſſen Pflicht es wäre, fromme Zwecke nicht ununterſtützt zu laſſen. Chriſtus ſelber iſt ſo arm geweſen, daß er die Unterſtützung der Frommen anſprechen mußte (Pſalm 39, 18; 69, 6; 108, 17; Luc. 19, 5; Marc. 11, 11); und zweifelsohne waren die von ihm ausgeſendeten Jünger (Matth. 10; Marc. 6; Luc. 9) in der gleichen Lage; nicht minder die Schüler der Apoſtel, wie aus 3 Joh. zu entnehmen. Jedermann hat die Pflicht, für ſich mehr als für Andere zu ſorgen; wenn nun der heilige Paulus für Andere Unterſtützung verlangte, ſo darf man nach ſeinem Beiſpiele für ſich und die Brüder Almoſen verlangen. Der heilige Alexius, durch deſſen Verdienſt Rom vor der Zerſtörung gerettet wurde, wie der Papſt und die Kaiſer Honorius und Arkadius durch eine Stimme vom Himmel erfuhren, lebte von erbetteltem Almoſen, um welches er unerkannt auch bei den Dienern ſeines Vaters warb. Hieronymus ſagt zum Lobe der Fabiola, daß ſie ihr Vermögen verſchenken und vom Almoſen leben wollte. Wer im Namen Chriſti um Almoſen bittet, gibt ſeinem Nächſten Gelegenheit, ein gutes Werk zu verrichten. Die Bitte iſt keine Unverſchämtheit, ſondern ſie iſt nothwendig, um den Anderen mit den Bedürfniſſen des Bittenden bekannt zu machen. Wäre das Bitten um Almoſen etwas ſittlich Verwerfliches, ſo könnte es nicht als ein mit Pilgerfahrten verbundenes Bußwerk auferlegt werden. Es iſt durchaus nicht nothwendig, daß ſich der Mendicantenprediger zu unwürdigen Schmeicheleien herbeilaſſe, um Gaben zu gewinnen; er wird ſich mit dem begnügen, was ihm Wohlgeſinnte ohne dieſes Mittel geben (Phil. 4, 12), er wird aber auch

ſündige Reiche, welche ſich ihm nähern, nicht zurückweiſen, in der Hoffnung, ſie für Gott zu gewinnen. — Die Mendicanten ſind wol berechtiget, auf die frommen Gaben der Gläubigen zu rechnen, und zwar zunächſt im Namen des Gotteswortes der heiligen Schrift: Matth. 10, 41; Röm. 15, 26; 2 Kor. 8, 14; 2 Theſſ. 3, 13; 3 Joh. 5; woran ſich die Ausſprüche heiliger Männer reihen, z. B. eines Hieronymus, die Auslegungen des Gloſſators zu verſchiedenen Stellen der heiligen Schrift, z. B. zu Sprichw. 21, 13; Pſalm 103, 14; 2 Kor. 9, 9; Luc. 16, 9.

Nachdem in ſolcher Weiſe gezeigt worden, daß die Ordensinſtitute der Mendicanten der Idee des Ordenslebens gemäß ſeien, werden ſie im dritten Theile gegen allerlei Anſchuldigungen und üble Nachreden vertheidiget, welche theils den Orden als ſolchen, theils die perſönlichen Abſichten und Geſinnungen ſeiner einzelnen Glieder betreffen. In Hinſicht auf Erſteres laſſen ſich die Gegner eine zweifache Ungerechtigkeit zu Schulden kommen; ſie verläſtern das entſchieden Gute und Verdienſtliche an den Mendicanten als etwas Schlechtes und Verwerfliches, und laſſen bezüglich deſſen, worin die Orden ſich möglicher Weiſe verfehlen könnten, nur eine gehäſſige und ſchlimme Ausdeutung als das Richtige und Wahre zu.

Die Gegner tadeln an den Mendicanten, was entſchieden gut und löblich iſt. Schon das Kleid, welches ſie tragen, iſt ein Gegenſtand des Anſtoßes. Es wird mit den Schafspelzen der reißenden Wölfe, und ſeine Träger werden mit den ſchwarzen und braunen Roſſen der Apokalypſe (6, 4) verglichen; in einem Archive der römiſchen Kirche ſoll noch jetzt ein Auftrag aufbewahrt ſein, welchen die Päpſte einſt den Biſchöfen Galliens rückſichtlich ſolcher zugehen ließen, welche unter dem Vorgeben beſonderer Frömmigkeit von der gewohnten Tracht abwichen; die heiligen Väter warnen vor der geiſtlichen Hoffart, die in der Oſtentation mit ärmlichen Kleidern liegt; Chriſtus der Herr hat kein ſchlechtes, ſondern ein koſtbares Gewand (die tunica inconsutilis) getragen u. ſ. w. Daß letzteres eine offenbar irrige Annahme ſei, beweist Thomas daraus, daß Chriſtus den Täufer im härenen Bußgewande preiſt; auch haben die Phariſäer, die ihm vorwarfen, daß er Wein trinke, mit Sündern umgehe u. ſ. w., niemals die Beſchuldigung wider ihn erhoben, daß er in koſtbaren Kleidern einhergehe. Die Heiligen des alten (Hebr. 11, 37) und neuen Teſtamentes haben unſcheinbare Bußge-

wänder getragen, in der Apokalypſe (11, 3) wird geweiſſagt, daß die Bußprediger des Herrn in Sack und Aſche auftreten werden. Gregor der Große macht aufmerkſam, wie nachdrücklich die heilige Schrift auf den Gegenſatz zwiſchen dem Gewande des armen Lazarus und dem prunkenden Anzuge des reichen Praſſers hinweiſe; Menſchen, welche ſich aus Eitelkeit in Seide und Purpur kleiden — ſagt Cyprian — können Chriſtum den Herrn nicht anziehen; nach Hieronymus ſind sordes vestium candidae mentis indicia. Die größten Sünder, wie Achab (3 Kön. 21) haben bei Gott Barmherzigkeit gefunden, wenn ſie ihrem Prunk entſagen, und in zerknirſchter Geſinnung ſchlechte Bußkleider anzogen. Der Schmuck der Frauen wird durch das löbliche Beſtreben, ihren Männern zu gefallen, entſchuldiget; an den Jungfrauen wird der Schmuck tadelnswerth gefunden, um wie vielmehr an den Klerikern! Die Kirchengeſetze (21, qu. 4) erklären Geiſtliche, welche Kleiderprunk lieben, gerechter Rüge würdig. Daß ſchlichte, ärmliche Kleider ſcheinheiligen Abſichten dienen, iſt etwas rein Zufälliges; eben ſo kann auch Faſten, Gebet und jede Art Abtödtung in ſcheinheiliger Weiſe mißbraucht werden. Mit Recht bemerkt der Gloſſator (zu Matth. 7, 15): daß die Wölfe Schafspelze anziehen, iſt kein Grund für die Schafe, ſich ihrer eigenen Pelze zu entledigen. Wäre die Armuth in der Kleidung nicht an ſich etwas Gutes, ſo würde die Scheinheiligkeit nicht darauf verfallen. — Die Mendicanten ſollten ſich nicht in fremde Geſchäfte miſchen gemäß den apoſtoliſchen Weiſungen (1 Theſſ. 4, 11; 2 Theſſ. 3, 11; 2 Tim. 2, 4). Aber es iſt ja auch apoſtoliſche Lehre, daß es ein reiner und unbefleckter Gottesdienſt ſei, die Waiſen und Wittwen in ihrer Trübſal zu beſuchen (Jac. 1, 27). Paulus empfiehlt und ſchickt die Phöbe zu den Römern (Röm. 16, 1) und ſagt, daß wir, um das Geſetz Chriſti zu erfüllen, einer des Anderen Laſt auf uns nehmen ſollen (Gal. 6, 2). Die von den Gegnern angezogenen Stellen beweiſen nur, daß man ſich nicht unberufener Weiſe, und nicht in unlautere Angelegenheiten einlaſſe oder bloß aus eigennützigen Abſichten ſich eindränge. — Die Mendicanten ſollten ihre ambulante Seelſorge einſtellen; der Apoſtel tadelt ſolches Verhalten (2 Theſſ. 3, 11; vgl. Jeſai. 30, 7; Jerem. 14, 10); der Heiland will, daß man an Einem Orte beharrlich wirke (Marc. 6, 10; Luc. 10, 7); der heilige Auguſtinus charakteriſirt die herumſchweifenden Mönche als nusquam missos, nusquam fixos, nusquam

stantes, nusquam sedentes. Auch dieſe Art Polemik iſt nicht neu. Dionyſius erzählt in ſeinem Briefe an Apollophanius, daß er als Heide ſich über den Apoſtel Paulus beluſtiget habe, der aller Orten herumreiſe und die ganze Welt durchziehe. Aber Paulus und die übrigen Apoſtel haben hiedurch nur den Auftrag des Herrn erfüllt (Marc. 16, 15; Joh. 15, 16); einem Apoſtel ziemt es nicht anders, wie die Gloſſe zu Job 37, 11 bemerkt und demgemäß Zach. 6, 7; Jeſai. 27, 6; Pſalm 18, 5; Röm. 16, 11 deutet. Ähnlich Gregor der Große zu Job 38, 25. In der Erklärung zu Ezech. 1, 13 vergleicht er die reiſenden Prediger mit dem feurigen Rade der Viſion; ſelber brennend entzünden ſie in ihrem Laufe, was ſie berühren. Eben ſo vertheidiget er ſie in der Erklärung zu Ezech. 1, 24. Das Wanderleben iſt nur dann verwerflich, wenn es in unſtetem Sinne oder ungenügſamer Erwerbſucht ſeinen Grund hat oder auf die Abwege des Böſen führt (Judä 4). Und eben nur in dieſem Sinne ſind die von den Gegnern vorgebrachten Bibelſtellen zu verſtehen. — Weiters wird an den gelehrten Studien der Mendicanten Anſtoß genommen. Die zum Theile höchſt gezwungenen und ſehr geſuchten Einwände ſind hergenommen aus 2 Tim. 3, 7; 1 Kor. 8, 1; 2 Theſſ. 3, 11; ferner wird eine Bemerkung des Gloſſators zu Apok. 13, 11 und eine Gloſſe Gregor's des Großen zu Job 16, 10 beigebracht, und auf den heiligen Benedict hingewieſen, der den Wiſſenſchaften entſagt habe, um ganz Gott zu leben. Dieſe Taktik — bemerkt Thomas — iſt keine neue Erfindung der Gegner der Mendicanten; bereits Julian der Abtrünnige hat den Verſuch gemacht, die ihm verhaßten Chriſten durch Entziehung der Mittel und Gelegenheiten wiſſenſchaftlicher Ausbildung geiſtig todt zu machen. Der wiſſenſchaftliche Beruf der Mendicanten läßt ſich klar aus der heiligen Schrift beweiſen; ſollen ſie ihrer Aufgabe gewachſen ſein, ſo müſſen ſie ſtudiren: Jeſai. 5, 13; Oſeas 4, 5; Pſalm 118, 66. Mit Recht ſagt der heilige Hieronymus: Sancta rusticitas solum sibi prodest, et quantum aedificat ex vitae merito ecclesiam Christi, tanto nocet si contradicentibus non resistat. Eben ſo räth er zum Studium als einem Mittel, welches dem Erwachen ſündhafter Begierden zuvorkommt und entgegenwirkt, und bereits die Erde zum Himmel macht. Ähnliches äußert der Commentator des Ariſtoteles im ſiebenten Buche der Physica. Der Religioſe ſoll nicht nur das Schriftſtudium betreiben, auch die Beſchäftigung mit

Profanwiſſenſchaften iſt durch ihre großen Vortheile berechtiget. Der heilige Hieronymus hat nichts dagegen, daß Pammachius für die weltlichen Wiſſenſchaften eingenommen iſt; er räth dem Freunde nur, derſelbe möge die captiva mulier ihres falſchen Schmuckes entleiden und mit Prophetenlauge reinigen, dann möge er ſich ihrer freuen und mit ihr Früchte zeugen, ohne Gefahr einer Sünde, da die Moabitin zur Israelitin geworden iſt. Auguſtinus iſt der Anſicht, man ſolle die beſſere heidniſche Philoſophie, namentlich die Platoniſche nicht verſchmähen, vielmehr als rechtmäßigen Beſitz aus den Händen ihrer bisherigen heidniſchen Pfleger reclamiren. Die Gloſſe bemerkt zu Dan. 1, 8: „Hätte der Prophet die Kenntniß der ägyptiſchen Weisheit für ſündhaft gehalten, ſo würde er ſie nie erlernt haben. Er erlernte ſie aber nicht, um ſie zu ſeiner Führerin zu machen, ſondern um ſie zu beurtheilen und ihrer Unwahrheiten zu überführen. Wäre es nicht lächerlich, ihrer unkundig gegen die Aſtrologie zu ſchreiben, oder ohne Kenntniß der Philoſophie gegen die Philoſophen zu eifern?“ Der von Benedict's Verhalten hergenommene Einwand gegen die gelehrten Studien beruht auf einer Mißdeutung der Motive, welche den heiligen Mann der wiſſenſchaftlichen Laufbahn entfremdeten. Nicht die Wiſſenſchaft, ſondern die ſittliche Verdorbenheit ihrer Jünger, in deren Mitte er als Jüngling verſetzt wurde, ſtieß ihn ab und machte den Entſchluß in ihm reifen, ſein Lebensziel auf anderen Wegen zu ſuchen. Wie das verdammende Urtheil Gregor's des Großen über die profanen Studien verſtanden ſein will, lehrt eine Bemerkung deſſelben zu Jeſai. 18, 1; papyrus bedeutet an dieſer Stelle die weltliche Wiſſenſchaft; in vasis papyri legatos mittere super aquas heißt, Propaganda machen mit Grundſätzen, die der Sinnenweisheit ſchmeicheln und die Völker in den Strudel des ſchuldhaften Verderbens hineinreißen. — Man findet es anſtößig, daß die Mendicantenprediger die Mittel der Gelehrſamkeit und Bildung für Inhalt und Form ihrer Predigten ausbeuten, gegen das Gebot des Apoſtels und überhaupt der Schrift: 1 Kor. 1, 17; 2, 1; 2, 4; 2 Kor. 11, 6; Nehem. 13, 24 (azoticus sermo = eloquium rhetoricum et physicum); Jeſai. 1, 22; 15, 1 (Ar = sapientia saecularis, cujus murus arte dialectica constructus nocte vastatur); Sprichw. 7, 16 (tapetes de Aegypto = ornatus eloquentiae vel dialecticae artis versutia); 1 Tim. 3, 7. Auf alle dieſe Einwände läßt ſich mit den Worten

des heiligen Hieronymus an einen berühmten Redner Roms antworten, daß nur Jene an dem Gebrauche weltlicher Wiſſenſchaft und Beredſamkeit in heiligen Dingen ſich ſtoßen, welche nicht wiſſen, daß in den heiligen Büchern ſelber die Wiſſenſchaft der Weltweiſen vielfach benützt iſt, und alle Ausleger dieſer Bücher von den älteſten angefangen in gleicher Weiſe verfahren ſind. Er bittet ſeinen Freund, dieſer möge dem Tadler deſſen rathen, ne vescentium dentibus edentulus invideat et oculos caprearum talpa contemnat. Auguſtinus bemerkt (doctr. christ. l. IV), daß die Verfaſſer der heiligen Schriften nicht bloß weiſe und tiefſinnige, ſondern auch beredte Männer geweſen ſeien, und daß es dem kirchlichen Redner wol anſtehe, beide Eigenſchaften mit einander zu vereinen, damit er zugleich belehren, rühren und bewegen könne. Was Auguſtinus forderte, erfüllte er ſelbſt und neben ihm ein Gregorius M., Ambroſius, Baſilius, Dionyſius u. ſ. w. Paulus ſelbſt nahm in ſeinen Predigten die weltliche Weisheit zu Hilfe (Apſtgſch. 17; Tit. 1). Gregor der Große bemerkt zu Job 9, 9, daß die Heiligen, welche in ihren Worten die Zeugniſſe der weltlichen Weisheit zu Hilfe nehmen, Gott nachahmen, der menſchlicher Rede ſich bediente, um von den Menſchen verſtanden zu werden. Verwerflich iſt der Gebrauch der weltlichen Wiſſenſchaft nur, wenn ihm Eitelkeit zu Grunde liegt, und die Abſicht nicht auf Verherrlichung der himmliſchen Wahrheit, ſondern des eigenen Selbſt gerichtet iſt; lobenswerth hingegen, wenn die Abſicht auf Gewinnung der Hörer für die heilige Sache des Evangeliums und auf Widerlegung ihrer Feinde gerichtet iſt.

Wenn an den Mendicanten das unläugbare Gute getadelt wird, ſo iſt ſelbſtverſtändlich auch Anderes, was je nach Geſinnung und Abſicht des Handelnden gut oder ſchlimm ſein kann, der ſchonungsloſen Rüge Preis gegeben. Die Mendicanten handeln gegen Gottes Wort, wenn ſie ihr Ordensinſtitut anempfehlen oder um Anempfehlung deſſelben ſich bewerben (vgl. Röm. 16, 28; Matth. 23, 15; 2 Kor. 3, 1; 4, 2; 4, 5; 10, 12. 18; Sprichw. 27, 2; 28, 25; Joh. 8, 54). Dagegen laſſen ſich eben wieder aus der heiligen Schrift Belege beibringen, daß Heilige ihre eigene Sache empfohlen haben: Nehem. 5, 18; Job 31, 1; 29, 14; Röm. 15, 18. 19; 1 Kor. 7, 7; 15, 10; 2 Kor. 11, 21; 2 Kor. 3, 6; Gal. 1, 16. Aus der Gegeneinanderhaltung der angegebenen Ausſprüche ergibt ſich, daß die Anempfehlung der eigenen Leiſtungen und Verdienſte je nach

Umſtänden löblich oder tadelnswerth ſein könne; erſteres, wenn es zum Frommen Anderer geſchieht, oder auch wenn die dringende Noth der Selbſtwehr es erfordert. Wenn Job vor ſeinen Freunden alles Gute aufzählt, was er gethan, ſo will er ſeine Seele aus der äußerſten Bedrängniß retten, und ſich durch die im Bewußtſein gerechten Wandels gegründete Hoffnung auf Gottes Schutz vor Anwandlungen der Verzweiflung retten. Wie der Chriſt ſeinen Glauben, ſo darf auch der Religioſe ſeinen Stand und die Vollkommenheit deſſelben anempfehlen (vgl. Apſtgſch. 26, 29). Die von den Gegnern citirten Ausſprüche entſcheiden nichts gegen das Verhalten der Mendicanten. Röm. 16, 18; Matth. 23, 15; 2 Kor. 10, 12 tadeln eigentlich das Beſtreben, falſche Lehren anzuempfehlen; 2 Kor. 3, 1 enthält keine Verwerfung der Empfehlungsſchreiben, ſondern beſagt nur, daß der Apoſtel ſolcher nicht bedürfe, während er doch ſeinerſeits viele ſeiner Freunde und Getreuen empfahl, den Timotheus, den Marcus, die Phöbe u. ſ. w. Eben ſo wenig kann man aus 2 Kor. 4, 2 folgern, daß es den Mendicanten nicht erlaubt ſei, die Vorzüge ihres Ordens vor anderen Orden hervorzuheben; dagegen ſpricht 1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 11, 23; 3, 6; 1 Tim. 5, 17. Die übrigen Stellen rügen größtentheils das eigenſüchtige Selbſtlob, durch welches der Ehre Gottes Abbruch gethan wird. — Die Mendicanten thun Unrecht, ſich gegen die Angriffe ihrer Feinde zu vertheidigen; die Schrift und die heiligen Väter ſagen, daß man verdienten und unverdienten Tadel geduldig tragen ſolle. Man überſieht, daß das Intereſſe der guten Sache eine Vertheidigung oft nothwendig macht, und deßhalb auch die Apoſtel und andere heilige Männer, ein Gregor von Nazianz, Bernhard, Hieronymus u. ſ. w., ſo demüthig und geduldig ſie ſonſt waren, für ihre angegriffene Ehre eingeſtanden ſind (vgl. Röm. 3, 8; 2 Kor. 10, 10; 3 Joh. V. 10). Auguſtinus ſagt: Gratanter suscipit osculum columbinum pulcherrima et modestissima charitas; dentem autem caninum vel evitat castissima cautissimaque charitas vel retundit solidissima veritas. (de Trin. l. II.) Übrigens wiſſen die Mendicanten recht wol, daß man nach den Worten des heiligen Gregorius M. einem unverbeſſerlichen Ehrabſchneider einzig ein getroſtes, gottvertrauendes Schweigen entgegenzuſetzen habe. — Die Mendicanten ſollten als apoſtoliſche Männer nicht bei Gerichten Recht ſuchen (vgl. 1 Kor. 6, 7; Matth. 5, 40; Luc. 6, 29. 30; Matth. 10, 14; Luc. 9, 5; 1 Kor. 11, 16 u. ſ. w.).

Dagegen iſt aber zu erinnern, daß auch der heilige Paulus an die Entſcheidung des Kaiſers appellirte (Apſtgſch. 25), und eine Wache zu ſeiner perſönlichen Sicherheit verlangte (Apſtgſch. 23), daß Paulus und Barnabas das ungerechtfertigte Begehren der judaiſtiſchen Chriſten vor das Gericht der Apoſtel zu Jeruſalem brachten, um die chriſtliche Freiheit zu wahren (Apſtgſch. 15; Gal. 2, 4). Der heilige Papſt Gregor bemerkt zu Job 9, 29, daß heilige Männer auch ihre zeitlichen Rechte und Beſitzthümer gegen die Angriffe Übelwollender vertheidigen dürfen, und daß dieß, ſofern hiedurch die Angreifer von der Ausführung eines Unrechtes abgehalten werden, ſogar ein Werk der Liebe ſei. Und eben ſo iſt es eine Pflicht der Liebe, Unterdrückte gegen ihre Verfolger in Schutz zu nehmen (Job 29, 17; Sprichw. 24, 11; Pſalm 81, 4). Werden die Religioſen in Hinſicht auf ihren Stand und Beruf angegriffen, ſo müſſen ſie ſich mit allen rechtlich erlaubten Mitteln vertheidigen; ſie ſind dieß der heiligen Sache ihres Berufes ſchuldig. In Hinſicht auf das Zeitliche ziemt es ihnen, Unrecht zu dulden, wofern nicht Andere darunter leiden und das gemeine Beſte Gefahr läuft (Sirach 34, 24) oder die Bosheit Anderer ermuthiget würde (Pred. 8, 11). Aus 1 Kor. 1, 6. 7 geht allerdings hervor, daß diejenigen, welche ſich dem Stande der Vollkommenheit gewidmet haben, ihr Eigenthum nicht auf gerichtlichem Wege zurückfordern dürfen (vgl. 14, qu. 1, c. Episcopus); aber die Religioſen haben ja keine res proprias, ſondern nur res communes, welche Eigenthum der Kirche ſind; alſo führen ſie in Rechtsſtreitigkeiten hierüber nicht ihre Sache, ſondern die Sache der Kirche. Wäre ihnen dieſes Rechtsmittel unterſagt, ſo könnte es noch viel weniger den Biſchöfen erlaubt ſein, deren Stand vollkommener iſt, als der Stand der Religioſen. Der bei Matth. 5, 39 ff. gegebene Rath beſagt nicht, daß man ſich ohne Anlaß jeder Vergewaltigung preis geben ſolle, ſondern daß man dieſelbe im Nothfall ſich gerne gefallen laſſe. Die Stelle Matth. 10, 14 bezieht ſich auf das Verhalten Andersgläubiger, welches man dem Gerichte Gottes anheimſtellt (vgl. Marc. 6, 11; Luc. 10, 11; Matth. 10, 15); wenn aber Ähnliches innerhalb der chriſtlichen Geſellſchaft vorfällt, ſo iſt es nicht dem Gerichte Gottes, ſondern dem Gerichte der Kirche zu überantworten (1 Kor. 5, 13). Das ärgerliche Aufſehen, welches ſolche Streitſachen verurſachen, iſt kein ſchlechthin zureichender Grund, ihnen ganz aus dem Wege zu gehen; das

phariſäiſche Ärgerniß zu meiden, iſt ohnedieß keine Schuldigkeit (Matth. 15, 14), und ſelbſt der Gefahr, die Schwachen zu ärgern, kann man im Nothfalle nicht ausweichen, obwol man es möglichſt zu begütigen trachten ſoll. Das phariſäiſche Ärgerniß zu meiden, iſt oft nicht einmal erlaubt; Thomas von Canterbury mußte die Rechte der Kirche wahren, und that ſeine Pflicht, daß er mit Blut und Leben dafür einſtand. — Die Mendicanten ſind rachſüchtig, weil ſie ihren Feinden Strafen erwirken, und verſündigen ſich hiedurch gegen Lehre und Beiſpiel Chriſti und der Apoſtel (vgl. Matth. 5, 44; 10, 16; Röm. 12, 17; Gal. 4, 29; 5, 26). Chriſtus verwies ſeinen Jüngern, daß ſie Feuer vom Himmel verlangten (Luc. 9, 54) und die Apoſtel Simon und Judas legten bei dem Perſerkönig Fürbitte für die ihnen feindſelig geſinnten Götzenprieſter ein. Dagegen iſt nicht zu vergeſſen — erwidert Thomas —, daß Chriſtus die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb (Joh. 2), Ananias und Sapphira durch Petri Wort mit augenblicklichem Tode beſtraft wurden (Apſtgſch. 5), Paulus den Magier Elymas mit Blindheit ſchlägt (Apſtgſch. 13, 10), den blutſchänderiſchen Korinther aus der Kirche ausſchließt und dem Satan überliefert (1 Kor. 5, 3). Die Stelle Hohelied 2, 15 (Capite nobis vulpes parvulas) wird vom Gloſſator auf die Schismatiker und Häretiker gedeutet. Dionyſius Areopagita ſagt, daß die Engel darum nicht böſe ſind, weil ſie öfter Böſes verhängen; da nun die kirchliche Hierarchie das Abbild der himmliſchen iſt, ſo läßt ſich von geiſtlichen Perſonen daſſelbe ſagen. Im Decrete Gratian's (23, qu. 3, c. Qui potest) heißt es, daß Derjenige, welcher den Unfügen Böswilliger begegnen könnte und es nicht thut, ſich gewiſſermaaßen zum Genoſſen ihrer Schuld mache. Die Stelle Job 39, 21 (von dem Roſſe, das ſich den Bewaffneten entgegenſtürzt) wird vom Gloſſator auf die eifrigen Prediger des Herrn gedeutet, deren Pflicht es iſt, die Ungerechten zu bekriegen und zu erſchüttern, nicht aus Haß, ſondern aus heiliger Liebe gegen ſie. Der Angriff auf die Böſen kann wol öfter die Geſtalt einer Verfolgung annehmen; aber wie der heilige Auguſtinus lehrt, gibt es neben der ungerechten Verfolgung auch eine gerechte (vgl. 23, qu. 4, c. Si ecclesia und Pſalm 17, 38; 100, 5). Daß man, wo die gelinden Mittel der Güte zureichen, nicht zu jenen der ſtrengen Ahndung greife, verſteht ſich von ſelbſt. — Die Mendicanten ſollten nicht um Menſchengunſt werben (Pſalm 52, 6;

Gal. 1, 10). Der Bote, welcher der Braut die Geſchenke ihres Verlobten bringt — ſagt der heilige Gregorius — verſündiget ſich, wenn er der Braut zu gefallen trachtet; unter dem Boten ſind aber die Diener Gottes zu verſtehen, unter der Braut die Gemeinde Chriſti. Hierauf iſt zu erwidern, daß nicht jedes, ſondern nur das gefallſüchtige Werben um den Beifall der Menſchen oder das Werben durch unerlaubte Handlungen ſündhaft ſei, ſo wie auch, wenn man über die Nichterlangung menſchlichen Beifalles unzufrieden iſt. Daß und zu welchen Zwecken man den Menſchen zu gefallen trachten ſoll, lehrt die heilige Schrift (Röm. 15, 2; 1 Kor. 10, 32; Röm. 12, 17; Matth. 5, 16); wie alles Trachten, ſoll auch dieſes auf Verherrlichung Gottes gerichtet ſein, und Gottes Ehre nach Kräften zu fördern, iſt Beruf und Aufgabe des Religioſen. Man darf ihnen daher auch nicht verargen, wenn ſie ſich um Gottes willen über das Gelingen ihrer Bemühungen freuen; ſo freute ſich Barnabas, als er nach Antiochien kam und die Früchte des apoſtoliſchen Wirkens mit Augen ſah (Apſtgſch. 11, 23); ſo erzählten Paulus und Barnabas allen Brüdern mit großer Freude den Fortgang der Heidenbekehrung (Apſtgſch. 15, 3). Die Schrift fordert uns auf, Gott freudig zu dienen (Pſalm 99, 2) und die Philoſophie ſagt, daß es keinen Gerechten gebe, der ſich nicht über gerechte Werke freue. Der Menſch ſoll in ſtetem Danke gegen Gott leben; er dankt aber für das nicht, was ihm keine Freude macht; alſo ſoll er ſich über alles Gute freuen. Das höchſte Gut iſt Gott, welcher daher auch der höchſte Gegenſtand unſerer Freude ſein ſoll; alles Andere, mithin auch unſere Leiſtungen ſind ein Gegenſtand berechtigter Freude, ſoweit ſie zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Mitmenſchen gereichen. Daraus ergibt ſich die Antwort auf die Einwände, die aus Luc. 10, 17; Job 31, 25; Jerem. 9, 23 hergenommen werden. — Endlich verargt man den Mendicanten, daß ſie an den Höfen der Großen Zutritt ſuchen, in deren Umgebung ſich aufhalten u. ſ. w.; über die Unſtatthaftigkeit deſſen könnten ſie ſich aus der heiligen Schrift (z. B. Matth. 11, 8 u. ſ. w.), aus den heiligen Vätern (z. B. Hieron. ad Paulin.) und aus Philoſophen (Boëthius de consol.) belehren. Aber aus den allegirten Auctoritäten geht nur hervor, daß es unſtatthaft ſei, bloß des Vergnügens und Zeitvertreibes halber, oder aus Ehrgeiz u. ſ. w. ſich in die Nähe der Großen zu drängen, ohne anderweitigen Beruf, zu

handeln und zu wirken. Eine wirklich vorhandene Berufspflicht kann aber Jemanden, der die beschauliche Ruhe weit höher stellt, gegen seine Herzensneigung bestimmen, in der Umgebung der Großen sich einzufinden, gleichwie Paulus, obwol nach Christus sich sehnend, als seinen nothwendigen Beruf erkannte, im irdischen Weltgewühle noch länger zu weilen (Phil. 1, 21). Die heilige Schrift zählt viele heilige Männer auf, welche an Höfen weilten und sogar hohe Würden bekleideten, einen Joseph, Moses, Nathan, Daniel, Nehemias, Mardochäus; Phil. 4, 22 werden mehrere Heilige erwähnt, welche zum kaiserlichen Hause gehören; Sebastian lebte am Hofe Diocletian's, die Martyrer Johannes und Paulus gehörten zu Constantin's Hausgenossenschaft; Papst Gregor erzählt von sich, daß er vor seiner Erhebung zur Papstwürde an einem irdischen Hofe Dienste that, wohin ihm viele im Kloster liebgewonnene Freunde folgten.

Wenn die bisher widerlegten Beschuldigungen dem Orden im Ganzen zur Last fallen, so läßt man es auch nicht an Verunglimpfungen der Denk- und Handlungsweise seiner einzelnen Glieder fehlen. Es könnte zwar scheinen, als ob es angezeigt wäre, über diese Seite des Angriffes gänzlich hinwegzugehen, in Erwägung dessen, was Joh. 15, 18; 1 Kor. 4, 3; Job 26, 20 geschrieben steht. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die Angriffe gegen die einzelnen Glieder den Orden selber treffen sollen, dem die Sorge für seine Ehre heilige Pflicht ist; ja es ist eigentlichst auf seine Vernichtung abgesehen (Jesai. 7, 5; Jerem. 11, 19; Esther 7, 4). Da wäre Schweigen Verrath (Sirach 4, 26; Joh. 10, 13; Ezech. 13, 5) und gegen das Beispiel der Apostel selber (3 Joh. V. 10; 2 Kor. 10, 10). Die Taktik der Gegner besteht aber darin, daß sie das wirklich Schlimme vergrößern, Einiges ungerechtfertigter Weise in's Schlimme deuten, anderes Schlimmes geradezu erfinden und das Gute schlimm auslegen. Sie vergrößern das Schlimme, was wirklich vorhanden war oder ist: sie werfen einzelnen Gliedern Handlungen vor, die ihrem früheren Leben vor dem Eintritt in den Orden angehören, uneingedenk dessen, was 1 Kor. 6, 11 geschrieben steht; vielmehr berufen sie sich auf 2 Tim. 3, 2, um daraus der Welt das Schlimmste von dem zukünftigen Wirken der Angeschuldigten vorauszusagen. Sie bürden das, was Einer oder Zwei sich zu Schulden kommen ließen, dem ganzen Orden auf, als

ob dieſer für alle ſeine Glieder ſchlechthin zu bürgen im Stande wäre, als ob nicht unter den Apoſteln ſelber ein Verräther geweſen (Joh. 6, 71) und in dieſer verderbten Welt überhaupt die Zahl der Guten eine verhältnißmäßig geringe wäre (Hohel. 2, 2). Endlich übertreiben ſie weitaus die wirklich begangenen Fehler Einzelner, handeln aber hierin als ächte Phariſäer (Matth. 7, 3; 23, 23) gegen das Gebot der Schrift (Sprichw. 24, 15), uneingedenk ihrer eigenen Fehler und der allgemeinen menſchlichen Gebrechlichkeit (1 Joh. 1, 8). — Sie ſetzen ohne hinreichenden Grund Schlimmes voraus; ohne in die Herzen der Ordensglieder geſehen zu haben, behaupten ſie, daß dieſelben einzig nur Lob und Ehre der Menſchen ſuchen, und daß ſie mit der Zeit ganz entarten und den verdorbenen Grund des ganzen Inſtitutes vor aller Welt bloß legen werden. Ob das recht und chriſtlich ſei, möge nach Röm. 14, 13; Jeſai. 41, 23; Jerem. 17, 9; 1 Kor. 4, 5 beurtheilt werden. — Die Gegner laſſen ſich weiters die ſchwärzeſten Andichtungen zu Schulden kommen; das Schlimmſte, was in den Anfängen der Kirche auftauchte, was im weiteren Verlaufe ihrer geſchichtlichen Entwickelung an's Licht treten kann, und was nach den Worten der Schrift in der letzten Zeit erſcheinen wird — alle dieſe Übel der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſind durch die Mendicanten repräſentirt; denn ſie ſind die falſchen Apoſtel, die Diebe und Räuber, die reißenden Wölfe, die böſen Eindringlinge, die Antichriſte, vor welchen die Schrift warnt. Die Gegner ſehen freilich nicht ein, wie thöricht ſie reden, wenn ſie die Mendicanten falſche Apoſtel ſchelten; ein falſcher Lehrer (Prophet nach altteſtamentlicher Sprechweiſe, Apoſtel in der Sprache des neuen Teſtamentes) wird derjenige genannt, welcher entweder ohne Sendung auftritt (Jerem. 23, 21) oder falſche Lehren verkündet (Jerem. 23, 16; in Ezech. 13, 6 und Jerem. 26, 15 ſind beide Merkmale zuſammengefaßt). Die Gloſſe zu Gal. 1, 7 und Marc. 13, 22 deutet den Ausdruck Pſeudoapoſtel auf die Verbreiter häretiſcher Lehren. Wenn nun ein Religioſe mit Ermächtigung der kirchlichen Oberen auftritt, und keine häretiſchen Lehren prediget, ſo kann er, mag er ſonſt noch ſo übel als möglich beleumundet ſein, nicht als Pſeudoapoſtel gebrandmarkt werden. Was man ſonſt den Mendicanten nachſagt, niemals hat man die Beſchuldigung vorgebracht, ſie hätten häretiſche Lehren geprediget. Ob die Gegner nicht fühlen, daß der Vorwurf mit ſchwerſter Wucht

auf sie zurückfallen könnte, wenn jedes sittliche Gebrechen hinreicht, den Prediger zum Pseudoapostel zu stempeln? — Diebe und Räuber werden die Mendicanten gescholten, weil sie nicht durch die Thüre in den Schafstall eingehen, d. h. ohne Erlaubniß der nächsten geistlichen Vorgesetzten der Gemeinden predigen und Beichte hören. Allein, unter der Thür ist ja, wie aus der Glosse erhellt, einzig Christus zu verstehen, und unter den Dieben und Räubern die Glaubensdiebe und Glaubensräuber, Ketzer, Juden und Heiden. Eben so ungereimt ist es, die reißenden Wölfe auf die Mendicanten zu deuten; der von den Gegnern angeführte Grund würde eher auf den Miethling als auf den Wolf passen. Unter letzterem kann nur ein Solcher verstanden werden, der dem gläubigen Volke etwas mit Gewalt entreißt, entweder seine zeitlichen Güter, wie ein Tyrann, oder seine geistlichen Güter, wie der Teufel und die in dessen Dienst thätigen Irrlehrer. Eben so sollen die 2 Tim. 3, 6 erwähnten Eindringlinge auf die Mendicanten zu beziehen sein, welche sich in die Häuser, d. i. in die Gewissen der Menschen eindrängen. Allein, wenn man die erwähnte Stelle, welche von den Gegnern mit besonderem Nachdruck premirt wird, näher ansieht, so fällt gleich in die Augen, daß der Apostel, während er andere Gefahren als zukünftige hinstellt (erunt in novissimis diebus), die Eindringlinge als eine Plage seiner Zeit erwähnt (er sagt: penetrant, nicht: penetrabunt). Wer aber darunter gemeint sei, wird Tit. 1, 10 gesagt: Vaniloqui, seductores, qui de circumcisione sunt, reprobi circa fidem u. s. w., also jedenfalls Häretiker. Und wäre es auch anders gemeint, so könnte es nimmer auf die Mendicanten passen, da diese sich nicht einschleichen, sondern mit Erlaubniß des Papstes und der Bischöfe öffentlich predigen und wirken. — Durch eine sehr künstlich aufgebaute Argumentation soll endlich auch noch bewiesen werden, daß die Mendicanten die Boten des Antichrist sind. Zu dem Ende wird zuerst bewiesen, daß die Zeiten des Antichrist bereits gekommen seien oder wenigstens nahe bevorstehen. Schon in der heiligen Schrift wird die letzte Zeit als eine nahe bezeichnet (1 Kor. 10, 11; 1 Joh. 2, 18; Hebr. 10, 37; Jac. 5, 9); da nun seit den Tagen der Apostel ein so langer Zeitraum verstrichen, so müsse man des Anbruches der letzten Zeit immerfort gewärtig sein. Wollte man auf jene Stellen der Schrift sich berufen, um die Kürze aller Zeit, verglichen mit der Ewigkeit, darzuthun, so wäre

nichts dawider einzuwenden. Aber eine bestimmte Zeit als die letzte bezeichnen zu wollen, ist eine Vermessenheit, welche die Schrift (Apstgsch. 1, 7; Matth. 24, 36; 2 Thess. 2, 2) auf das Entschiedenste rügt; eben so spricht sich der heilige Augustinus dagegen aus, und Hieronymus und Eusebius erzählen, daß in der alten Kirche einige Häretiker wegen ähnlicher Ansichten von der Kirche verdammt worden seien. Die Zeit des Antichrist und der Wiederkunft Christi ist ungewiß (1 Thess. 5, 2; Matth. 24, 37). Die Gegner meinen freilich Gewisseres sagen zu können; jedes Weltalter hat tausend Jahre gedauert; seit Christus stehen wir im letzten Weltalter, in welchem schon weit über tausend Jahre verflossen sind, also muß das Ende nahe sein. Hierauf bemerkt Augustinus, daß das Alter der Reife (senectus) eine eben so lange Epoche zu umfassen pflege, als alle vorausgehenden Lebensepochen. Eben so sind die acht Zeichen ganz gefehlt angewendet, an welchen nach biblischen Angaben der Anbruch der letzten Zeit erkannt werden soll. Als erstes Kennzeichen wird Dan. 7, 25 genommen (putabit quod possit mutare tempora) und auf den Introductorius in das ewige Evangelium des Abtes Joachim angewendet [1]); aber solche Versuche, das Evangelium Christi zu ändern, kommen ja schon zu den Zeiten der Apostel vor (Gal. 1, 6), mithin ist die Berufung auf Dan. 7 nicht stichhältig. Als zweites Kennzeichen wird Psalm 9, 2 genommen; eben so verfehlt, weil der Antichrist nicht ein falsches Gesetz, wie im Sinne der Deutung jener Stelle liegt, sondern vollkommene Gesetzlosigkeit lehren und sich selbst als Gott ausgeben wird (2 Thess. 2, 4). Versteht man aber unter dem Antichrist jeden falschen Lehrer, so kann man abermals nicht Joachim oder seinen Vorredner als specifischen Antichrist bezeichnen, um so weniger, da es nach 1 Joh. 2, 18 schon zu den Zeiten der Apostel viele Antichriste gegeben hat. Weiters wird Dan. 5, 25 (Mane, Thekel, Phares) auf das Ende des neuen Babylon, der katholischen Kirche bezogen; aber eine solche Deutung kann doch nur von Häretikern ausge-

[1]) Die mit Erwähnung dieser Schrift verbundene Angabe, daß sie eine von der Kirche verdammte Schrift sei, ist ein Beweis, daß das hier im Auszuge mitgetheilte opusc. 19 des heiligen Thomas eine spätere Überarbeitung seines ersten Entwurfes ist. Denn der Introductorius wurde erst in Folge der Klagen der Wilhelmisten verurtheilt, also später, als Thomas seine Schrift Contra Impugnantes zum ersten Male ausarbeitete.

gangen ſein, und wie ſie an ſich widerſinnig und willkürlich iſt, namentlich einem Katholiken nichts gelten. Die fünf anderen Zeichen werden aus der Weiſſagung des Herrn bei Matth. 24, 9 ff. entnommen, aber in einem Sinne ausgedeutet, der durchaus nicht die ſpecifiſche Charakteriſtik der Zeiten des Antichriſt ausdrückt, ſondern auf alle Zeiten der Kirche, namentlich die älteſten paßt, während andererſeits überſehen wird, daß in den Erſcheinungen der Gegenwart gerade dasjenige fehlt, was die Zeiten des Antichriſt in ſpecifiſcher Weiſe charakteriſirt. Denn die Gräuel der letzten Zeit werden nicht aus dem Schooße der Kirche hervorgehen, ſondern von den Ungläubigen kommen (Apok. 20, 7). Dieß muß freilich geläugnet werden, um den zweiten Theil des Beweiſes liefern zu können, daß nämlich die Mendicanten des dreizehnten Jahrhunderts die Sendboten des Antichriſt ſeien. Nicht von Juden und Heiden — wird behauptet — ſondern von Chriſten drohen die Gefahren der letzten Zeit; denn der Apoſtel charakteriſirt jene Verderber als Leute, die mit dem Scheine der Heiligkeit gleißen (2 Tim. 3, 5), auch nicht offenkundige Sünder ſind, mit dem Ruhme der Wiſſenſchaft ſich ſchmücken (2 Tim. 3, 7); als Vorbild derſelben iſt Achitophel zu erkennen (2 Kön. 16), welchem ſie in der doppelten Beziehung gleichen, daß ſie einerſeits als Orakel ihrer Zeit gelten, andererſeits aber ihrem wahren Herrn abtrünnig werden und zum Antichriſt übergehen (2 Tim. 3, 8), wie Achitophel von David abfiel und zu Abſalon übergieng. Daß endlich dieſe Verderber der letzten Zeit Menſchen ſein müſſen, welche ſich zur Befolgung der evangeliſchen Räthe verpflichtet haben, wird durch die Erklärung beſtätiget, welche Gregor der Große zu Job 30, 12 gibt. Wer mit dieſer Charakteriſtik gemeint ſei, iſt zwar nicht rund herausgeſagt, aber ſo vernehmlich angezeigt, als wenn Jemand ſtatt „Sokrates" den Ausdruck „Sohn des Sophroniskus" wählt. Übrigens beruht das ganze Gebäude dieſer künſtlichen Zuſammenſtellungen auf lauter unhaltbaren exegetiſchen Künſteleien. Daß alle Boten des Antichriſt mit dem Scheine chriſtlicher Heiligkeit gleißen werden, wie aus 2 Tim. 3, 5 entnommen werden ſoll, iſt nach 1 Kor. 11, 26 geradezu unrichtig; die Stelle 2 Tim. 3, 7 wird höchſt widerſinnig auf ausgezeichnete wiſſenſchaftliche Leiſtungen gedeutet, da ſie eher das Gegentheil davon ausdrückt; daß die Verderber zuerſt gläubig wären, und dann vom Chriſtenthume abfallen würden, ſtreitet

gegen die Worte des Apostels, welcher sagt, daß sie, während sie noch den Schein christlicher Heiligkeit zu behaupten trachten, schon verderbt und böse wären; eben so verfehlt ist die Berufung auf Gregor's Ausspruch, der nicht speciell von Religiosen, sondern von auserwählten Gliedern der Kirche spricht, worunter Fromme aller Art, fromme Laien, Bischöfe u. s. w. verstanden sein können. — Schließlich wird noch auf die Verdächtigung der frommen Übungen der Mendicanten, ihrer mit besonderer Gnade Gottes vollbrachten Leistungen, Wunder u. s. w. kurz geantwortet. Wer sie wegen ihrer Fasten, Gebetsübungen u. s. w. Heuchler schilt, macht sich eines freventlichen Urtheiles schuldig; die Mendicanten wollen als gute Christen durch ihr Beispiel die Gläubigen erbauen, und die christliche Gerechtigkeit fordert, sie für so lange als aufrichtig fromme Männer zu halten, als sich nicht das Gegentheil offenkundig hervorstellt. Daß auch sie ihre menschlichen Schwächen und Gebrechen haben, wird nicht geläugnet, selbst Gute und Treffliche sind des Looses zu fehlen nicht enthoben; ihnen aber deßhalb den so schwer wiegenden Vorwurf der Scheinheiligkeit aufzubürden, läßt sich in keiner Weise verantworten. Wie ganz anders spricht sich der Geist der Kirche durch den Mund des heiligen Gregor aus: Sciendum vero est, quod sunt nonnulli, quos charitatis gremio nutriens mater ecclesia tolerat, quousque ad spiritualis aetatis incrementa perducat, qui nonnunquam et sanctitatis habitum tenent et perfectionis meritum exsequi non valent. — — Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare (lib. 31 Moralium super Job. 39, 39).

Wir haben diese Schrift des heiligen Thomas in möglichster Ausführlichkeit mitgetheilt, weil sie als Apologie seines Ordens zugleich auch die Rechtfertigung und Motivirung seines eigenen Lebensberufes enthält und einen näheren Einblick in die Art und Weise gewährt, in welcher von beiden Seiten der Kampf geführt wurde. Dieser endete mit einer gänzlichen Niederlage der Universitätspartei; als ihre Abgeordneten am päpstlichen Hofe anlangten, war das Urtheil über die Schrift de periculis bereits gefällt, jeder Protest wurde abgewiesen, und somit blieb nichts anderes als die Unterwerfung unter die päpstlichen Entscheidungen übrig. Odo von Douai und Christian von Beauvais fügten sich unbedingt; sie

verpflichteten ſich eidlich, die Bulle: Quasi lignum vitae, zu achten, die Lehrer aus den Mendicantenorden als Glieder der Univerſitätscorporation anzuerkennen, namentlich die Angelegenheit der beiden Bewerber um den höchſten academiſchen Grad, Thomas und Bonaventura, nach Kräften fördern zu helfen, und öffentlich die den Irrthümern Wilhelm's entgegengeſetzten Lehren vorzutragen. Wilhelm hingegen verweigerte ſeine Unterwerfung, und zog ſich, aus Frankreich verbannt, voll Groll und Mißmuth auf ſein Landgut St. Amour in Burgund zurück, günſtigerer Zeiten harrend. Einige Jahre ſpäter (1263) erhielt er von Papſt Urban IV. Erlaubniß zur Rückkehr nach Paris, und wurde von ſeiner Partei wie im Triumphe empfangen. Seinen Groll gegen die Mendicanten konnte er lebenslang nicht vergeſſen; der Kampf für die Immunitäten der Univerſität war die fixe Idee, in welche er ſich verrannt hatte, und in der leidenſchaftlichen Beſchränktheit ſeines rechthaberiſchen Charakters war er ſchlechterdings unvermögend zu begreifen, daß er eigentlich nur gegen die Freiheit der Wiſſenſchaft und gegen die überlegene Macht des Talentes zu Felde ziehe. So verſuchte er denn zehn Jahre nach der Verurtheilung des Buches de periculis den bereits verjährten Streit noch einmal zu wecken, und ſandte (1266) an Clemens IV. eine neue Schrift: Collectiones sacrae scripturae, die im Weſentlichen nichts Anderes enthalten, als was er bereits früher geſagt hatte. Ein auf Befehl des Papſtes ausgefertigtes Antwortſchreiben [1]) ermahnte ihn zur Eintracht und Friedfertigkeit, ohne auf den Inhalt der eingeſendeten Arbeit näher einzugehen, weil eben ihr Gegenſtand eine abgethane Sache war, über deren Bedeutung alle erleuchteten Männer des Jahrhunderts in ihrem Urtheil einig waren. Wilhelm's Schrift wurde dem Dominicanergeneral Johannes von Vercelli zugeſtellt, mit der Weiſung, es Thomas' Gutachten anheim zu ſtellen, ob er eine Widerlegung derſelben für nöthig erachte oder nicht. Thomas begnügte ſich, ſeine Schrift Contra Impugnantes in der überarbeiteten Geſtalt, in welcher wir ſie kennen, zu veröffentlichen; doch fügte er noch eine Abhandlung bei: Contra Retrahentes ab ingressu religionis, in welcher er ſich auf eine bereits früher verfaßte Schrift beruft: De perfectione vitae spiritualis. Beide Abhandlungen ſind in die Reihe

[1]) Bulaeus hist. Univ. Paris. III, S. 382.

ſeiner kleineren Schriften als opusc. 17 und opusc. 18 aufgenommen. Seine letzte Entgegnung wurde von Wilhelm nicht weiter mehr beantwortet; dieſer ſtarb vielmehr bald darauf (1270), und nahm neben der ſittlichen Schuld, die erhabenſten Ideen der Kirche in zweien großartigſten Schöpfungen ihres Geiſtes befeindet zu haben [1]), den Ruhm mit ſich in's Grab, Mitgründer jenes Inſtitutes zu ſein, welches von ſeinem Freunde Robert Sorbon in's Leben gerufen wurde, und unter dem Namen Sorbonne ſpäter zu ſolcher Bedeutung gelangte, daß die berühmteſte aller theologiſchen Facultäten den Namen des Inſtitutes ſich aneignete und durch denſelben ihren Mitgliedern Ruhm und Glanz zuwendete.

Wir wollen der Vollſtändigkeit wegen in Kürze nachtragen, was Thomas in den beiden ſpäter verfaßten Abhandlungen zur Apologie des Ordensſtandes und ſeiner Praxis noch weiter beibringt. In der Abhandlung Contra Retrahentes, deren ſpätere Abfaſſungszeit aus ihrer mehr durchgebildeten ſcholaſtiſch-argumentativen Form, ſo wie aus der häufigen Beziehung auf Ariſtoteles unverkennbar erſichtlich iſt, beleuchtet Thomas vier Vorwürfe, welche man den Religioſen, namentlich den Dominicanern machte. Man fand es bedenklich, daß Menſchen, welche in der Befolgung der allgemein verbindlichen Sittenvorſchriften noch nicht erprobt ſind, mit einem Male zum Höchſten und Schwerſten, zur Befolgung der evangeliſchen Räthe ſich anheiſchig machen ſollten; daß man den Ordenscandidaten nicht Zeit und Gelegenheit gönne, ihr Vorhaben mit vielen anderen erfahrenen Männern zu beſprechen und zu berathen; daß ſie ſich durch ein Gelübde binden müſſen; daß endlich die Mendicanten auf jedes Beſitzthum, nicht nur auf den Eigenbeſitz, ſondern auch auf den Gemeinbeſitz verzichten wollen.

Zur Befolgung der evangeliſchen Räthe ſollten ſich nur ſolche verpflichten dürfen, welche in Befolgung der allgemein verbindlichen Vorſchriften des chriſtlichen Lebens erprobt ſind, alſo keine Kinder, keine Neubekehrten, keine Sünder, die in plötzlicher Sinnesänderung die Welt verlaſſen und im Kloſter ein Büßerleben führen wollen. Wenn aber die Erziehung zur Befolgung der allgemein verbind-

[1]) Der Theolog und Dichter Johannes Meung hat dieſen traurigen Ruhm durch einige Verſe ſeines Roman's von der Roſe gefeiert, welche bei Bulaeus III, S. 686 zu finden ſind.

verpflichteten ſich eidlich, die Bulle: Quasi lignum vitae, zu achten, die Lehrer aus den Mendicantenorden als Glieder der Univerſitätscorporation anzuerkennen, namentlich die Angelegenheit der beiden Bewerber um den höchſten academiſchen Grad, Thomas und Bonaventura, nach Kräften fördern zu helfen, und öffentlich die den Irrthümern Wilhelm's entgegengeſetzten Lehren vorzutragen. Wilhelm hingegen verweigerte ſeine Unterwerfung, und zog ſich, aus Frankreich verbannt, voll Groll und Mißmuth auf ſein Landgut St. Amour in Burgund zurück, günſtigerer Zeiten harrend. Einige Jahre ſpäter (1263) erhielt er von Papſt Urban IV. Erlaubniß zur Rückkehr nach Paris, und wurde von ſeiner Partei wie im Triumphe empfangen. Seinen Groll gegen die Mendicanten konnte er lebenslang nicht vergeſſen; der Kampf für die Immunitäten der Univerſität war die fixe Idee, in welche er ſich verrannt hatte, und in der leidenſchaftlichen Beſchränktheit ſeines rechthaberiſchen Charakters war er ſchlechterdings unvermögend zu begreifen, daß er eigentlich nur gegen die Freiheit der Wiſſenſchaft und gegen die überlegene Macht des Talentes zu Felde ziehe. So verſuchte er denn zehn Jahre nach der Verurtheilung des Buches de periculis den bereits verjährten Streit noch einmal zu wecken, und ſandte (1266) an Clemens IV. eine neue Schrift: Collectiones sacrae scripturae, die im Weſentlichen nichts Anderes enthalten, als was er bereits früher geſagt hatte. Ein auf Befehl des Papſtes ausgefertigtes Antwortſchreiben [1]) ermahnte ihn zur Eintracht und Friedfertigkeit, ohne auf den Inhalt der eingeſendeten Arbeit näher einzugehen, weil eben ihr Gegenſtand eine abgethane Sache war, über deren Bedeutung alle erleuchteten Männer des Jahrhunderts in ihrem Urtheil einig waren. Wilhelm's Schrift wurde dem Dominicanergeneral Johannes von Vercelli zugeſtellt, mit der Weiſung, es Thomas' Gutachten anheim zu ſtellen, ob er eine Widerlegung derſelben für nöthig erachte oder nicht. Thomas begnügte ſich, ſeine Schrift Contra Impugnantes in der überarbeiteten Geſtalt, in welcher wir ſie kennen, zu veröffentlichen; doch fügte er noch eine Abhandlung bei: Contra Retrahentes ab ingressu religionis, in welcher er ſich auf eine bereits früher verfaßte Schrift beruft: De perfectione vitae spiritualis. Beide Abhandlungen ſind in die Reihe

[1]) Bulaeus hist. Univ. Paris. III, S. 382.

ſeiner kleineren Schriften als opusc. 17 und opusc. 18 aufgenommen. Seine letzte Entgegnung wurde von Wilhelm nicht weiter mehr beantwortet; dieſer ſtarb vielmehr bald darauf (1270), und nahm neben der ſittlichen Schuld, die erhabenſten Ideen der Kirche in zweien großartigſten Schöpfungen ihres Geiſtes befeindet zu haben [1]), den Ruhm mit ſich in's Grab, Mitgründer jenes Inſtitutes zu ſein, welches von ſeinem Freunde Robert Sorbon in's Leben gerufen wurde, und unter dem Namen Sorbonne ſpäter zu ſolcher Bedeutung gelangte, daß die berühmteſte aller theologiſchen Facultäten den Namen des Inſtitutes ſich aneignete und durch denſelben ihren Mitgliedern Ruhm und Glanz zuwendete.

Wir wollen der Vollſtändigkeit wegen in Kürze nachtragen, was Thomas in den beiden ſpäter verfaßten Abhandlungen zur Apologie des Ordensſtandes und ſeiner Praxis noch weiter beibringt. In der Abhandlung Contra Retrahentes, deren ſpätere Abfaſſungszeit aus ihrer mehr durchgebildeten ſcholaſtiſch-argumentativen Form, ſo wie aus der häufigen Beziehung auf Ariſtoteles unverkennbar erſichtlich iſt, beleuchtet Thomas vier Vorwürfe, welche man den Religioſen, namentlich den Dominicanern machte. Man fand es bedenklich, daß Menſchen, welche in der Befolgung der allgemein verbindlichen Sittenvorſchriften noch nicht erprobt ſind, mit einem Male zum Höchſten und Schwerſten, zur Befolgung der evangeliſchen Räthe ſich anheiſchig machen ſollten; daß man den Ordenscandidaten nicht Zeit und Gelegenheit gönne, ihr Vorhaben mit vielen anderen erfahrenen Männern zu beſprechen und zu berathen; daß ſie ſich durch ein Gelübde binden müſſen; daß endlich die Mendicanten auf jedes Beſitzthum, nicht nur auf den Eigenbeſitz, ſondern auch auf den Gemeinbeſitz verzichten wollen.

Zur Befolgung der evangeliſchen Räthe ſollten ſich nur ſolche verpflichten dürfen, welche in Befolgung der allgemein verbindlichen Vorſchriften des chriſtlichen Lebens erprobt ſind, alſo keine Kinder, keine Neubekehrten, keine Sünder, die in plötzlicher Sinnesänderung die Welt verlaſſen und im Kloſter ein Büßerleben führen wollen. Wenn aber die Erziehung zur Befolgung der allgemein verbind-

[1]) Der Theolog und Dichter Johannes Meung hat dieſen traurigen Ruhm durch einige Verſe ſeines Roman's von der Roſe gefeiert, welche bei Bulaeus III, S. 686 zu finden ſind.

lichen Sittenvorſchriften der Befolgung der evangeliſchen Räthe nothwendig vorauszugehen hätte, ſo wäre ja auch die allgemein anerkannte Praxis verwerflich, daß Kinder bereits im zarten Alter den Religioſen übergeben werden, um in klöſterlicher Zucht erzogen zu werden. Und doch billiget die Kirche dieſe Praxis (20, qu. 1, c. Addidistis), und Heilige haben ſie geübt; viele fromme und vornehme Eltern haben dem heiligen Benedictus ihre Söhne übergeben, unter welchen ſich namentlich auch Placidus und Maurus befanden. Nach einer Stelle bei Dionyſius Areopagita (am Schluſſe der hierarchia ecclesiastica) zu ſchließen, fand ein ähnlicher Brauch ſchon zu Zeiten der Apoſtel ſtatt; Chriſtus ſelbſt hieß die Kleinen zu ſich kommen, man kommt ihm aber nach ſeinen eigenen Worten (Matth. 19, 21) nur durch Befolgung ſeiner Räthe nahe. Johannes der Täufer wäre nicht der Vorläufer des Herrn und größer als alle Propheten geworden, wenn er nicht ſchon als Knabe in der ſtrengen Schule des Bußlebens ſich geübt hätte (Luc. 1, 80). Die Schrift fordert zur ſtrengen Schulung der Jugend auf (Klagel. 3, 27; Sprichw. 22, 6); Anſelmus vergleicht jene, welche in Klöſtern erzogen worden ſind, mit Engeln; nach Ariſtoteles kommt Alles darauf an, daß der Menſch ſchon in früher Jugend zu dem erzogen werde, was er lebenslänglich üben und beobachten muß; eine wichtigſte Angelegenheit für den Geſetzgeber ſei die Sorge, daß die Erziehung der Jugend auf ihre zukünftige Beſtimmung berechnet ſei. Der Soldat muß ſchon als Knabe zum Soldaten, der Handwerker als Knabe zum Handwerker, der Geiſtliche ſoll ſchon als Knabe zum Geiſtlichen erzogen werden; warum nicht auch der Religioſe ſchon als Knabe zum Religioſen? Eben ſo wenig läßt ſich gegen die Aufnahme Neubekehrter in den Ordensſtand Einſprache thun; waren ja auch die Apoſtel Chriſti Neubekehrte, Paulus der Jüngſtbekehrte, Chriſtus ſelbſt wurde gleich nach der Taufe in die Wüſte geführt, um vom Teufel verſucht zu werden, und die Geſchichte macht uns mit vielen verdienſtreichen Männern bekannt, welche zum Segen der heiligen Sache Gottes gleich nach ihrer Bekehrung zum Glauben Religioſe geworden ſind. Und wer möchte es wagen, Neubekehrten von ihrem eifrigen Verlangen nach Vollkommenheit abzurathen oder Hinderniſſe zu bereiten? Auch bußfertige Sünder ſind nicht abzuweiſen; Chriſtus hat den Zöllner Matthäus alſogleich angenommen, obwol dieſer ſeinen ganzen zeitlichen Erwerb auf-

geben mußte, um dem Herrn folgen zu können; und es liegt in der Natur der Sache, daß der bußeifrige Sünder zur Sühnung ſeiner Schuld Mehreres und Schwereres auf ſich zu nehmen gewillt ſei, als ein Anderer, der ſich keine Schuld aufgeladen hat; alſo ſind vor Allem gerade neubekehrte Sünder zum Eintritt in den Ordensſtand berufen. Dieß iſt auch die Anſicht der Kirche, wie aus 33, qu. 2, c. Admonere zu entnehmen; Papſt Stephan ermuntert einen gewiſſen Aſtulf, der ein ſündiges Leben geführt hatte, er möge in's Kloſter gehen, und in demüthiger Reue Buße thun; die Geſchichte erzählt uns von ſo vielen heiligen Männern und Frauen, welche nach einem ſündhaften Leben plötzlich ſtrenge Büßer geworden ſind. Die kirchliche Anſicht und Praxis wird auch durch die Philoſophie beſtätiget; multum abducentes a peccato ſagt — Ariſtoteles — in medium veniemus, quod tortuosa lignorum dirigentes faciunt. Den Einwendungen gegen dieſe Praxis der Religioſen liegt das Vorurtheil zu Grunde, daß die ſittliche Vollkommenheit in den Räthen beſtehe, und die Befolgung der Gebote die Vorbereitung auf die Befolgung der Räthe ſei [1]), während doch die Räthe, wie

---

[1]) Daher auch die falſche Auslegung von Matth. 19, 16 ff.: Quod inducunt de adolescente — — manifestum est secundum Hieronymum efficaciam non habere. Dicit enim super Matth.: Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis: Diliges proximum sicut te ipsum, opere complevisset, quomodo postea audiens: Vade et vende omnia et da pauperibus, tristis recessit? Et sicut Origenes super Matth. narrat, scriptum est in evangelio secundum Hebraeos, quod cum Dominus dixisset ei: Vade et vende etc. coepit dives scalpere caput suum, et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis, feci legem et prophetas? Scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum; et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore morientes prae fames et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit: Si vis perfectus esse etc. Impossibile est enim implere mandatum, quod dicit: Diliges proximum etc. et esse divitem, et maxime tantas habere possessiones. Sed haec intelligenda quantum ad perfectum modum observantiae hujus praecepti. Nihil autem prohibet dicere, eum prius imperfecte praecepta observasse, et quantum ad hoc eum non esse mentitum, sicut Chrysostomus et alii expositores dicunt; nec tamen quia exercitato aliqualiter in observantia mandatorum Dominus perfectionis consilium dedit, ideo necessaria forma praescribitur, ut solis talibus aditus ad consilia

die Gebote, lediglich auf die Erfüllung des Einen, höchſten Gebotes der Liebe zu Gott und zum Nächſten abzwecken, nur mit dem Unterſchiede, daß die Räthe auf eine ſicherere und vollkommenere Weiſe zur Erfüllung jenes Hauptgebotes anleiten, aber nicht bloß dieſes Hauptgebotes, ſondern auch aller anderen Gebote, welche auf Erfüllung deſſelben abzwecken. Ja die Befolgung der Räthe iſt ſelbſt eigentlich nur die vollkommenſte Erfüllung der Gebote. Denn wer z. B. dem Eigenthum gänzlich entſagt, iſt von der Sünde der Beeinträchtigung des Beſitzrechtes Anderer noch weiter entfernt, als derjenige, welcher ſein Eigenthum rechtmäßig zu beſitzen und zu verwalten fortfährt. Wäre es nun nicht thöricht, denjenigen, der die Gebote auf die vollkommenſte Weiſe erfüllen will, davon abzuhalten und zu bereden oder zu nöthigen, daß er ſie einſtweilen nur auf minder vollkommene Weiſe erfülle? Kann man jemals Gott zu viel lieben? Vgl. Sirach 43, 32; 1 Kor. 9, 24; Hebr. 4, 11. Wird man denjenigen, der nach der vollkommenſten Lebensweiſe verlangt, nicht der Gefahr ausſetzen, daß er ſein Verlangen aufgebe und den Gefahren, die er vermeiden will, ſich bloßſtelle, wenn man will, daß er zuerſt im Vermögensbeſitze und ehelichem Glücke die Tugenden der Mäßigkeit, Enthaltſamkeit und Keuſchheit ausüben lernen ſoll? Oder iſt es gerecht und weiſe, Jemanden die mancherlei ascetiſchen Mittel, durch welche der Religioſe den Gefahren der Sünde ausweicht, abzurathen, und ihm zu ſagen, er ſoll das Gegentheil davon ſich indulgiren und die weltlichen Freuden, z. B. Tanz, lockere Geſellſchaft, Umgang mit Frauen u. ſ. w. aufſuchen [1]? — Der Eintritt in den Ordensſtand — ſagen die

---

pateat, quia etiam Matthaeum non exercitatum in praeceptis, sed potius in peccatis conversatum, ad consilia sequenda vocavit. Opusc. 17, c. 7.

[1]) In opusc. 18, c. 9 wird die Frage beantwortet, warum Chriſtus ſeine Jünger nicht zu Bußübungen anhielt, welchen die Schüler des Johannes ſich unterziehen mußten: Discipuli Christi non habebant opus jejunio, quia praesentia sponsi illis fortitudinem dabat majorem, quam discipuli Joannis per jejunium haberent, unde Dominus ibidem dicit: Venient dies, quando auferetur ab eis sponsus, et tunc jejunabunt. Quod exponens Chrysostomus dicit: Jejunium triste est non naturaliter, sed illis qui imbecillius adhuc dispositi sunt. His enim, quando sapientiam contemplari desiderant, delectabile est. Quod ergo discipuli im-

Gegner — ſollte Gegenſtand einer langen und umſtändlichen Berathung mit vielen verſtändigen und erfahrenen Menſchen ſein. In der heiligen Schrift finden wir nichts von ſolchen umſtändlichen Berathungen; von Petrus und Andreas heißt es, daß ſie auf den Ruf des Herrn augenblicklich ihre Fiſchernetze bei Seite legten, und ihm ſofort folgten; ähnlich Jacobus und Johannes, ſo wie der Zöllner Matthäus; zu dem Jüngling, der erſt ſeinen Vater begraben wollte, ſpricht Chriſtus: Laß die Todten ihre Todten begraben. Zu den bezüglichen Stellen der Evangelien mögen die Erklärungen eines Chryſoſtomus, Hilarius, Auguſtinus, Remigius nachgeleſen werden. Man ſagt freilich, daß die Apoſtel nicht zögern konnten, da der Herr ſelber ſie rief; anders ſei es aber mit allen anderen Menſchen, die mit Chriſtus nicht von Angeſicht zu Angeſicht verkehren können. Aber was Chriſtus zu ſeinen Jüngern ſprach, gilt allen Menſchen (Marc. 13, 37) und das Wort der Schrift iſt für uns das Wort Gottes ſelber, dem wir zu unſerem Heile zu folgen haben (Röm. 15, 4). Daß Chriſtus die Räthe, die er ertheilte, nicht bloß für diejenigen, mit welchen er eben ſprach, ſondern für alle gab, die ihm folgen wollen, geht an mehreren Stellen deutlich aus dem Contexte der Schrifterzählung hervor. Als Petrus (Matth. 19, 27) fragt, welcher Lohn den Zwölfen zu Theil werden ſoll, die Alles um Chriſti willen verlaſſen haben, ſo ſpricht die Antwort des Herrn in einer auf alle Menſchen hinzielenden Allgemeinheit aus: Amen dico vobis: Omnis, qui reliquerit domum etc. Das Wort, folge mir, welches Matth. 19, 21 zu einem einzelnen Jünglinge geſagt iſt, wird Matth. 16, 24 an Alle, die es hören wollen, gerichtet. Wie von Außen durch das Wort der Schrift, ſo ſpricht Gott auch innerlich zum Menſchen, und dieſem Rufe darf der Menſch noch weniger widerſtehen, weil er ſich ſonſt der Gnade des heiligen Geiſtes, der die Herzen der Menſchen bewegt, widerſetzen würde (vgl. Jeſai. 50, 5; Phil. 3, 13; Röm. 8, 14). Dieſer innerliche Ruf erſetzt die menſchliche Berathung und Überlegung (Jeſai. 59, 19); daher ſoll man ihm folgen (Gal. 5, 16; Apſtgſch. 7, 51; 1 Theſſ. 5, 19; Ezech. 1, 20), wie es die Heiligen gethan haben.

---

becilles erant, non erant tempus tristitiam introducendi, donec firmarentur. Per hoc monstrat, quod non gulae erat, quod fiebat; sed dispensationis cujusdam.

Ein Beispiel hievon bei Augustinus Confess. VIII, c. 6. Augustinus selber klagt sich an, daß er, als Gott ihn innerlich rief, noch zauderte und überlegte; also ist es eher tadelnswerth als löblich, nach vernommenen Einsprechungen der Gnade erst noch zu erwägen und mit Anderen zu berathen, was zu thun sei. Die Gnade wirkt in den Berufenen so mächtig und augenblicklich, daß die heilsamen Entschlüsse ohne Vermittelung langer Überlegung augenblicklich zu Stande kommen; so lehrt die Schrift (Apstgsch. 2, 4; Sirach 11, 23), so der heilige Augustinus (Praedest. Sanct.) und Gregorius (Hom. Pentec.). Aristoteles sagt in seiner Ethik (Abschnitt: de bona fortuna): De his qui moventur a Deo, consiliari non expedit eis. Habent enim principium tale, quod melius est intellectu et consilio. Und worüber sollte man eigentlich zweifeln und erwägen? Etwa, ob der Rath Christi wirklich das Bessere sei? Ein solcher Zweifel wäre Frevel. Oder ob man nicht etwa, wenn man dem Rathe folgt, die Freunde betrübe und im Zeitlichen Schaden leide? Aber wer von solchen Bedenken geängstiget wird, hängt noch mit fleischlicher Liebe an der Welt; der heilige Augustinus hat sich solche Erwägungen strenge verwiesen; und der heilige Hieronymus sagt: Solum pietatis genus est, in hac re esse crudelem (gegen die dringlichen und verführerischen Bitten der Freunde und Blutsverwandten). Es bleiben nur zwei Dinge übrig, die allerdings Gegenstand einer ernstlichen Überlegung sind: der Modus der Ausführung und etwaige Hindernisse, z. B. Ehestand, Sclavenstand. Aber zu Erwägungen solcher Art darf man nicht die leiblichen Verwandten beiziehen (Mich. 7, 6; Matth. 10, 36), und überhaupt soll man jeden Rath weltlich gesinnter Menschen zurückweisen (Sirach 37, 12. 14). Der heilige Benedict hielt als Knabe seine frommen Vorsätze vor seiner Erzieherin geheim und floh zu einem Mönche, dem er sich anvertraute; dieser geistliche Freund bewahrte den ihm anvertrauten Entschluß als Geheimniß und bot zur Ausführung desselben seine Hilfe. Es bleibt in dieser Hinsicht nur das Bedenken übrig, ob Jemand körperlich kräftig genug sei, die Entbehrungen und Übungen des Ordensstandes auf sich zu nehmen; dafür ist aber ein Probejahr eingeführt, innerhalb dessen sich Jeder sattsam überzeugen kann, ob er seinen Kräften zu viel zugemuthet habe. — Man stößt sich an den Gelübden, welche die Religiosen ablegen müssen; es würde von einer größeren sittlichen Stärke zeugen, wenn

man fromme Vorſätze ohne einen ſolchen Zwang hielte. Hierauf diene zur Antwort, daß von einem Zwange, der die Freiheit aufhebt, keine Rede iſt; das Gelübde iſt eben nur das Mittel, dem Willen ſeine ſittliche Freiheit zu ſichern und ihn darin zu feſtigen, indem man ihn zum servus justitiae macht. Hält man eine ſolche Feſtigung für eine Unterdrückung der Freiheit, ſo muß man nach analogen Geſichtspuncten auch den Heiligen und Gott ſelber die Freiheit abſprechen, weil der Wille Gottes und der Seligen unabänderlich im Guten befeſtiget iſt. Die Philoſophie (Ariſtoteles) ſchätzt den Werth der Tugend nach der Feſtigkeit und Beſtändigkeit des Willens, die Rechtswiſſenſchaft faßt die Gerechtigkeit als ein ſich gleichbleibendes, für immer entſchiedenes Wollen auf, die heilige Schrift fordert zur Beharrlichkeit auf (Sprichw. 13, 8; 1 Kor. 15, 58); nun aber trägt das Gelübde eben ſo gut wie der Schwur (Pſalm 118, 106) zur Feſtigung des Willens bei, alſo iſt es etwas Löbliches und Preiswürdiges. Weiters hat man auch zu beachten, daß jedes Werk einer Tugend niederen Ranges an Werth gewinnt, wenn es eine Tugend höheren Ranges fördert; nun wird durch die Angelobung von Werken der Selbſtverläugnung die Tugend der Gottesverehrung befördert, weil das Gelübde ſelber ein gottesdienſtlicher Act iſt; mithin ſind die tugendhaften Werke vollkommener als jene, zu welchen man ſich durch kein Gelübde verbunden hat. Daher die Aufforderungen zu Gelübden Jeſai. 19, 21; Pſalm 75, 12. Man unterſcheidet feierliche und einfache Gelübde; erſtere können vor Eintritt der Pubertät nicht abgelegt werden, zu letzteren kann ſich, unbeſchadet der Rechte der Eltern oder Vormünder, jedes Kind gültiger Weiſe verpflichten, welches bereits zum Gebrauche der Vernunft gelangt und die Bedeutung ſeiner Handlung zu beurtheilen fähig iſt. Dieß als Antwort auf die aus mißverſtandenen Verboten und Clauſeln des kirchlichen Rechtes (1, qu. 2, c. Quam pio; 20, qu. 2, c. Puella; 22, qu. 5, c. Pueri und c. Honesti) hergeholten Einwendungen. Der Spott aber, welchen man über die Gelübde der Kinder ausſchüttet, iſt für fromme Ohren verletzend, und zeugt nur von einem traurigen Mangel und Abhandenkommen des frommen Kinderſinnes, der in jedem Chriſten vorhanden ſein ſollte (1 Kor. 3, 18). Nach den Anſichten jener Spötter müßten auch der heilige Benedict und Johannes der Täufer Thoren geſcholten werden, weil ſie ſchon als Kinder ein Leben der Buße und Entſagung gewählt haben. —

Endlich tadelt man die unbedingte Armuth, welche die Mendicanten zum Gesetze ihrer Orden gemacht haben; eine solche habe Christus nicht einmal von den Aposteln gefordert, der heilige Benedict habe bedeutende Schenkungen für sein Kloster angenommen, Papst Gregor die von ihm gegründeten Klöster wol ausgestattet; es wäre sonderbar, daß diese angeblich evangelische Vollkommenheit der unbedingten Armuth durch zwölf Jahrhunderte in der Kirche der Vergessenheit anheimgegeben worden sei; zudem könnten auch die damit verbundenen unaufhörlichen Nahrungssorgen nur ein Hinderniß der übrigen geistlichen Bestrebungen der Mendicanten sein. Derlei Ansichten zeugen aber nur von der durchgängigen Unbekanntschaft mit der heiligen Schrift und dem Geiste des christlichen Alterthums. Aus der heiligen Schrift wissen wir, daß Christus vollkommen arm gewesen (2 Kor. 8, 9; Matth. 8, 20; 17, 26); zum Kreuze verurtheilt wurde er sogar seiner Kleider beraubt (Psalm 21, 19). Wenn nun die Nachfolge des Kreuzes Christenberuf ist, so werden diejenigen Christo am nächsten sein, welche seine äußerste Blöße und Armuth am Kreuze nachahmen, d. i. schlechterdings nichts besitzen wollen; er selbst preist die Armen im Geiste selig und verheißt ihnen das Himmelreich. Seinen Aposteln legte er gänzliche Armuth auf (Matth. 10, 9); die Apostel haben sich derselben zu Christi Lebzeiten willig unterzogen (Luc. 21, 35), haben sie nach seinem Hingange beibehalten und in der Christengemeinde zu Jerusalem eingeführt (Apstgsch. 4, 32. 35), eben so auch in Alexandrien unter der Leitung des Evangelisten Marcus, wie Hieronymus bemerkt. Nach des heiligen Augustinus Angabe wurde sie deßhalb nicht allgemeines Gesetz der Kirche, weil die Heidenvölker dafür nicht vorbereitet waren. So kam es denn, daß die Gemeindekirchen allmählig Güter erwarben, obschon der Stand der vollkommenen Armuth sich in einzelnen Genossenschaften erhielt, wie bei den ägyptischen Mönchen. Der Mönch Isaac, der aus Syrien nach Italien kam und da Jünger um sich sammelte, behielt nach des heiligen Gregor Erzählung auch im Abendlande die strenge Regel des Morgenlandes bei, und pflegte zu sagen, ein Mönch, der nach irdischem Besitze begehrt, sei kein Mönch. Damit verurtheilte er nicht bloß den persönlichen Eigenbesitz, sondern jeden Gemeinbesitz; denn er gebrauchte die angeführten Worte, wenn seinem Kloster Schenkungen angetragen wurden. Damit wollte jedoch dieser heilige Mann, welchen Gott nach dem

Zeugniſſe des Papſtes Gregorius mit überſchwenglichen Gnaden lohnte, den Gemeinbeſitz der Klöſter nicht ſchlechthin verdammen, ſondern nur auf die Gefahren hindeuten, welche er mit ſich bringe. Jedenfalls geht aber daraus auch hervor, daß die vollkommene Entſagung auf Beſitz der Gipfel der evangeliſchen Vollkommenheit ſei. Dieß leuchtet auch Jedem ein, welcher erwägt, daß der Menſch, ſo lange er mit irdiſchen Sorgen ſich befaſſen muß, die vollkommene Freiheit des Geiſtes nicht beſitzt, und im Aufſchwunge zu den himmliſchen Dingen behindert und gelähmt wird, wie auch das Wort des Herrn lehrt (bei Matth. 13, 7; Luc. 14, 18); daher der Auftrag des evangeliſchen Hausvaters, die Armen und Bettler zu dem von den Beſitzenden verſchmähten Mahle zu rufen (Luc. 14, 21). Möge man der armen Mendicanten ſpotten; ſie vertrauen auf den Herrn, der ſie ſchützen wird (Pſalm 6, 11; 17, 6). Es iſt ein lächerlicher Widerſpruch, ihnen das geringe Almoſen, welches ſie ſich von dem gläubigen Volke erbitten, zu mißgönnen, während man zugleich behauptet, die Klöſter ſeien zur Annahme großer Schenkungen berechtiget. Denjenigen, welche ſie zur Handarbeit verurtheilen wollen, damit das Betteln überflüſſig werde, iſt mit 2 Tim. 2, 3 zu antworten, daß die Verwendung der Mendicanten auch eine Arbeit ſei, und zwar eine ſolche, wie ſie einem guten Streiter Chriſti ziemt.

Die Abhandlung de perfectione vitae spiritualis (opusc. 18) entwickelt die Idee des Ordenslebens und deſſen Verhältniß zu den übrigen Ständen und Ämtern der Kirche. Es wird hiebei von der chriſtlichen Liebe, der Grundidee des chriſtlichen Lebens und Wirkens, ausgegangen, und gezeigt, was ſie in der Richtung auf Gott und den Nächſten als Gebot und Rath in ſich ſchließe. In der Richtung auf Gott ergibt ſich eine Unterſcheidung zwiſchen Gebot und Rath in Hinſicht auf die Beſchaffenheit des noch unvollendeten Zeitmenſchen, von welchem man nicht fordern kann, daß der pflichtgemäß gebotene Habitus der Liebe zu Gott über Alles, in jedem Momente actuell, mit Ausſchluß jeder anderen Intention, ſich bethätige. Dieß vermochte nur Chriſtus, der als Viator zugleich auch ſchon Comprehensor war. Die nach vollkommenſter Tugend ſtrebenden Frommen ſuchen die zeitweilige Unvollkommenheit der Liebe zu Gott dadurch zu überwinden, daß ſie ſich von allem Zeitlichen abwenden, was ſich zerſtreuend und ſtörend in ihr heiliges Liebeleben eindrängen

könnte; daher die Verläugnung alles Begehrens in Beziehung auf äußere Güter, auf die sinnlichen Triebe des irdischen Geschlechtsmenschen, auf die Geltung des eigenen Willens, d. i. Armuth, Keuschheit und unbedingter Gehorsam. In der Richtung auf den Nächsten läßt die Liebe Grade der Vollkommenheit zu, deren man hauptsächlich drei unterscheidet, und dieß wieder in dreifacher Beziehung, in Hinsicht auf Umfang, Innigkeit und Leistungen der Liebe. Dem Umfange nach stellen sich in aufsteigender Ordnung folgende drei Grade hervor: Liebe zu Jenen, welche uns Gutes erweisen; Liebe zu solchen Menschen, welchen wir nicht verpflichtet sind; Liebe zu Jenen, welche uns nicht nur nichts Gutes erwiesen, sondern sogar Böses gethan haben. Die Stufen der Innigkeit der Nächstenliebe werden bezeichnet durch Widmung äußerer Güter, der leiblichen Ruhe und Bequemlichkeit, des Lebens selber. Die drei Stufen in den Leistungen der Liebe sind: Förderung des leiblichen, geistigen und geistlichen Wohles des Nächsten. So ergibt sich demnach in dreifacher Beziehung ein vollkommenster Grad der Nächstenliebe, bestehend in der Liebe der Feinde, in der Widmung des eigenen Lebens für die Brüder, in der Verwendung für das geistliche Heil derselben. Diese dreifache vollkommenste Leistung der christlichen Nächstenliebe ist specifisch der Bischof durch sein Amt zu erfüllen verpflichtet (Matth. 10, 16; 1 Kor. 4, 12; 5 Mos. 5, 5; Hebr. 5, 1; 2 Kor. 2, 10; 13, 3; 1 Kor. 9, 11); gleichwie Armuth, jungfräuliche Keuschheit und unbedingte Unterwerfung unter einen geistlichen Oberen die specifischen Pflichten eines Ordensmannes ausmachen. Die besondere Vollkommenheit beider Stände besteht darin, daß die Glieder derselben zur Übernahme der durch ihren specifischen Beruf gebotenen Leistungen sich freiwillig für immer verpflichten und dieß feierlich angeloben, während dieselben Leistungen für Andere nur aus Anlaß zufälliger Umstände zur Pflicht gemacht werden können. Die Solennitäten der Bischofsconsecration sind auch eine Art feierlicher Selbstverpflichtung (1 Tim. 6, 12) und entsprechen in dieser Beziehung den Solennitäten der Ordensprofession. Der bischöfliche Stand ist vollkommener, als jener der Religiosen. Der Religiose macht sich die Erstrebung persönlicher Vollkommenheit zu seinem specifischen Lebensberufe, der Bischof hingegen die Hinführung Anderer zur Vollkommenheit; der Religiose leistet auf alle zeitlichen Güter und Freuden Verzicht, der Bischof verpfändet sein eigenes

Leben für seinen Beruf; und endlich nimmt der Bischof in einem gewissen Sinne auch dieß Alles auf sich, wozu sich der Religiose verpflichtet. Denn so gut wie sein Leben, muß er auch seine zeitlichen Güter für die Gemeinde zu opfern bereit sein (Joh. 21, 15. 16; 1 Petr. 5, 2), er muß ein Vorbild des keuschen Wandels sein, und wenn der Religiose Einem Oberen sich unterwirft, so muß der Bischof der Diener Aller werden (1 Kor. 9, 9; 10, 33; 2 Kor. 4, 5), daher sich auch der Papst in seinen Bullen einen servus servorum Dei nennt. Der bischöfliche Stand ist dem Gesagten zufolge der vollkommenste aller Stände; er vereiniget die Vollkommenheiten des contemplativen und activen Lebens in sich (2 Kor. 5, 13). Wenn man einwenden wollte, daß der Bischof zu den harten körperlichen Abtödtungen der Ordensleute nicht verpflichtet sei und ihnen darum wenigstens in dieser Beziehung nachstehe, so ist an den Vergleich zu erinnern, durch welchen der heilige Chrysostomus das Verhältniß beider beleuchtet; sie verhalten sich zu einander, wie der Mechaniker zum Philosophen, der eine ob seiner körperlichen Gewandtheit und Geschicklichkeit bewundernswerth, der andere ob der gewaltigen Leistungen seines geistigen Geschickes. — Was vom bischöflichen Stande im Vergleiche mit dem Ordensstande gilt, kann nicht gleicher Weise auch zu Gunsten anderer Kirchenämter geltend gemacht werden. Man hat zu beachten, daß hier nicht von der persönlichen Vollkommenheit, sondern von der Vollkommenheit des Standes als solchen die Rede ist; und daß der Mönch nicht über den Priester, sondern nur über den Träger eines bestimmten Kirchenamtes als solchem, abgesehen von der priesterlichen Weihe des Trägers gestellt wird. Decane, Pfarrer, Archidiakone u. s. w. nehmen beim Antritte ihrer Stellen keine lebenslängliche Verbindlichkeit auf sich, und werden durch keine öffentliche kirchliche Solennität in ihr Amt eingesetzt; also hat dieses nicht denselben Rang und dieselbe Bedeutung anzusprechen, wie das feierliche, für das ganze Leben bindende Ordensgelübde.

Diese letzte Behauptung scheint bei den der Weltgeistlichkeit angehörigen Mitgliedern der Universitätspartei einen sehr erbitterten Widerspruch hervorgerufen zu haben; Thomas fand sich deßhalb bewogen, seiner Abhandlung, die er bereits zu Anagni verfaßt hatte, später noch mehrere Capitel anzufügen, um die mittlerweile laut gewordenen Einwendungen der Gegner in seiner ruhigen, gehaltenen Weise zu beleuchten und zu widerlegen.

Die schönen Ausführungen, welche Thomas über das Verhältniß des bischöflichen Standes zum Stande der Religiosen gibt, waren die treffendste Zurückweisung der Beschuldigungen, welche aus Anlaß des berüchtigen Introductorius in evangelium aeternum wider die Mendicanten erhoben worden waren. Für den Franciscanerorden war die wider den Introductorius anhängig gemachte Klage allerdings eine schwere Calamität; denn der Verfasser desselben war ein Franciscaner, und die darin enthaltenen Sätze schlechthin verdammungswürdig. Im Jahre 1200 nach Chr. G. — heißt es daselbst — sei der Geist des Lebens aus den beiden Testamenten ausgegangen, um das ewige Evangelium hervorzubringen, welches aus den drei Hauptwerken Joachim's bestehe, und dessen Verkündigung den Jüngern des heiligen Franciscus übertragen sei. Die Lehre Joachim's übertreffe die Lehre Christi, das Evangelium Christi sei nicht das Evangelium des Reiches und nicht erbauend; das neue Testament müsse abgeschafft werden wie das alte abgeschafft worden sei und es werde nur noch sechs Jahre (bis 1260) dauern. Nach dem Jahre 1260 werde der Stand der Vollkommenen anfangen und ein neues Evangelium erscheinen. Nur die Franciscaner seien zum Unterrichte in geistlichen und ewigen Dingen tauglich; auch die Juden würden endlich selig werden; erst nach sechs Jahren werde die Kirche Söhne gebären. Das Evangelium Christi führe Niemanden zur Vollkommenheit und werde abgeschafft werden, wenn das Evangelium des heiligen Geistes komme, d. h. wenn das Werk Joachim's bekannt werde. Der Papst kenne bloß den buchstäblichen Sinn der heiligen Schrift und könne über den geistigen nicht urtheilen; die griechische Kirche habe sich mit Recht von der römischen getrennt und wandle mehr nach dem Geiste als diese. Die Mönche seien nicht verbunden, für den Glauben zu sterben. Der Sohn wirke das Heil der römischen Kirche, der heilige Geist das der griechischen, wie der Vater das der jüdischen wirkte. Mit Erscheinung des Zeitalters des heiligen Geistes werde alles Vorhergehende abgethan; der heilige Geist empfange etwas von der Kirche, wie Christus etwas vom heiligen Geiste empfieng. Christus und seine Apostel seien nicht vollkommen im beschaulichen Leben gewesen. Das thätige Leben sei bis auf Joachim fruchtbar gewesen, sei es aber jetzt nicht mehr; dagegen trage von seiner Zeit an das beschauliche Leben Früchte. Ein Mönch werde erscheinen, der an

Würde und Herrlichkeit Alles übertreffen werde; ſein Orden ſei der Orden der Kleinen (Parvulorum, d. i. Fratrum Minorum). Im erſten Alter ſei die Kirche Verheiratheten, im zweiten Geiſtlichen übertragen geweſen, im dritten werde ſie Mönchen übertragen werden. Die Vorſteher der Mönche ſollen ſich deßhalb vom Weltlichen zurückziehen; die Prediger im letzten Alter der Welt werden in Würden und Anſehen viel höher ſtehen, als die Prediger der erſten Kirche [1]).

Ein Buch von ſolchem Inhalte [2]) konnte nun ſchlechterdings

---

[1]) Labbe SS. Concilia, tom. XI, pag. 2360 ad a. 1260.

[2]) Zu welchen Diffamationen und Aggreſſionen es benützt wurde, davon ein paar Proben aus zeitgenöſſiſchen Dichtern: „Inſel Creta, Corſica, Cypern, holde Länder" — ruft Ruteboeuf in ſeiner Complainte de Constantinople aus — „wer beſchützt euch nun! Wenn euch der Fremde (Saracene) unter ſeine Botmäßigkeit gebracht haben wird, dann wird der König (Ludwig IX.), in ſeine Staaten zurückgekehrt, Rath pflegen und entſcheiden: daß er will Klöſter bauen laſſen für Jene, ſo einen neuen Glauben aufſtellen, einen neuen Gott machen, ein neues Evangelium verkünden!" Auch in anderen ſeiner Satyren iſt des Buches in der verächtlichſten Weiſe Erwähnung gethan. Selbſt einige Decennien ſpäter wurde es noch mit gleicher Leidenſchaftlichkeit und Heftigkeit angegriffen. „Ohne die Univerſität" — drückt ſich Johann de Meung aus, Roman de la Rose, tom. II, p. 368 — „wäre Alles Kopf über, Kopf unter gegangen, als ſie (die Bettelmönche) 1255 mit einem Buche an's Licht traten, das ihnen ohne Zweifel der Böſe eingegeben hatte. Ich meine das ewige Evangelium, das, wie der Titel beſagt, vom heiligen Geiſte komme; ein Buch für den Holzſtoß. In Paris konnte ſich Jeder, wer nur wollte, Mann oder Weib, gleichviel, in der Schule am Vorplatz Unſrer-Frauen, eine Abſchrift davon verſchaffen. Von dieſem ihrem Evangelium ſagen ſie, daß es ſich zu den vieren, die wir kennen, verhalte, wie die Sonne zum Monde, wie die Nuß zur Schale... Es heißt darin: „„So lange Petrus die Macht hält, kann Johannes die Kraft nicht zeigen.""" Unter Petrus verſtehe den Papſt und die Weltgeiſtlichkeit, die das Geſetz Chriſti bewachen und vertheidigen; unter Johannes die Prediger (Bettelorden), die behaupten, es gebe nur Eine wahre Lehre, das ewige Evangelium nämlich; dieſes ſoll uns den rechten Weg zeigen. Es ſteht darin geſchrieben, daß Alle, die für Petrus ſind, umgebracht werden müſſen; allein ihr werdet ſie nicht beſiegen, noch eure Drohungen ſie erſchrecken. Die Lehre Petri wird bleiben, die eure aber untergehen." Vgl. in dieſem Gedichte weiteres noch VV. 11522—12548. — Die Verbannung Wilhelm's rief die tiefſte Aufregung in ſeiner Partei hervor; Ruteboeuf klagte laut, daß der König nicht

nicht geſchont werden, ſo mißfällig es auch der Papſt aufnehmen mochte, daß ihm die Verurtheilung deſſelben durch die von der Univerſitätspartei erregte tumultuariſche Volksſtimmung gewiſſermaaßen abgedrungen werden ſollte. Nachdem der Cardinal Hugo von St. Caro und der Biſchof von Meſſina, beide dem Predigerorden angehörend, das ihnen vom Papſte abverlangte Gutachten über das Buch erſtattet hatten, wurde es gleich der Schrift de periculis zur Verbrennung durch Henkershand verdammt, das Urtheil jedoch nicht auf offenem Platze, ſondern im Geheimen vollzogen, aus Schonung gegen die verdienſtreiche Genoſſenſchaft, welcher der unglückliche Verfaſſer angehörte. Ihr General, Johann von Parma, dankte in Folge deſſen ab, und ſchlug Thomas' heiligen Freund, Bonaventura, zu ſeinem Nachfolger vor, der denn auch, obwol erſt vierunddreißig Jahre zählend, von dem im römiſchen Kloſter Aracöli verſammelten Generalcapitel einſtimmig gewählt wurde. Der neue Obere war in die Lage verſetzt, ſeine Amtsführung mit einem Acte beginnen zu müſſen, der ihm, wie kein anderer während ſeines Lebens, ſchwer fallen mochte — mit einer Unterſuchung wider ſeinen Vorgänger und deſſen Freunde, welche der Hinneigung zu Joachim's Lehren bezüchtiget waren. Nachdem er vergebens verſucht, die Sache niederzuſchlagen, leitete er endlich, mit Umgehung Johann's, den Proceß gegen die übrigen Meinungsgenoſſen deſſelben ein; zwei derſelben, Gerhard, Verfaſſer des Introductorius und der Mönch Leonhard wurden als heftigſte Vertheidiger der falſchen Lehren zu lebenslänglichem Gefängniſſe verurtheilt. Auch den längere Zeit geſchützten Johann von Parma mußte er auf fortwährendes Andringen der Ankläger letztlich vor ein geiſtliches Gericht ſtellen laſſen, unter dem Vorſitze des Cardinals Cajetan Urſini (nachmaligen Papſtes Nicolaus III.). Die eindringliche Vertheidigung des Angeklagten durch

---

mehr Herr im Reiche ſei, wenn der Papſt Territorialrechte ausübe, er rief Prälaten, Fürſten, Könige auf, ſich des ſo ſchwer gekränkten Mannes, der die Sache des Rechtes und der Nation vertheidiget, anzunehmen; er fordert die Univerſität auf, zu ihrem verfolgten und mißhandelten Vertheidiger zu ſtehen: „Decretiſten, Ärzte, Juriſten und ihr Doctoren alle, wie möget ihr leiden, daß man Meiſter Wilhelm von euch ferne hält!... Sie haben ihn verbannt, verwieſen auf ſein Dorf!... O ſie ließen ihm Frieden, wenn er nur ſchwören wollte, daß das Wahre falſch, das Recht Unrecht, das Alberne klug, das Schwarze weiß ſei..." Ouevres I, p. 71 u. 72.

den Neffen des Papstes, Cardinal Ottoboni (nachmaligen Papst Hadrian IV.), führte einen tröstlichen Ausgang herbei; Johann wurde ohne Strafe entlassen. Da Bonaventura ihm die Wahl seines zukünftigen Aufenthaltes frei stellte, zog er sich in das Kloster Grecchia bei Rieti zurück, wo er später im Rufe der Heiligkeit starb. Die häretischen Meinungen der Joachimiten wucherten indeß im Franciscanerorden insgeheim fort, bis endlich die Spirituellen und Fraticellen im offenen Bruche mit dem Orden und der Kirche ausschieden, geistig zusammenhängend mit den Beharden, Apostolikern, Katharern u. s. w., deren Umsichgreifen zu wehren doch eben der Gründungszweck der kirchlichen Mendicantenorden gewesen.

Die Schriften Joachim's hatten trotz ihrer schwärmerischen Überschwenglichkeit in vielen Beziehungen nur das ausgesprochen, was alle Besseren der Zeit, die es mit dem Wohle der Christenheit und Kirche ernst meinten, dachten und fühlten. Thomas lernte sie in einem der Klöster kennen, welche er während seines kurzen, durch den Universitätsstreit veranlaßten Aufenthaltes in Italien besuchte, und las sie mit großer Aufmerksamkeit; er nahm sich die Mühe, alle Stellen zu bezeichnen und durchzustreichen, die mit der kirchlichen Anschauung und Lehre unverträglich waren, andere versah er mit berichtigenden Zusätzen und Erklärungen; ein Beweis, daß er mit Joachim's Geiste sich nicht selten begegnete und den guten und wahren Gedanken desselben eine geläuterte Nachwirkung sichern wollte. Später faßte er sein Endurtheil über das Verfehlte in den Zukunftsgedanken des frommen Abtes in die kurze, ruhige Bemerkung zusammen: Es sei nicht anzunehmen, daß die Gnadenfülle des heiligen Geistes je in größerer und höher gesteigerter Intensität sollte ausgegossen werden, als es bis jetzt und namentlich in der christlichen Urkirche geschehen, die ja die Erstlinge des Geistes, und darum mehr als jede nachfolgende Zeit, empfangen hat [1]).

Nachdem Thomas in Anagni seiner Aufgabe sich entlediget hatte, kehrte er, von den Segnungen des heiligen Vaters und von Dank und Achtung seiner Ordensbrüder begleitet, zur See wieder nach Frankreich zurück. Während der Fahrt erhob sich ein gewaltiger Sturm, das empörte Meer drohte das Schiff zu verschlingen; Thomas beschwor die Wuth der entfesselten Elemente durch sein

[1]) 2, 1. qu. 106, art. 4.

vertrauensvolles Gebet, und das Fahrzeug landete unversehrt an der französischen Küste [1]). Gegen Ende des Jahres 1256 kam Thomas wieder in Paris an, um seine gewohnten Beschäftigungen fortzusetzen. Da sowol dem Papste als auch dem König Ludwig an der Beilegung des ärgerlichen Streites sehr gelegen war, so kam endlich eine Versöhnung der beiden Parteien zu Stande; dem päpstlichen Auftrage gehorsam, kam die Universitätspartei den Mendicanten mit Anerbietungen des Friedens entgegen, und lud die beiden ausgezeichnetsten Mitglieder derselben, Thomas und Bonaventura, ein, sich um den höchsten academischen Ehrengrad zu bewerben. Thomas entsprach der an ihn ergangenen Aufforderung aus Gehorsam gegen den Befehl seiner Oberen, obschon sich seine persönlichen Gefühle dagegen sträubten, um eine Ehre zu werben, nach deren glänzendem Scheine sein Herz in Wahrheit nicht verlangte. Die Unruhe, die er darüber empfand, wurde durch eine himmlische Traumerscheinung getröstet. Ein ehrwürdiger Greis erschien ihm, und redete ihn an: Warum, mein Sohn, ist dein Herz von Traurigkeit eingenommen? Meine Seele ist betrübt, antwortete Thomas, denn man heißt mich, unter den Meistern der Wissenschaft einen Platz zu wählen, und ich fühle mich dessen unwürdig. Sei getrost, mein Sohn, entgegnete der Greis, vertraue auf Gott, und laß dein Bangen; denn deine Absichten sind lauter und rein. Erwäge die Worte des königlichen Propheten, und sprich über sie in der Versammlung der Lehrer, welche dich zum Meister ernennen sollen: Rigans montes de superioribus, de fructu operum tuorum satiabitur terra (Psalm 103, 13).

Die Disputation fand am anberaumten Tage (23. Octob. 1257) in einem Saale des bischöflichen Pallastes statt. Im edlen Wettstreit frommer Herzensdemuth wollte keiner der beiden Candidaten des academischen Loorbeers als der Erste zum Redekampf sich stellen; endlich gab sich Bonaventura darein, als der Ältere den Vorrang anzunehmen, Thomas trat auf, als sein Freund geendet hatte. Er erklärte die erhabene Stelle des Psalmes, indem er sie auf die göttliche Heilsöconomie anwendete, und sprach von der Erleuchtung der menschlichen Herzen durch die himmlische Gnade und Wahrheit. Nachdem er geendet, wurde er feierlich als Doctor der Universität

[1]) Gulielm. de Tocco, apud Bolland. p. 672.

proclamirt, und mit den Insignien dieſes Ranges angethan. Er empfieng den Ring zum Zeichen ſeiner Vermählung mit der Wiſſenſchaft; dann berührte er mit der Rechten eine verſchloſſene Bibel, zum Zeichen, daß er die Wiſſenſchaft dieſes heiligen Buches beſitze. Einer der anweſenden Doctoren öffnete nun das Buch, und reichte es ihm dar mit den Worten: Accipe potestatem docendi ubique terrarum. Hierauf führte er ihn zu einem Sitze in Mitte der Doctoren: Sede inter Doctores. Endlich wurde ihm das Doctorbarret auf das Haupt geſetzt, aber wieder abgenommen: Te discooperio, zum Zeichen, daß er die Macht zu lehren nicht in eigenem Namen, ſondern im Auftrage der Kirche übe, der alleinigen Bewahrerin der in dem heiligen Buche niedergelegten Wahrheit.

Da Thomas nunmehr als Doctor der Schule vorzuſtehen begann, hatte er ein Jahr hindurch, dem academiſchen Brauche gemäß, einen Baccalaureus neben ſich, der unter ſeiner Aufſicht zu lehren hatte. Man weiß nicht genau, welcher aus ſeinen Ordensgenoſſen ihm in dieſer Eigenſchaft zur Seite ſtand: ob ſein Freund Anibald, der ſpäter zum Cardinal erhoben wurde, oder Romanus aus dem Geſchlechte der Urſini und Neffe des Papſtes Nicolaus III., oder Peter von Tarentaſia, der ſpäter unter dem Namen Innocenz V. den päpſtlichen Stuhl beſtieg. Gewiß iſt nur, daß dieſe Männer alle zwiſchen 1256—1260 im Colleg von St. Jacob ihre Laufbahn als Candidaten des academiſchen Lehramtes durchmachten und zu Doctoren creirt wurden.

Viertes Capitel.

Thomas auf der Höhe ſeiner academiſchen Wirkſamkeit. Seine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen als Theolog und Scholaſtiker.

Thomas hatte in den nächſtfolgenden Jahren nach Erlangung des höchſten academiſchen Grades größtentheils Paris zum Schauplatze ſeiner Wirkſamkeit. Das erſte Jahr übte er der Vorſchrift gemäß ſein Amt als Regens Primarius aus, deſſen Vorträge ſich dem Herkommen gemäß über einzelne Materien der Theologie verbreiteten, während der ihm zur Seite ſtehende Baccalaureus einen

Schüler unterzog sich einer öffentlichen Disputation zur Erlangung des Licentiatengrades, und nahm sich bei diesem Acte heraus, gegen Lehrmeinungen aufzutreten, welche Thomas in seinen Vorlesungen vertreten und vertheidiget hatte. Thomas war anwesend, beobachtete aber tiefes Stillschweigen. Seine anderen Schüler wurden hierüber ungeduldig, und begriffen nicht, wie ihr Lehrer die Vertheidigung falscher Sätze hingehen lassen könne. Thomas gestand, er habe den jungen Mann nicht in Verwirrung setzen wollen, und wiederholte mit lauten Worten die Mahnung zur Geduld und Sanftmuth, die er bereits früher durch das Beispiel seines Schweigens gegeben hatte. Am folgenden Tage aber, an welchem der Candidat abermals auftreten mußte, und in der Weise des vorigen Tages fortfuhr, glaubte Thomas nun auch der Wahrheit ihr Recht verschaffen zu müssen, und fieng an, die bestrittenen Sätze Schritt für Schritt zu entwickeln und das Falsche und Gefährliche der entgegengesetzten Behauptungen aufzuzeigen, Beides mit solchem Nachdruck und zugleich solcher discreter Schonung, daß der Disputant, die überlegene Kraft des Meisters fühlend, doch zugleich auch mit Dank anerkennen mußte, daß ihm die Rüge desselben auf eine für die anwesenden Zeugen des Actes fast unmerkliche Weise ertheilt worden sei. Wie konnte der Schüler anders, als seinen heiligen Lehrer bewundern, der ihm die Anerkenntniß des Wahren und Richtigen nicht so fast abgedrungen, als vielmehr in den Mund gelegt hatte? — Ein anderes Mal vermaß sich ein junger, ehrgeiziger Mann von unfeinen Sitten, ihm zu sagen, daß er weit über Gebühr gepriesen werde und die Nachwelt kaum viel durch ihn gewinnen werde. Du hast Recht, mein Freund, antwortete Thomas; auch ich wünschte sehr, daß die Welt sich enttäuschte, indem sie mich ohne Unterlaß studiren sieht!

Unter die Schriften, welche Thomas zunächst nach Erlangung des Doctorgrades abfaßte, gehören (nach Tholomäus von Lucca) vor Allem ein Theil der Quaestiones quodlibeticae, zu deren Ausarbeitung er als Regens Primarius veranlaßt war; die Quaestiones de veritate, welche mit den später entstandenen Quästionen de Deo, de Malo, de creaturis spiritualibus, de anima, de unione verbi incarnati, de virtutibus unter dem gemeinsamen Titel Quaestiones disputatae zusammengefaßt werden; das Compendium Theologiae (opusc. 2). Auch fallen in diese Zeit bis zum Ende des Ponti-

ficates Urban's IV. mehrere ſeiner Commentarien über die heilige Schrift, und darunter gerade die berühmteſten: die Auslegung der Pauliniſchen Briefe, die Catena aurea, d. i. eine aus lauter Stellen der Väter und ſonſtiger berühmter Schriftausleger zuſammengefügte Auslegung der vier Evangelien, der Commentar zum Buche Job. Die Ausarbeitung der Summa contra gentiles, zu welcher Raimund von Pennafort den Anſtoß gab, wird gleichfalls in dieſe Zeit geſetzt. Endlich traten nach Überſiedelung nach Italien mehrere ſeiner Commentarien über die Ariſtoteliſchen Schriften an's Licht. Ein Commentar über die Sentenzen, den er in Rom abfaßte, iſt nicht mehr vorhanden. Tholomäus von Lucca unterſcheidet ihn ausdrücklich von zwei anderen ähnlichen Commentaren, von welchen der erſte, größere bereits früher zu Cöln und Paris ausgefertiget, der andere kürzere ſpäter auf Bitte des Freundes Anibald verfaßt wurde. Nicht alle der genannten Werke wurden innerhalb der bezeichneten Periode zu Ende geführt; an der catena aurea arbeitete Thomas auch noch nach Urban's IV. Tode, das compendium theologiae blieb für immer unvollendet.

Die ſcholaſtiſche Theologie des Mittelalters ſetzte ſich zum höchſten Ziele, die im Geiſte der Kirche aufgefaßte Schrifttheologie mit den Mitteln der aus Ariſtoteles erlernten argumentativen Dialektik ſpeculativ zu durchdringen. Darnach theilte ſich das wiſſenſchaftliche Streben der ſcholaſtiſchen Theologen in die dreifache Aufgabe der Schriftforſchung, des Studiums der Ariſtoteliſchen Philoſophie, und der auf Grundlage dieſer doppelten Studien vorgenommenen ſpeculativ-argumentativen Zergliederung der in Syſtemform aneinander gefügten Lehrſätze der kirchlichen Theologie. Nach dieſen Geſichtspuncten ſind demnach auch die angeführten Schriften des heiligen Thomas zu gruppiren, auf welche ſofort näher eingegangen werden ſoll, um ein Bild von Tendenz und Charakter ſeiner, in angeſtrengten Mühen frühzeitig mündig gewordenen wiſſenſchaftlichen Thätigkeit zu gewinnen.

Zuerſt iſt ſeine Thätigkeit als Schriftforſcher in's Auge zu faſſen. Thomas hat nicht die ganze heilige Schrift, ſondern nur einen Theil derſelben commentirt, außer den bereits angeführten Büchern noch zwei prophetiſche: Jeſaias und Jeremias, ferner das Hohelied und 51 Pſalmen; damit hat er freilich den inhaltreichſten Theil der Schrift erſchöpft, und das Wichtigſte, was in den übrigen

alttestamentlichen Schriften, namentlich im Pentateuch enthalten ist, wie die Mosaische Schöpfungsgeschichte, das gesammte Gesetz des alten Testamentes mit allen seinen moralischen, politischen, richterlichen und liturgischen Institutionen u. s. w. hat in seiner theologischen Summe eine umfangreiche und einläßliche Erklärung gefunden. Aber hievon abgesehen, ist das in seinen eigentlichen Commentarien Geleistete für sich vollkommen hinreichend, um in ihm einen Theologen von großartigstem Styl und Charakter erkennen zu lassen. Die allen seinen geistigen Bestrebungen eigene Tendenz nach höherer, zusammenfassender Einheit verläugnet sich auch hier nicht; er steht über den Gegensätzen von grammatischer und pneumatischer, historischer und dogmatischer Auslegung, indem ihm jede an ihrem Orte und in ihrer Weise als berechtiget gilt, weil auch in der Kirche das christliche Lehrwort nach Geist und Buchstabe unverbrüchlich zu gelten hat, und Geschichte und Lehre sich wechselseitig stützen und tragen. Wol aber muß man sagen, daß er nach den erhabenen Neigungen seines Geistes im Gegensatze zur erbaulichen Auslegung die doctrinelle Auslegung wählt, und Geist und Wort der lehrenden Kirche im Texte der heiligen Schrift nachzuweisen, als seine eigenste Aufgabe verfolgt. Eine gewiegte doctrinelle Auslegung stützt sich auf eine reiche exegetische Tradition; dem Rechte dieser Forderung wird auf großartige Weise in der catena aurea Genüge geleistet. Auf Grund der exegetischen Traditionen soll die doctrinelle Auslegung die kirchliche Lehrformel nach ihrer vollen Schärfe und Prägnanz aus dem Texte der Schrift deduciren; dieß geschieht in den Commentarien zu den Pauliniſchen Briefen, namentlich in der tiefsinnigen Auslegung des Römerbriefes. Wie die Doctrin mit Beiziehung der aus Natur und Geschichte geschöpften Erkenntnisse die erhabenen Worte der Schrift zu beleuchten habe, wird im Commentare zum Buche Job gezeigt. In der Auslegung des Hohenliedes endlich schwingt sie sich zu den Höhen der contemplativen Mystik empor und dollmetscht in lehrhafter Weise die Geheimnisse der heiligen, gottinnigen Liebe. Er zeigt sich, mit Einem Worte, in seiner Auslegung ganz als denselben, als welchen er in seinen systematischen Werken sich darstellt; daß er die philologische und historische Auslegungskunst der neuen Zeit nicht kennt, thut seiner eigenthümlichen Größe und dem theologischen Werthe seiner Commentarien so wenig Abbruch, als es der Erhabenheit seiner specu-

lativen Conceptionen Eintrag thut, daß ihn der Gedanke einer subjectiv pſychologiſchen Vermittelung derſelben noch fremd iſt. In beiden Beziehungen tritt dafür die ſtrenge Objectivität ſeiner Denkrichtung deſto impoſanter hervor; er macht ſich zum unmittelbaren Organ der ernſten Majeſtät der Kirche und ihrer heiligen Lehre.

Die Catena aurea entſtand auf Anregung des Papſtes Urban IV., welchem auch der erſte Theil derſelben, die Auslegung des Matthäusevangeliums, gewidmet iſt, wie die vorausſtehende Dedicationsſchrift zeigt. Mit der Bearbeitung der übrigen drei Evangelien kam er erſt mehrere Jahre nach Urban's Tode zu Stande, und widmete ſie ſeinem Freunde und Ordensgenoſſen Anibald, da dieſer bereits als Cardinal von Molaria mit dem Purpur bekleidet war. Den Namen catena aurea ſchöpfte dieſem Werke nicht Thomas, ſondern die dankbare Nachwelt; er ſelber beſchied ſich, daſſelbe einfach eine continua expositio zu nennen, woraus die in den Handſchriften und älteſten Ausgaben ſich vorfindenden Aufſchriften: Expositio continua, continuum, glossa continua, glossa aurea u. ſ. w. ſich erklären. Ähnliche Arbeiten wie dieſe Catena, ſind auch früher ſchon von mehreren Theologen und Schriftſtellern, ſowol lateiniſchen als griechiſchen, verſucht und zum Theile auch von Thomas benützt worden, wie die exegetiſchen Sammelwerke eines Iſidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Alcuin, Hrabanus Maurus, Haymo und Walafried Strabo aus der lateiniſchen Kirche, und jene eines Johannes Damascenus, Theophylaktus und Titus Boſtrenſis aus der griechiſchen. Im Ganzen ſind es mehr als achtzig Autoren aus allen chriſtlichen Jahrhunderten von Ignatius M. bis auf den Mönch Euthymius, deren Erklärungen und Gloſſen zum Texte der Evangelien dergeſtalt mit einander verwoben ſind, daß ſie ein in ununterbrochenem Zuſammenhange ſich fortſpinnendes Ganzes bilden. Aus dieſer Wolke von Zeugen für den ächten, traditionell kirchlichen Sinn des Schriftwortes werden beſonders oft Origenes, Chryſoſtomus, Auguſtinus, Hieronymus, Hilarius, Gregor der Große, und von den ſpäteren Hrabanus, Remigius, ſo wie die Verfaſſer der beiden Gloſſen (ordinaria und interlinearis) redend vorgeführt. Die griechiſch geſchriebenen Auslegungen benützte Thomas nach den vorhandenen Überſetzungen; mehrere derſelben wurden, laut der Zueignungsrede an den Cardinal Anibald, erſt auf ſeinen Betrieb, um ſie für die Catena zu benützen, angefertiget. Die aus verſchiedenen

Autoren ausgehobenen Stellen nahm er unverändert in sein Werk auf, höchstens daß er, um hie und da eine Stelle dem Contexte anzupassen, die Worte in eine andere Ordnung stellte, als sie beim Autor vorkommen. Von diesem Verfahren wich er einzig in Benützung des dem Chrysostomus unterschobenen, zu seiner Zeit aber für ächt gehaltenen Opus imperfectum in Matthaeum ab, dessen arianisch lautende Stellen er für bloße Textesfälschungen hielt und demgemäß in orthodoxem Sinne corrigiren zu müssen glaubte.

Von ausgezeichneter Schönheit sind die beiden Dedicationsreden, deren eine, an Papst Urban gerichtet, dem Matthäusevangelium, die andere an Cardinal Anibald den drei anderen Evangelien vorausgeschickt ist. Er feiert darin mit erhabenen Worten die in den Höhen thronende Weisheit des Ewigen, die, des Vaters eingeborner Sohn und reinster Abglanz, über alle geschaffenen Werke die Strahlen göttlichen Lichtes ausgegossen, dem Menschengeiste aber ihr eigenes Bild eingedrückt, und dasselbe noch herrlicher in Jener Herzen ausgestalten will, welche es nach der Fülle seiner Gnadenerweise verlangen. Aber was ist der Menschengeist, wie hoch ihn auch Gott begabt hat, gegen die Unermeßlichkeit der Schöpfung! Wie sollte er vermögen, die in der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Werke ausgedrückten Spuren und Zeichen der ewigen Weisheit zu erfassen, wenn auch das ihm eingegossene Licht der himmlischen Weisheit nicht durch die Finsterniß der Sünde und der zeitlichen Zerstreuungen verdunkelt wäre! So sehr wurden jedoch einige Herzen thöricht und finster, daß sie die Herrlichkeit Gottes auf eitle Götzenbilder übertrugen, und der Verdammniß anheimfallend, fluchwürdige Werke vollbrachten. Die göttliche Weisheit aber, die den Menschen zu ihrem Genusse geschaffen, hat den Menschen nicht seiner Armseligkeit überlassen, sondern die Hülle des Fleisches annehmend, zu ihm sich herabgelassen, damit das menschliche Auge unter der Hülle der menschlichen Natur jene Herrlichkeit schauen könnte, die es in der Erhabenheit ihrer göttlichen Majestät nimmer zu erreichen im Stande gewesen wäre; von der sichtbar gewordenen Schönheit der ewigen Weisheit hingerissen sollte er vom strebethätigen Verlangen entzündet werden, sie einst im unverhüllten Glanze ihrer göttlichen Klarheit zu schauen. Menschliche Hülle annehmend hat sie durch Worte und Werke die seit Anbeginn der Welt im Geheimniß verborgene evangelische Weisheit an das

Licht gebracht, welche in der auf einen Fels gegründeten Kirche niedergelegt iſt, und den Nachfolger jenes Apoſtelfürſten zu ihrem höchſten Ausleger hat, der ihre in der Wolke der Sterblichkeit verhüllte Klarheit ſchaute und ihr ſtandhaft und vollkommen Zeugniß gab im Bekenntniſſe Chriſti, des Sohnes des lebendigen Gottes. Und ſo ſei auch dieſes Werk dem heiligen Vater der Chriſtenheit geweiht und ſeinem höchſten Urtheile unterworfen, gleichwie es auf ſeinen Befehl entſtanden iſt; auf daß die Ströme wieder an den Ort zurückkehren, von welchem ſie ausgefloſſen (Sirach 1, 7). Nicht minder geziemend iſt es, daß, weil man von den Früchten der Arbeit den Prieſtern des Herrn Opfer darzubringen pflegt, dem Freunde (Anibald), der mit den Ehren eines Prieſters der Apoſtel geſchmückt iſt, eine Frucht der auf dieſes Werk verwendeten Anſtrengungen als Gabe dargebracht werde.

Das Evangelium iſt die Botſchaft von Jeſus Chriſtus, dem Sohne Gottes, der die Menſchheit angenommen, und berichtet über ihn viererlei: von der annehmenden Gottheit, von der angenommenen Menſchheit, vom Tode und von der Auferſtehung des menſchgewordenen Gottes. Dieß iſt durch die vier lebenden Weſen des Propheten Ezechiel vorgebildet; das menſchenähnliche Weſen deutet auf Chriſtum als Menſchen hin, der Stier auf den Opfertod, der Löwe auf die Kraft der Auferſtehung, der in die Höhen ſich ſchwingende Adler auf die Gottheit des in die Himmel auffahrenden Chriſtus. Der Menſch iſt das Symbol des Matthäusevangeliums, weil daſſelbe vornehmlich moraliſchen Inhaltes iſt [1]); Marcus

[1]) Corpus autem suae narrationis — ſagt Thomas mit Chryſoſtomus — ordinavit Matthaeus: primum ergo nativitatem, deinde baptismum, tertio tentationem, quarto doctrinam, quinto miracula, sexto passionem, septimo resurrectionem et ascensionem ipsius; non solum historiam de Christo exponere volens per hoc, verum etiam evangelicae vitae statum docere, quoniam nihil est, quod ex parentibus nascimur, nisi iterum per aquam et spiritum renati fuerimus ex Deo. Post baptismum autem necesse est contra diabolum stare; post hoc quasi omni superata tentatione factus idoneus ad docendum, siquidem sacerdos est doceat, et doctrinam suam bonae vitae quasi miraculis factis commendet: si laicus est, operibus doceat fidem. Deinde necesse est exire nos de hoc stadio mundi, et tunc restat, ut tentationum victoriam resurrectionis merces sequatur et gloria. Caten. aur. Prooem. ad Matth. vers. fin.

und der für Chriſtus blutenden unſchuldigen Kinder (Cap. 2). Der zweite Theil: De processu in mundo, erzählt ſeine Vorbereitung auf das Lehramt durch Taufe und Kampf wider den Verſucher (ut sit velatus sacris mysteriis et probatus virtutibus) und ſodann die Ausübung des Lehramtes ſelber, welches nach Inhalt (Capp. 5—12), Kraft (Capp. 13—16) und Zweck (Capp. 17—20) der Lehre beleuchtet wird. Die in Capp. 5—12 enthaltene Darlegung der Lehre Chriſti umfaßt drei Stücke: erſtlich die Entwickelung ihres Inhaltes mit Beziehung auf das altteſtamentliche Geſetz (Capp. 5—7) und ihre Bezeugung durch die Wunder Chriſti (Capp. 8. 9); ſodann ſpecielle Anweiſungen für die Diener des Evangeliums (Cap. 10), und endlich die Widerlegung der Gegner (Capp. 11 und 12). In der eigentlichen Lehrentwickelung wird der den Befolgern der Lehre verheißene Lohn vorangeſtellt (5, 2—16), ſodann folgt die Auseinanderſetzung der Vorſchriften des chriſtlichen Lebens (5, 17 — 7, 6), endlich wird gelehrt, wie man die Erfüllung derſelben möglich machen könne (7, 7 ff.). Die Vorſchriften der chriſtlichen Lebensführung beziehen ſich wieder auf zwei Puncte: was man zu leiſten habe (5, 8 — 48), und mit welcher Intention das Geſollte zu leiſten ſei (6, 1 — 7, 7). Das Was oder der Inhalt der Leiſtung ſchließt Gebote (5, 8 — 37) und Räthe (5, 38 ff.) in ſich; in Beziehung auf die Gebote wird gezeigt, was zur vollkommenen Gerechtigkeit gehöre (5, 8—20) und wie man dieſelbe erfülle (5, 21 ff.); die Räthe beziehen ſich auf Angelegenheiten des Rechtes (5, 38—42) und auf die moraliſchen Beziehungen zum Nächſten (5, 43 ff.). Die rechte Intention faßt zwei Stücke in ſich: die simplicitas sanctae intentionis und die puritas sanctae conversationis. Von letzterer iſt 7, 15 ff. die Rede; durch erſtere iſt die duplicitas effectus (6, 1—18) und affectus (6, 19 ff.) ausgeſchloſſen. Zur Beſtätigung der Lehre Chriſti folgen die Wunder Chriſti, die in Heilung und Befreiung von leiblichen (Cap. 8) und geiſtlichen Übeln (Cap. 9) beſtehen. Die leiblichen Übel ſind wieder theils ſolche, welche aus innerlichen Urſachen (8, 1—22), und andere, welche aus äußeren Urſachen entſpringen (8, 23 ff.). Die geiſtlich Kranken werden von Chriſto theils ungeſucht aufgefunden (8, 1—34), theils von ihm aufgeſucht (8, 35 ff.). Die Vertheidigung ſeiner Lehre führt Chriſtus Cap. 11 gegen die Jünger des Johannes und gegen die Juden überhaupt, die an ihn nicht glauben wollen, Cap. 12 aber ſpeciell gegen die

Phariſäer. In Capp. 13—16 folgt der Erweis der Kraft der Lehre Chriſti durch Worte (Parabeln in Cap. 13) und Handlungen. Letzteres anbelangend, wird Cap. 14 gezeigt, was die Kraft des Wortes wirke: Erquickung in der Noth (14, 1—21), Befreiung aus Gefahren (14, 22—33), Heilung der Leiden (14, 34 ff.). In Cap. 15 zeigt Chriſtus die Sufficienz ſeiner Lehre ohne Beobachtung der Legalien (15, 1—20) für alle Völker, nicht bloß Juden (15, 21 ff.). In Cap. 16 zeigt er die von aller phariſäiſch traditionellen Beimiſchung bewahrte Reinheit (16, 1—12) und Erhabenheit (16, 13 ff.) ſeiner Lehre. Das Endziel derſelben iſt die zukünftige Herrlichkeit, welche Chriſtus in ſeiner Verklärung auf dem Tabor vorbildlich zeigt (Cap. 17), und weiters die Wege verkündet, auf welchen alle anderen Menſchen zur Herrlichkeit gelangen: den gewöhnlichen Weg (Cap. 18), und jenen, welchen die einer beſonderen Vollkommenheit Nachſtrebenden gehen (Cap. 19); worauf noch das Vorurtheil zurückgewieſen wird, als ob die Berufung auf das Alter der Moſaiſchen Tradition (20, 1—16) oder die Abſtammung von Abraham (20, 17 ff.) das Betreten jener Wege überflüſſig machen könnte. Der letzte Haupttheil des Matthäusevangeliums handelt von dem Schluſſe der irdiſchen Laufbahn Chriſti, und hat das Leiden Chriſti zu ſeinem Mittelpuncte. Die vorausgehenden einleitenden Begebenheiten und Reden Chriſti (Capp. 21—25) beziehen ſich theils auf die durch Chriſti Herrlichkeit (Cap. 21), Weisheit (Cap. 22) und Gerechtigkeit (Cap. 23) herausgeforderten Juden, theils auf Stärkung der Jünger Chriſti im Hinblick auf die von dem Herrn geweiſſagten zukünftigen Gefahren und Gerichte (Capp. 24 und 25). Nachdem die Myſterien des heiligen Leidens Chriſti vorgeführt worden ſind, ſchließt der evangeliſche Bericht mit dem Triumphe ſeiner glorreichen Auferſtehung, deren Gewißheit durch Ohren- und Augenzeugen feſtgeſtellt wird. — Auch in dieſem Commentare iſt die Auslegung durchgängig auf die vorzüglichſten patriſtiſchen Auctoritäten gegründet und iſt inſofern als eine traditionelle Auslegung zu bezeichnen; weiters muß man ſie eine bibliſch-theologiſche nennen, inſofern einerſeits der evangeliſche Text durch fortlaufende Beiziehung vieler anderer Stellen aus dem alten und neuen Teſtamente im Geiſte des tieferen Schriftſinnes beleuchtet und erläutert, andererſeits dogmatiſche Lehren der Kirche theils direct, theils durch Nachweiſung der Schriftwidrigkeit ihrer häretiſchen Gegenſätze nachgewieſen werden. Die kritiſche

Thätigkeit beſchränkt ſich auf die Aufhellung und Löſung der ſcheinbaren Widerſprüche zwiſchen den Angaben des Matthäus und anderer Hagiographen und dient der Feſtſtellung des Literalſinnes oder führt auf die Entdeckung eines tiefer liegenden pneumatiſchen Sinnes hin. Einige Proben mögen dieſe Auslegungsart näher beleuchten. In Erklärung von Cap. 1 kommt Thomas auf den Unterſchied zwiſchen den beiden Geſchlechtsregiſtern bei Matthäus und Lucas zu ſprechen, und findet ihn in fünf Puncten: Matthäus ſetzt die Stammtafel Chriſti an die Spitze ſeines Buches, Lucas nach der Erzählung der Taufe im Jordan; weil erſterer einzig nur die leibliche Abſtammung Chriſti darlegen, letzterer aber den prieſterlichen Charakter Chriſti hervorheben will und das Prieſterthum mit der Sündentilgung, die mit der chriſtlichen Taufe zuſammenhängt, in enger Verbindung ſteht. Matthäus führt die genealogiſche Reihe von Abraham abwärts bis auf Chriſtus, Lucas führt ſie von Chriſtus aufwärts bis Abraham und noch weiter hinauf; Lucas hat nämlich den prieſterlichen Heilsbringer im Auge, welcher ſich aufwärts erhebt, während die abwärts ſteigende Reihe des Matthäus das Herabſteigen Chriſti zu uns, und die Annahme unſerer menſchlichen Schwachheit und Gebrechlichkeit bedeutet. Matthäus bedient ſich des Ausdruckes: genuit, Lucas ſetzt immer: fuit; denn erſterer erwähnt vermöge ſeines angegebenen Zweckes nur lauter leibliche Väter, Lucas aber auch mehrere Adoptivväter, auf das durch die prieſterliche Vermittelung herbeizuführende Adoptionsverhältniß der Kinder Gottes hindeutend. Matthäus beginnt mit Abraham, weil er für Juden ſchrieb; Lucas mit Chriſtus, deſſen Geſchlechtsregiſter er nicht bloß bis auf Abraham, ſondern bis auf Gottes Schöpferthat zurückführt, weil er für Griechen ſchrieb, welche von Abraham nur inſoweit wußten, als ſie von Chriſtus und ſeiner jüdiſchen Herkunft Kenntniß nahmen. Matthäus führt mehrere Weiber auf, weil er die leibliche Abſtammung Chriſti erklärt, Lucas nennt keine Weiber, um die Reinheit des Prieſterthums auszudrücken. Die von Matthäus erwähnten Weiber ſind mit ſündlichen Gebrechen behaftet, Ruth als geborne Heidin, Thamar und Bethſabe wegen ihres Wandels; damit wird angezeigt, daß Chriſtus um unſerer Sünden willen in den Geſchlechtsverband der Menſchheit eingetreten iſt, oder daß das altteſtamentliche Geſetz unvollkommen iſt und durch ſich den Menſchen nicht rechtfertigen kann.

Als ſie aber in die Genealogie aufgenommen wurden, galten ſie nicht mehr als Sünderinnen, ſondern als Gereinigte und Geſühnte. — Matthäus theilt ſein Stammregiſter in drei Reihen zu je vierzehn Gliedern; die erſte Reihe fällt in die Zeiten der Heerführer und Richter, die zweite in die Zeiten der Könige, die dritte in die Zeiten der Hohenprieſter; damit iſt auf die dreifache Eigenſchaft Chriſti als Führer, König und Hoherprieſter hingedeutet. Auch die Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti könnte durch die Dreitheilung der Reihen ausgedrückt ſein; die erſte ſchließt mit dem gottwidrigen Begehren nach einem Könige, alſo mit der Übertretung eines göttlichen Geſetzes; die zweite mit der darauf folgenden Strafe, der Abführung in die Gefangenſchaft; ſomit muß die dritte enden mit dem Hervorgang des Retters und Befreiers von Schuld und Strafe. Es können auch die drei weltgeſchichtlichen Zeiten: vor dem Geſetze, unter dem Geſetze, Zeit der Gnade, auf welche die dritte Reihe abzweckt, ausgedrückt ſein. Weiters iſt 14, die Gliederzahl jeder Reihe, eine myſtiſche Zahl als Summe aus 10 + 4; 10 = Zahl des Dekalogs, 4 = Zahl der Evangelien; die dreifache Wiederholung der vierzehngliedrigen Reihe deutet auf das Myſterium der Trinität hin. In den 42 Gliedern kommt unmittelbar nacheinander zweimal Jechonias vor, unter welchem als Bindeglied der zweiten und dritten Reihe Chriſtus verſtanden wird; ſomit bleiben nur 40 Glieder, die als Product aus 10 × 4 anzuſehen ſind. Nun iſt 4 die Zahl der Körper, weil dieſe aus 4 Elementen zuſammengeſetzt ſind; 10 (= 1 + 2 + 3 + 4) iſt die Summe der numeri lineales, und 4 × 10 deutet demnach an, wie Chriſtus linealiter zu uns gekommen ſei. Lucas zählt 77 Glieder in Übereinſtimmung mit ſeinem Zwecke, Chriſtum als Hohenprieſter darzuſtellen; denn das hoheprieſterliche Amt Chriſti bezieht ſich auf Sühnung und Vergebung, und man ſoll ſeinem Feinde 77mal vergeben. 77 = 7 × 11; 11 iſt die Zahl der Überſchreitung der 10 Gebote, 7 die Zahl der gnadenſpendenden Sacramente, mithin auf Beides durch die Zahl der 77 Generationen hingedeutet. — Für die Worte: antequam convenirent (1, 18) werden gegen die von Helvidius daraus gezogenen Folgerungen zwei Auslegungen vorgeſchlagen. Verſteht man unter convenire die eheliche Geſchlechtsgemeinſchaft, ſo hat man nach Hieronymus das „antequam“ als eine von allem nachfolgenden Geſchehen oder Nichtgeſchehen abſehende Ausſage über

das vorausgehende Nichtgeſchehen zu verſtehen; noch einfacher aber iſt es, wenn man mit Remigius das convenire auf das häusliche Zuſammenwohnen, und das antequam auf die Zeit zwiſchen dem Verlöbniſſe und der Hochzeit bezieht. Ähnlicher Weiſe läßt das cognoscere (1, 25) eine doppelte Auslegung zu; man kann es nämlich, abgeſehen von der in der Bibel ſo häufig vorkommenden Bedeutung, im Sinne eines geiſtigen Erkennens oder ſinnlichen Anſchauens nehmen, und es wäre ſomit geſagt, entweder daß Joſeph die hohe Würde ſeiner Verlobten nicht erkannte, oder daß der blendende Glanz ihres Angeſichtes während der Zeit, als ſie das fleiſchgewordene Wort Gottes im Schooße trug, ihre Züge dem Verlobten unkenntlich machte. — Die Erzählung von dem Sterne, der den Weiſen aus dem Morgenlande erſchien (Cap. 2), gibt dem Commentator Anlaß zu einer Digreſſion auf den aſtrologiſchen Fatalismus. — Zu den Worten: Ascendit in montem (5, 1) wird bemerkt, daß Chriſtus drei Zufluchtsſtätten hatte: Berg (Joh. 8, 1), Schifflein (Luc. 5, 3), Einöde (Luc. 5, 16). Damit iſt angedeutet, daß der Chriſt eine dreifache Zuflucht habe: die Höhe der göttlichen Macht (Pſalm 124, 1), die kirchliche Gemeinſchaft, welche mit der Arche zu vergleichen iſt (Pſalm 121, 3), die Abgeſchiedenheit des Ordenslebens (Oſeas 2, 3; Pſalm 54, 8). Jeſus verkündete das Geſetz des neuen Bundes auf einem Berge, um ſeine Erhabenheit zu zeigen (Pſalm 67, 16); um anzudeuten, auf welcher Höhe der Verkünder dieſes Geſetzes ſtehen müſſe (Jeſai. 40, 9); um die Erhabenheit der Kirche auszudrücken, welcher das Geſetz verkündet wird (Jeſai. 2, 2), und die Vollkommenheit der verkündeten Lehre (Pſalm 35, 7); endlich, weil auch das Geſetz des alten Teſtamentes von einem Berge herab verkündet worden. — Dieſe bei Matthäus angegebene Örtlichkeit ſcheint mit Luc. 6, 17 nicht zu ſtimmen, wo von einem Felde die Rede iſt. Deßhalb iſt anzunehmen, entweder daß die Rede bei Luc. 6 von der Bergpredigt verſchieden iſt, oder daß der Berg auf einer Seite eine ſehr ſanft geneigte Fläche hatte, in deren Mitte ſich abermals ein Hügel erhob; dieſen beſtieg Jeſus, um zu lehren, nachdem er nach Ernennung der zwölf Apoſtel (Luc. 6, 13) vom Berge ſich herabbegeben. — Den Abſchnitt Matth. 13, 1—23 erklärt Thomas folgendermaaßen: Jeſus trat aus dem Hauſe und begab ſich an's Meeresufer. Dieß hat neben ſeiner buchſtäblichen Wahrheit auch noch eine myſtiſche Bedeutung; das Haus iſt Judäa,

das Meer die Heiden (Matth. 23, 38; Jerem. 12, 7); oder auch, das Haus bedeutet die innere Betrachtung (Weish. 8, 16), das Meer das öffentliche Lehramt. Jesus nahm seinen Platz auf einem Schifflein im Meere, die Menge stand rings am Ufer. Grund dessen ist, er wollte von Allen gehört werden. Das Schifflein bedeutet mystisch die Kirche, die am Ufer stehende Menge die Katechumenen. Moralisch gedeutet gibt diese Handlung den Predigern die Lehre, daß sie ihre Untergebenen keinen Gefahren bloßstellen sollen (2 Mos. 13, 17). Christus beginnt in Parabeln zu lehren, um den heiligen Inhalt seiner Lehre der Menge faßlich zu machen und vor der Entweihung durch Unberufene zu bewahren. Die Cap. 13 erzählten drei Parabeln sollen die Hindernisse, das Gedeihen und die Würde der evangelischen Lehre darlegen. Die erste Parabel stellt die inneren Hindernisse, die zweite die äußeren dar. Der Sämann der ersten Parabel ist Christus. Er geht aus zu säen: Exiit. Hier ist an einen dreifachen Ausgang zu denken: an den ewigen Ausgang vom Vater, an den Ausgang von Judäa zu den Heiden, aus den Tiefen verborgener Weisheit in die öffentliche Lehrwirksamkeit. Exiit qui seminat, nämlich den Samen seiner Lehre. Der Same ist der Keim der Frucht; daher sind alle guten Werke von Gott (Phil. 1, 6). Exiit, qui seminat, seminare. Außer dem seminare hatte Christus auch noch die Function des Verdienens; was er sät, ist das Wort Gottes, welches wesenhaft vom Vater ausgeht als Quell aller Weisheit (Sirach 1, 5) und die Empfänger des Samens zu Söhnen Gottes macht (Psalm 81, 6; Joh. 1, 12). Zum Gedeihen der Saat des Gotteswortes werden drei Bedingungen erfordert: die Aufnahme in's Gedächtniß (Sprichw. 6, 21), die liebevolle Verinnerung (Psalm 118, 140), die sorgfältige Pflege (1 Tim. 6, 11). Diesen Erfordernissen sind entgegengesetzt der Leichtsinn, die Herzenshärte, die sündigen Leidenschaften, als die drei Hindernisse des Gedeihens. Das erste Hinderniß, der Leichtsinn, ist gemeint, wenn es heißt, daß ein Theil des Samens auf den Weg fiel und von den Vögeln gefressen wurde. Lucas fügt hinzu, daß der Same auf dem Wege überdieß noch getreten wurde, nämlich durch die leichtfertigen Gedanken. Das zweite Hinderniß, die Hartherzigkeit, wird durch das steinige Erdreich bezeichnet (Job 41, 15; Hohelied 5, 6). Einige sind ganz verhärtet, Andere nur oberflächlicher Bewegung zugänglich und ermangeln der Tiefe. Die ächte Tiefe besteht darin, daß man

Gott mehr als alles Andere liebe; dieß iſt die himmliſche Geſinnung im Gegenſatze zur erdhaften, weichlichen und doch in ihrer Erdhaftigkeit harten und der ſchmelzenden Liebe unzugänglichen Geſinnung. Der Same auf dem mit dünner Erdſchicht überzogenen ſteinigen Boden geht ſchnell auf, wie überall, wo es an Tiefe fehlt, Vorſchnelles und Unreifes zu Tage kommt (Jeſai. 18, 5; Epheſ. 3, 17); wenn aber ſündliche Lockungen und Trübſale kommen, ſo welken die aufgegangenen Gewächſe ab, weil ſie nicht tief genug, nicht in Gott wurzeln (Pſalm 21, 16). Das dritte Hinderniß ſind die Dornen oder ſündigen Leidenſchaften (Jerem. 4, 3; Sprichw. 24, 31). Das gute Erdreich, auf welches letztlich der Same fiel, iſt das gottergebene Herz; die dreißigfache, ſechzigfache, hundertfältige Frucht aber drückt die Abſtufungen des Verdienſtes und Lohnes nach den verſchiedenen Graden der Vollkommenheit aus. Man kann darin die Vollkommenheit der Verehlichten, Jungfrauen und Martyrer angedeutet finden; $30 = 3 \times 10$ drückt als Product aus zweien in ihrer Art etwas Vollkommenes andeutenden Zahlen bereits etwas in ſich Vollendetes aus; 60 weist auf die Ruhe eines über Kampf und Arbeit erhabenen, in den himmliſchen Sabbat eintretenden Innenlebens hin, und iſt daher die Signatur der Jungfräulichen und von der Welt Abgekehrten, wie 30 die Zahl der im Weltleben kämpfenden Gerechten; 100 die Signatur der Vollkommenſten, welche bereits den Vorgeſchmack der ewigen Seligkeit empfinden. Die Worte Chriſti in V. 13 geben dem Ausleger Veranlaſſung zu einer mit reichen bibliſchen Belegen ausgeſtatteten Ausführung über das Gnadengeſchenk der himmliſchen Weisheit und die Bedingungen, daſſelbe zu erlangen: Sehnſucht, Forſchung, Glaube, Liebe. Das in V. 14 folgende Citat aus Jeſai. 6, 9 führt ihn auf die Frage, ob die in Folge der Gnadenentziehung eintretende Herzensverhärtung Gott zuzuſchreiben ſei; worauf mit dem heiligen Auguſtinus geantwortet wird, daß dieſes Geſchehenlaſſen Gottes durch die vorausgehenden Sünden des Menſchen verſchuldet, mithin nur eine ihn treffende gerechte Strafe ſei. Die Seligpreiſung in V. 16 kann auf alle Zuhörer oder auf die Apoſtel bezogen werden, je nachdem das „Schauen" des Sohnes Gottes als leibliches, oder im Sinne von Epheſ. 1, 17; Jeſai. 50, 4 als geiſtiges Schauen genommen wird. Der nachfolgende Vergleich mit den Propheten und Gerechten des alten Teſtamentes, welche nicht ſahen, was die Seliggeprieſenen

ſehen, muß mit Rückſicht auf Joh. 8, 56 und Joh. 20, 8 dahin verſtanden werden, daß zwiſchen einer Seligkeit des wirklichen Beſitzes und des einſtweiligen Hoffens des verdienten Beſitzes unterſchieden wird. — Bei Auslegung der folgenden Parabel von dem Feinde, der das Unkraut unter den Weizen ſäte, werden zu 13, 25 neben dem Unkraut auch noch Spreu und taube Ähren als Übel der Kirche genannt; wenn das Unkraut die Häretiker bedeutet, ſo die tauben Ähren die Schismatiker, Spreu die ſchlechten Katholiken. — Die Frage, welcher Zacharias unter dem 23, 35 erwähnten Sohne des Barachias gemeint ſei, wird mit Hieronymus dahin beantwortet, daß der Sohn des Hohenprieſters Jojodas gemeint ſei, welcher als Prieſter auch der von Gott Geſegnete (Barachias) genannt werden konnte. Abel und Jojodas repräſentiren den Gegenſatz von Laien und Klerikern, oder von Weltleuten und beſchaulichen Menſchen, beide zuſammen die Geſammtheit der Menſchen; daher der Ausdruck: „Von Abel bis auf Zacharias“ = alle Gerechten. Aber — wird zu V. 36 gefragt — warum ſoll das gegenwärtige Geſchlecht für die Sünden aller vorangegangenen Geſchlechter geſtraft werden? Nach Hieronymus iſt unter generatio haec (gemäß Pſalm 111, 2; Matth. 16, 4) das ganze Geſchlecht der Gottloſen zu verſtehen. Chryſoſtomus äußert ſich mit Berufung auf Pſalm 7, 12, daß Gott die Strafe verſchieben will, die Menſchen aber deſſen nicht achtend immer verderbter werden (2 Tim. 3, 13); daher die in einer ſpäteren Zeit endlich nachfolgende zeitliche Strafe deſto ſchwerer und nachdrücklicher ausfalle. Im Jenſeits aber wird jeder einzig nach Maaßgabe ſeiner perſönlichen Schuld beſtraft werden.

Dem Commentar zum Evangelium Johannis iſt eine Vorrede vorausgeſchickt, welche ſich über die Bedeutung dieſes Evangeliums im Allgemeinen ausläßt. Die Synoptiker leiten uns zum activen Leben an, das Johannesevangelium aber zur Contemplation. Was der Apoſtel ſelber erſchaute, läßt ſich mit den Worten bei Jeſai. 6, 1 ausdrücken, welche zugleich die Eigenſchaften der Johanneiſchen Contemplation: Höhe, umfaſſender Weitblick und vollkommenes Eindringen in den Gegenſtand, charakteriſiren. Sie ſchwingt ſich über alles Geſchaffene, über alle Berge, Himmel und Engel bis zu Gott empor: Vidi Dominum sedentem super solium excelsum (vgl. Jeſai. 40, 26); unter dieſem Herrn iſt aber laut Joh. 12, 41 Chriſtus zu verſtehen. In dieſer Anſchauung des heiligen Johannes

ist eine vierfache Hoheit zu erkennen: die Hoheit der Macht (darum Vidi Dominum); der Ewigkeit (sedentem); der Würde (super solium excelsum); der Unbegreiflichkeit des Erschauten (elevatum). Dieser vierfachen Erhabenheit Gottes entspricht auch ein vierfacher Weg, auf welchem die Philosophen zur Erkenntniß Gottes gelangt sind: aus der unverkennbaren Zweckordnung der Welt schlossen sie auf einen Alles lenkenden Herrenwillen (Psalm 88, 10; In propria venit Joh. 1, 11); die Wahrnehmung einer den Ranggraden der Dinge entsprechenden gradweisen Abnahme der Veränderlichkeit in den Dingen führte sie auf den Gedanken eines absolut Unveränderlichen, Ewigen (Psalm 44, 7; Hebr. 13, 8; In principio erat Verbum Joh. 1, 1); der an den Dingen wahrgenommene participative Besitz der Realität erweckte in den Platonikern den Gedanken eines höchsten Wesens, welches die Realität selber ist (Psalm 112, 4; Deus erat Verbum Joh. 1, 1), und endlich wurde Gott als die über jede Begränzung und Einschränkung und darum auch über allen Begriff erhabene Wahrheit erkannt (Psalm 8, 2; 1 Tim. 6, 16; 1 Joh. 4, 12). Der umfassende Weitblick der Johanneischen Contemplation zeigt sich darin, daß sie alles Sein und Denken, Leben und Erkennen aus der göttlichen Causalität ableitet (plena erat omnis terra majestate ejus; vgl. Joh. 1, 2. 9; Sirach 24, 35; Psalm 64, 20; 23, 1). Die Johanneische Contemplation ist also vollkommen durchgebildet, indem sie ihr Object sich innerlichst aneignet; der Apostel ist durchdrungen vom Gefühle und Bewußtsein der gnadenreichen Nähe des in Christus offenbar gewordenen Gottes, welche durch die sacramentale Heiligung die Christen zu Tempeln Gottes macht (Joh. 1, 16); in Übereinstimmung mit den Worten des Propheten: Et ea quae sub ipso erant replebant templum. (Ea quae sub ipso erant = mysteria humanitatis Christi; Christi autem caput = Deus 1 Kor. 11, 3). In die drei Vorzüge der Johanneischen Contemplation theilen sich die drei Hauptwissenschaften der Metaphysik, Naturwissenschaft und Moral; die Metaphysik ist erhaben, die Naturwissenschaft zeichnet sich durch die reiche Fülle ihres Inhaltes aus, die Moral führt zur Vollendung. Das Johannesevangelium vereiniget die Vorzüge dieser drei Wissenschaften ungetheilt in sich, und ist darum etwas in seiner Art Vollkommenstes.

Das Johannesevangelium zerfällt in zwei Haupttheile; im ersten wird die göttliche Würde Christi gelehrt, im zweiten (Capp. 2—21)

wird gezeigt, was das im Fleiſche offenbar gewordene Wort gewirkt hat. Der erſte Haupttheil gliedert ſich abermals in zwei Abſchnitte: zuerſt wird vom ewigen Worte, wie es vom Anfange her bei Gott war (1, 1—5) und in der Zeit Fleiſch geworden (1, 6—13), gehandelt; ſodann wird beſchrieben, wie ſeine Fleiſchwerdung unter den Menſchen zuerſt kund geworden (1, 14—51). Der zweite Theil handelt von Jeſu Chriſti, des fleiſchgewordenen Wortes, irdiſchem Leben (Capp. 2—11) und Sterben (Capp. 12—21). Während ſeiner öffentlichen Lebenswirkſamkeit offenbart er ſeine Gottheit auf doppelte Art: durch ſeine Macht über die Natur [zum Zeugniß für ſeine Jünger (2, 1—11) und für die Menge (2, 12—25)] und durch die Wirkungen der Gnade. Dieſe ſind wieder doppelter Art: Wiedergeburt (der Juden Cap. 3 — der Heiden Cap. 4), geiſtliche Wohlthaten, die den Wiedergebornen zu Theil werden, und analog den an die leiblich Gezeugten geſpendeten Wohlthaten in Lebensſpendung (Cap. 5), Nahrung (Cap. 6) und Unterricht (Capp. 7—11) beſtehen. Die Lehre wird abermals nach ihrem Urſprunge (Cap. 8) und nach ihren Wirkungen beleuchtet; dieſe ſind: Erleuchtung (Chriſtus erleuchtet durch ſeine Worte Cap. 8, und durch ſeine Werke Cap. 9) und Belebung (durch Worte: Cap. 10; durch Werke: Cap. 11). Der auf den Tod Chriſti bezügliche Abſchnitt handelt von Leiden und Sterben (Capp. 12—19) und von der Auferſtehung (Capp. 20 und 21). Die Erzählung der Leidensgeſchichte wird durch Darlegung der Urſachen der Verfolgung (Herrlichkeit Chriſti und Unglaube der Juden) eingeleitet (Cap. 12); ſodann folgt Vorbereitung der Jünger durch Chriſtus auf das bevorſtehende Ereigniß (Capp. 13—17); endlich die Leidensgeſchichte ſelber (Capp. 18 und 19). Die Vorbereitung beſteht in den drei Acten des Beiſpieles (Capp. 13), der Lehre, die auf den Tod Chriſti (Cap. 14) und die zukünftigen Gefahren (Cap. 15) vorbereitet und den möglichen Mißverſtändniſſen und Zweifeln begegnet (Cap. 16), und endlich in der Fürbitte des hoheprieſterlichen Gebetes Chriſti (Cap. 17).

Der erſte Haupttheil des Evangeliums handelt, wie ſchon bemerkt, von der ſeit ewig beſtehenden Gottheit Chriſti (1, 1—5) und deren zeitlicher Menſchwerdung (1, 6—13). Die vorzeitlich exiſtirende Gottheit Chriſti wird nach ihrem Sein (1, 1. 2) und Wirken (1, 3—5) dargeſtellt; das Sein wird nach ſeinem Wann, Wo, Was und Wie beſtimmt, welche vier Fragepuncte ſich unter die zwei

Ariſtoteliſchen des an und quid ſubſumiren laſſen. Das Wann iſt angegeben mit dem erſten Satzglied des V. 1: In principio erat Verbum. Dieſe Ausſage enthält drei Begriffe, die einer näheren Erklärung bedürftig ſind; zuerſt der Begriff Verbum. Man unterſcheidet zwiſchen dem gedachten (verbum interius) und ausgeſprochenen Worte (verbum exterius); das äußere Wort iſt ſinnlich vernehmlicher Ausdruck (significatio) des inneren Wortes, das innere Wort der durch intellective Thätigkeit erzeugte Begriff einer Sache, oder dasjenige, worin (in quo) der Verſtand das Weſen einer Sache anſchauend ſich vergegenwärtiget. In jedem intellectuellen Weſen iſt ein inneres Sprechen; aber das innere Wort des Menſchen und des Engels iſt ein gemachtes Wort, weil beide eine Urſache ihres Seins und Wirkens vorausſetzen, während das Joh. 1, 1 gemeinte Wort nicht geſchaffen ſein kann, indem von ihm geſagt wird: Omnia per ipsum facta sunt. Dieſes Wort Gottes unterſcheidet ſich vom menſchlichen Worte in drei Stücken: das menſchliche Wort hat zuerſt ein potentielles und hierauf ein actuelles Sein, das göttliche Wort exiſtirt immer als ſchon fertiges und vollendetes, daher ein cogitare als gedankenbildende Thätigkeit in Gott nicht vorhanden iſt; das menſchliche Wort iſt unvollkommen und kann jederzeit nur etwas Beſtimmtes mit Ausſchluß anderer Gedanken ausdrücken; Gott hingegen drückt ſich und alle anderen Dinge außer ihm durch ein einziges Wort aus (Job 33, 14); das menſchliche Wort iſt als etwas Accidentelles vom Weſen der innerlich ſprechenden Seele verſchieden, das göttliche Wort aber mit der göttlichen Natur weſenhaft identiſch, weil Sein und Denken in Gott daſſelbe ſind. Daraus folgt die Subſiſtenz des göttlichen Wortes; denn was im Weſen Gottes iſt, iſt ſelbſt Gott. Vermöge ſeiner Ähnlichkeit mit demjenigen, aus dem es hervorgeht, wird es auch Sohn genannt. Auf die Frage, warum Johannes mit Übergehung des Vaters ſogleich vom Sohne zu reden beginnt, iſt zu antworten, daß die Lehre vom Vater ſchon aus dem alten Teſtamente bekannt war und nach Chriſti eigenen Worten die Erkenntniß des Sohnes zur Erkenntniß des Vaters führt. Warum gebraucht der Evangeliſt den Ausdruck „Wort“ ſtatt „Sohn“? Um den Gedanken an eine materielle Zeugung auszuſchließen, und weil die Bezeichnung Wort den Grundgedanken des Evangeliums: Offenbarung des Vaters im Sohne, am Entſprechendſten ausdrückt. Warum wird das griechiſche

Wort Logos, welches eigentlich ratio heißt, mit verbum überſetzt? Weil ratio bloß eine immanente Thätigkeit des Geiſtes, verbum aber zugleich eine Offenbarung des inneren Gedankens nach Außen ausdrückt, von welcher Johannes ja eben ſprechen will. Warum ſagt der Apoſtel einfach verbum, und nicht verbum Dei, wie ſonſt in der Schrift (z. B. Sir. 1, 5; Offenb. 19, 13) geſagt wird? Weil das göttliche Wort das Wort oder die Wahrheit ſchlechthin iſt, daher auch im griechiſchen Texte der Artikel ὁ vor λογος geſetzt wird. — Um die Worte: in principio, richtig zu interpretiren, muß man auf die verſchiedenen Bedeutungen des Ausdruckes principium eingehen. Von einem Principe ſpricht man dort überall, wo eine beſtimmte Ordnung anzutreffen iſt; daher gibt es Principien der Größen und Zahlen, der Zeit, der Erkenntniß, letzteres wieder in doppelter Hinſicht: an ſich und für uns; ſo iſt Chriſtus an ſich als eingeborne Weisheit des Vaters, und für uns als fleiſchgewordenes Wort Gottes Princip der Erkenntniß. Auch in Hervorbringung einer Sache gibt es eine Ordnung; ſowol von Seite des Hervorgebrachten (z. B. Fundament = Princip des Hauſes) als auch von Seite des Hervorbringenden, und da wieder in einem dreifachen Sinne: principium intentionis (Zweck), rationis (Idee), executionis (Wirkungsvermögen). Bei Joh. 1, 1 bedeutet principium entweder den Sohn als principium executionis und rationis in der Schöpfung aller Dinge (Origenes vgl. 1 Kor. 1, 24; Joh. 8, 25), oder den Vater als Princip nicht nur alles Geſchaffenen, ſondern auch des göttlichen Lebensproceſſes ſelber (Auguſtinus, Origenes vgl. Pſalm 109, 3), wornach die Conſubſtanzialität des Vaters und Sohnes ausgeſagt iſt (Joh. 10, 11), oder endlich die anfangsloſe Dauer des Wortes (Baſilius, Hilarius). — Die Ewigkeit wird auch durch das Zeitwort erat ausgeſagt; gerade das Imperfectum iſt geeignet, ein ewiges Sein auszudrücken, während jedes andere tempus, ſei es das Präſens, das Perfectum oder das Futurum, immer nur etwas Zeitliches andeutet. Der Evangeliſt macht daher ſelber einen genauen Unterſchied zwiſchen erat und fuit, wie aus anderen Stellen zu erſehen iſt. Eine zeitliche Priorität des Vaters vor dem Sohne iſt in keiner Weiſe zuläßig; man müßte ſonſt annehmen, daß der Vater Anfangs nicht actu intelligens wäre, oder erſt durch discurſive Denkthätigkeit das Wort erzeugte, oder es nicht natürlicher Weiſe, ſondern lediglich durch ſeinen Willen hervor-

brächte, wie die Arianer meinten. Es iſt aber dem Vater eben ſo natürlich und weſentlich, das Wort zu erzeugen, wie dem Lichte, daß es Glanz verbreitet, und wie das Licht unmittelbar auch leuchtet, ſo erzeugt auch der Vater unmittelbar das Wort, ſo daß kein Moment denkbar iſt, in welchem er den Sohn noch nicht erzeugt hätte. — Nach dem Wann wird das Wo der Exiſtenz des göttlichen Wortes erlediget: Verbum erat apud Deum. Deus drückt im Unterſchiede von der abſtracten Deitas eine concrete Perſönlichkeit, mithin den Vater aus; apud zeigt eine Unterſchiedenheit des Wortes vom Vater an, und da dieſe nicht im natürlichen Weſen beſteht, ſo kann ſie nur in die perſönliche Exiſtenz des Wortes geſetzt werden. Eben zur Andeutung deſſen gebraucht der Evangeliſt die Präpoſition apud; weil dieſe ein Sein des Sohnes neben dem Vater ausdrückt. Durch die Ausſage des Wo begegnet der Evangeliſt viererlei Einwendungen, deren Beantwortung den Sinn des apud in's volle Licht ſtellt. Man fragt, wo konnte das Wort geweſen ſein, wenn es vor allen Dingen, alſo dann geweſen, als noch nichts war? Antwort: In keinem Raume oder begränzten Orte, ſondern bei dem vom Raume nicht begränzten Vater (Baſilius). Wenn das Wort vor allen Dingen war, wie kann es von etwas Anderem ausgehen? Antwort: Daraus, daß es keinen Anfang hat, folgt noch nicht, daß es kein Princip ſeines Beſtehens habe; es iſt eben aus dem Vater, bei dem es vor aller Zeit war (Hilarius). Wie kann das Wort ſubſiſtent ſein, wenn es im Vater iſt? Indem es zugleich beim Vater iſt; das apud Deum ſchließt das in Patre nicht aus, ſondern beſagt nur, daß das Verbum kein Accidens, ſondern ein Subſiſtens ſei. Darum ſoll weiters apud auch die perſönliche Geſchiedenheit des Sohnes vom Vater ausdrücken (Beda. Alcuin). Nach Origenes iſt das apud auch im Gegenſatze zu ad hieher geſetzt, um die Ewigkeit des Wortes auszudrücken; factum est verbum ad Jeremiam drückt ein Wort aus, das Jeremias früher nicht hörte oder dachte; verbum apud patrem läßt keine ſolche Beſchränkung der Zeit nach zu. — Nun folgt die Beſtimmung des quid: Deus erat Verbum. Das Subject dieſes Satzes iſt Verbum, Deus das Prädicat. Deus iſt hier ohne Beiſatz und Reſtriction geſetzt, um den Charakter der Creatürlichkeit auszuſchlieſſen (vgl. dagegen 2 Moſ. 7, 1; Pſalm 81, 6). Der Mangel des Artikels vor Deus im griechiſchen Texte brachte den Origenes auf die

Meinung, daß das Wort nicht assentiell, sondern nur in participativer Weise Gott genannt werde. Hierauf bemerkt aber Chrysostomus, daß auch Paulus, der erwiesenermaaßen Christum wahrhaft für Gott hält, an zwei Stellen (Tit. 2, 13; Röm. 9, 5) von Christus das Wort θεος ohne Artikel gebraucht. Ferner wird 1 Joh. 5, 20 ausdrücklich gesagt, daß Christus wahrer Gott und das ewige Leben sei. Der Grund der Weglassung des Artikels ist entweder, weil derselbe unmittelbar früher zweimal schon gebraucht wurde, oder weil θεος in unserem Satze als Prädicat und nicht als Subject vorkommt. — V. 2: Hoc erat in principio apud Deum. Dieser Satz dient zur Ausschließung von Irrungen, die durch das Vorausgehende hervorgerufen werden könnten. Es wäre heidnisch, aus V. 1 eine Mehrheit von Göttern zu folgern; V. 2 besagt gegen eine solche verkehrte Folgerung die völlige Identität von Natur und Wille in Vater und Wort. Die Arianer läugnen die Ewigkeit des Sohnes, und beziehen das in principio des V. 1 auf den Anfang aller Creaturen; dieser Auslegung stellt sich nun V. 2 entgegen, aus welchem klar hervorgeht, daß der Vater niemals ohne Sohn war. Nach Origenes schöner Auslegung ist V. 2 eine Zusammenfassung der drei Glieder des ersten Verses; hoc bezieht sich auf das dritte Glied, erat in principio auf das erste, erat apud Deum auf das zweite Glied des ersten Verses. Nimmt man zu den drei Gliedern des V. 1 den V. 2 als viertes Glied hinzu, so haben wir der Reihe nach die Zurückweisung von vier häretischen und vier philosophischen Irrthümern. Zu ersteren gehören: Ebion und Cerinthus, Photinus und Paulus Samosatenus; Sabellius; Eunomius; Arius — zu letzteren: Demokrit mit seiner Zufallslehre; Plato mit seinen subsistenten Ideen; andere Platoniker mit ihrem von Gott verschiedenen Weltverstande; Aristoteles mit seiner Ewigkeit der Welt.

Von V. 3 angefangen wird von der Kraft des Wortes gesprochen; und zwar zuerst im Allgemeinen, dann mit besonderer Beziehung auf den Menschen. Omnia per ipsum facta sunt. Damit ist nach Chrysostomus vermöge der dem Worte zuerkannten Allmacht die Gleichheit des Wortes mit dem Vater ausgesprochen; nach Hilarius die Coäternität beider, indem, wenn Alles, so auch die Zeit durch das Wort geschaffen ist; nach Augustinus die Consubstantialität beider, weil, wenn Alles durch das Wort geschaffen

iſt, das Wort nicht ſelbſt wieder geſchaffen ſein kann; indem ja abermals ein anderes Wort als Hervorbringer deſſelben nothwendig wäre. Dieſer dreifachen orthodoxen Auslegung ſteht eine dreifache häretiſche entgegen, die mit der ſonſtigen Schrifttheologie im Widerſpruche ſteht: Valentinus verſteht das per ipsum ſo, als ob das Wort den Vater zum Entſchluſſe der Weltſchöpfung veranlaßt hätte, ſo daß der Vater wegen einer außer ihm gelegenen Urſache die Welt geſchaffen hätte, wogegen Sprichw. 16, 4; Origenes rechnet unter die omnia per verbum facta auch den heiligen Geiſt, wogegen Matth. 28, 19; 1 Joh. 5, 7; ferner macht er den Sohn zum bloßen Inſtrumente des Vaters, gegen welche Deutung des per aus verſchiedenen Stellen der heiligen Schrift Einſprache gethan werden kann, z. B. aus 1 Kor. 1, 9, weil an dieſer Stelle das per vom Vater ſelber gebraucht wird, der doch nicht wieder Werkzeug eines Höheren ſein kann. Urſache dieſer irrthümlichen Deutungen iſt, daß per in einem mehrfachen Sinne gebraucht werden kann; es kann zur Bezeichnung der causa efficiens und causa formalis dienen, es kann die Urſache einer Thätigkeit mit Beziehung auf den Wirkenden oder auf das Gewirkte ausdrücken. Falſch wäre es, wenn man es in unſerer Stelle mit Beziehung auf den Wirkenden als causa efficiens nehmen würde, wie Valentinus that; richtig iſt es, per im Sinne der causa formalis zu nehmen, indem die Weisheit des Vaters allen Dingen ihr Siegel aufdrückt (1 Kor. 1, 18). Reflectirt man auf das Geſchaffene, ſo erſcheint in unſerer Stelle vermöge des per der Sohn als derjenige, durch welchen der Vater geſchaffen hat, ohne deßhalb Inſtrument des Vaters ſein zu müſſen; der Ausführende iſt nicht bloßes Werkzeug, wenn er im vollen ungetheilten Mitbeſitze der Macht deſſen iſt, der ihn zur Ausführung veranlaßt. Der Vater muß Alles durch den Sohn wirken, weil jedes Wort Gottes vor ſeiner Verwirklichung in der Weisheit Gottes präconcipirt vorhanden ſein, und dieſe Präconception im Werke ausgeprägt ſein muß. Et sine ipso factum est nihil. Dieſes nihil wurde von einigen Häretikern als etwas Poſitives genommen; ſo von Valentinus, der darunter die unſeren Verſtand überſteigende Äonenwelt verſtand, deren Schöpfer das Wort als eine der letzten Syzygie angehörende Emanation nicht ſein konnte; die Manichäer verſtanden unter dem nihil die Materie als Princip der corruptiblen Dinge, andere den Teufel (mit Beziehung auf Job 18, 15). Eine ſolche

Auslegung ließe ſich aber nur dann rechtfertigen, wenn es wahr wäre, daß bei rein negativer Auffaſſung des nihil der betreffende Satz eine leere Wiederholung des vorhergehenden Satzes wäre. Daß dem nicht ſo ſei, zeigt ein kurzer Rückblick auf die patriſtiſche Exegeſe, welche viele Gründe anzugeben weiß, warum der Evangeliſt an den vorausgehenden bejahenden Satz einen verneinenden des gleichen Inhaltes anſchloß. Nach Chryſoſtomus ſoll mit dem nihil angedeutet werden, daß nicht bloß die in der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte aufgezählten ſichtbaren Dinge, ſondern Alles, auch die unſichtbaren Welten und Geſchöpfe durch das Wort geſchaffen ſeien (Kol. 1, 16). Als einen zweiten Grund gibt er an, es ſoll der Meinung vorgebeugt werden, als habe Chriſtus nichts Anderes als die in den Evangelien erzählten Wunder ſeiner Macht gethan. Hilarius legt mit Beziehung auf Sprichw. 8, 30 den Nachdruck auf die Worte sine ipso, und findet darin den weſentlichen Mitantheil ausgeſprochen, den der Sohn an allen Werken des Vaters hat. Eine unter des Origenes Namen auf uns gekommene Homilie hält ſich an das griechiſche ὡρις (sine), welches im Sinne von extra oder foris genommen andeutet, daß die geſchaffenen Werke im Logos, d. i. in der Kraft deſſelben beſtehen und fortdauern (Hebr. 1, 3). Auguſtinus, Origenes u. A. beziehen das nihil auf das Böſe, ſo daß alſo geſagt wäre, Gott iſt nicht Urheber des Böſen. Denn die Defecte eines Werkes ſind nicht aus der Weisheit des Künſtlers herzuleiten, aus welcher ſich nur die Vollkommenheiten deſſelben erklären laſſen. — Quod factum est in ipso vita erat. Dieſer Satz wird von Verſchiedenen verſchieden ausgelegt. In der vorhin genannten Homilie wird ſo interpungirt: Quod factum est in ipso, i. e. per ipsum — vita erat; d. h. Alles durch das Wort Geſchaffene hatte in Gottes urſächlichem Denken lebendiges Daſein. Auguſtinus interpungirt: Quod factum est — in ipso vita erat; d. i. das Geſchaffene, das an ſich entweder leblos oder lebendig ſein kann, war in Gott nicht nur lebendig, ſondern das Leben ſelber, weil Denken, Sein, Leben in Gott abſolut zuſammenfallen. Origenes theilt ſo ab: Quod factum est in ipso, vita erat und erklärt die Stelle: Was das Wort uns gegeben, war es an ſich (nämlich Leben) (vgl. 1 Kor. 1, 30; Röm. 15, 22). Hilarius lieſt in dieſem Zuſammenhange: Et sine ipso nihil factum est, quod factum est in ipso; die weiteren Worte: vita erat (vgl. Joh. 5, 26) werden als

Grund hiefür genommen. Chryſoſtomus lieſt: Et sine ipso nihil factum est quod factum est; da nun der heilige Geiſt kein Geſchöpf iſt, ſo kann er keine Hervorbringung des Sohnes ſein, wie Einige aus dem vorausgehenden: Omnia per ipsum facta sunt, folgern wollten. Die nachfolgenden Worte: In ipso vita erat, ſollen die durch Setzung der Weltdinge nicht erſchöpfte und überhaupt unerſchöpfliche Wirkungskraft Gottes (Pſalm 35, 10) und weiters die fortdauernde Erhaltung der Dinge durch Gott (Hebr. 4, 12) ausdrücken. Vermöge des Anſehens, welches der heilige Chryſoſtomus in der griechiſchen Kirche beſitzt, hat ſich dieſe allgemein für die von ihm angenommene Interpunction entſchieden. — Das in VV. 5 und 6 erwähnte Licht kann auf die natürliche oder übernatürliche Erleuchtung des Menſchen durch Gott bezogen werden, und das Kommen des Lichtes deutet im letzteren Falle auf die Reſtauration der Menſchheit durch Chriſtus hin; die Finſterniſſe ſind dann entweder der Strafzuſtand der Menſchen, oder der Satan, unter deſſen Herrſchaft die gefallene Menſchheit gerieth, oder die geiſtige Finſterniß, in welche die vorchriſtliche Welt verſunken war. Das Nichtfaſſen (non comprehenderunt) bedeutet das Unvermögen der Finſterniſſe, die Macht des Lichtes zu bewältigen. — VV. 9—14 handeln von der Incarnation, und zwar VV. 9 und 10 von der Nothwendigkeit des Kommens Chriſti, VV. 11—13 von den Früchten, V. 14 von der Art deſſelben. Die Nothwendigkeit wird aus dem Mangel der rechten Gotteserkenntniß erklärt. Dieſer Mangel iſt aber nicht von Seite Gottes verſchuldet; denn das Wort erleuchtet als wahres Licht jeden Menſchen, der in die Welt kommt; es war von Anbeginn in der Welt wirkſam (in mundo erat) und war in derſelben als dem Werke ſeiner Weisheit deutlich kennbar (mundus per ipsum factus est). Mithin lag der Grund des Nichterkennens nur im Menſchen ſelber (mundus eum non cognovit). Der Evangeliſt nennt das Wort lux vera im Gegenſatz zum falſchen Lichte der heidniſchen Philoſophie, zu der lux figuralis des Judenthums, und zum participativen Lichte der Engel. Das Wort erleuchtet jeden Menſchen (venientem in hunc mundum). Iſt unter der Erleuchtung das natürliche Licht der Vernunft gemeint, ſo iſt unter dem veniens in hunc mundum jeder Geborne zu verſtehen, und zwar in Hinſicht auf ſein geiſtiges Weſen, weil dieſes nicht gleich dem Leibe ſelber ſchon ex mundo iſt, in welchem Falle es in die Welt zu kommen

nicht nöthig hätte. Bezieht man die Erleuchtung auf das übernatürliche Gnadenlicht, so können die Worte venientem in hunc mundum in einem mehrfachen Sinne ausgelegt werden, je nachdem man unter mundus die Welt überhaupt, oder mit specieller Beziehung auf ihre Wiederherstellung und Vollendung durch Christus versteht. Im ersteren Falle besagt die Stelle nach Chrysostomus, daß Gott jedem Menschen seine Gnade anbietet, indem er will, daß alle Menschen selig werden sollen; im letzteren Falle ist nach des Origenes Erklärung unter dem Lichte der Glaube zu verstehen, der die Kirche erleuchtet. Nach Augustinus besagt die Stelle so viel, daß jede Erleuchtung, die irgend einem Menschen zu Theil wird, nur vom Worte kommt. — VV. 11—13 spricht vom Kommen des Lichtes, von dem Widerstande gegen dasselbe, von den Früchten desselben. In propria venit. Propria bedeutet entweder das Judenvolk (Psalm 75, 1; Jesai. 5, 7) oder die Welt im Allgemeinen (Joh. 16, 28); danach auch sui (eum non receperunt) entweder die Juden (Joh. 5, 43; 8, 49; 5 Mos. 26, 18; Röm. 9, 5) oder die Menschen im Allgemeinen (Psalm 99, 3), weil nach Gottes Bilde geformt. Die erstere Deutung ist die wahrscheinlichere. Quotquot autem receperunt eum; darunter sind nicht bloß Juden, sondern auch Heiden gemeint, woraus zugleich hervorgeht, daß Gott noch mehr Gnaden ertheilte, als er versprochen, weil er ihre Erweisungen nicht auf das erwählte Volk beschränkte. Die Frucht seines Kommens ist die Sohnschaft Gottes, welche nach biblischer Lehre die Eingießung der Gnade, die Verähnlichung mit Gott durch gerechte Werke und durch die zukünftige Verherrlichung in sich schließt. Es könnte hier gefragt werden, wie die Worte: dedit eis potestatem filios Dei fieri, auf das erste Moment der Sohnschaft: Eingießung der Gnade, bezogen werden können, da diese lediglich von Gottes Verleihung abhängt und durch keine potestas hominis erworben wird? Darauf läßt sich sagen, daß die Gnade nicht ohne Consens des freien Willens wirksam wird, der das Vermögen (potestas) der Gnadenaufnahme ist und durch die gratia actualis zur bereitwilligen Aufnahme ihrer Einflüsse sollicitirt wird. — Qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex Deo nati sunt. Der Plural sanguinibus drückt aus quidquid ex sanguine generatur, also sowol den Samen des Weibes als das menstruum des Weibes; mit beiden ist aber nur die causa materialis

der Generation angegeben, darum folgt weiters auch noch die causa motiva, der Wille der Zeugenden, des Weibes (voluntas carnis) und des Mannes (voluntas viri). Dieser Geburt nach der Ordnung der Natur wird die Geburt aus Gott gegenüber gestellt. Die Präposition ex dient zur Bezeichnung sowol der causa materialis als auch der causa efficiens, nicht aber der causa consubstantialis, wie die Präposition de, welche daher auch auf die Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater angewendet werden kann, nebstdem, daß sie zur Bezeichnung der causa materialis und efficiens dient. — Die Worte: Et verbum caro factum est, bezeichnen die Art und Weise, in welcher das Licht in die Welt gekommen, und schließen sich insoferne an das Vorausgegangene: In propria venit, an. Nach Chrysostomus aber erklären sie das Wie dessen, was früher gesagt wurde: Dedit eis potestatem filios Dei fieri (vgl. Gal. 4, 5). Augustinus faßt sie als erklärende Fortsetzung der Stelle: Ex Deo nati sunt, weil es auffällig erscheinen könnte, wie Jemand aus Gott geboren werde, wenn nicht der Modus dieser Geburt näher angedeutet würde. Das Verbum caro factum est ist von einigen Häretikern falsch ausgelegt worden; so von Eutyches, welcher gewissermaaßen an eine Verwandlung des Wortes dachte, im Widerspruche gegen Malach. 3, 6; nicht von einer Verwandlung in's Fleisch, sondern von Aufnahme des Fleisches ist die Rede, gleichwie in dem Satze: Homo albus factus eine Annahme der albedo, nicht aber eine Verwandlung in dieselbe gemeint ist. Andere geben dieß zu, glauben aber, daß das Wort die Stelle der Seele im Fleische vertreten habe, während doch die Schrift ausdrücklich der Seele Christi erwähnt (Matth. 26, 38), von Gemüthsbewegungen Christi spricht (Marc. 14, 33); zudem kann weder Gott noch ein englischer Geist die Form eines Körpers sein, andererseits aber kein Körper ohne gestaltenden Einfluß der Seele Fleisch werden. Apollinaris gesteht Christo zwar eine sensitive, aber keine intellective Seele zu; aber die Schrift spricht von Seelenäußerungen Christi, welche nicht der sensitiven, sondern der intellectiven Seele angehören; der Affect der Verwunderung (Matth. 8, 10) wurzelt in dem geheimen Verlangen, die verborgene Ursache einer offen daliegenden Wirkung kennen zu lernen. Zudem ist das Fleisch nur durch die ihm einwohnende menschliche Seele menschliches Fleisch; die menschliche Seele ist aber im Unterschiede von der thierischen wesentlich intellectiv. Das Wort

hat die Menſchennatur angenommen, um ſie wiederherzuſtellen; hätte es die intellective Menſchenſeele nicht angenommen, ſo wäre dieſe der Wiederherſtellung nicht theilhaft geworden. Daß der Apoſtel dieß nicht ausdrücklich hervorhob, ſondern nur von der Fleiſchwerdung des Wortes ſprach, gründet in mehreren Urſachen: erſtlich, weil er ſich vornehmlich gegen die Manichäer kehrte, welche Chriſto bloß einen Scheinleib zuſchrieben; weiters wollte er die Überſchwenglichkeit der Güte und Herablaſſung Gottes zeigen, welche vornehmlich daraus hervorleuchtet, daß das ewige Wort Fleiſchesgeſtalt annahm; denn die Annahme einer materiellen Hülle iſt eine noch größere Herablaſſung, als die Vereinigung mit einer gottähnlichen intellectiven Seele, da die Materie von Gott am weiteſten abſteht. Sodann ſollte durch die Betonung der Fleiſchwerdung die Beſonderheit der Vereinigung vom Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus hervorgehoben werden; denn andere heilige Männer ſind bloß geiſtig mit Chriſtus vereiniget worden. Endlich ſollte auch darauf hingedeutet werden, daß eben die menſchliche infirmitas carnis der eigentliche und letzte, ſpecifiſche Grund der Menſchwerdung Gottes geweſen iſt. Man könnte auch fragen, warum der Apoſtel ſagte: Verbum caro factum, und nicht verbum carnem assumsit? Die Antwort darauf iſt: der Evangeliſt wollte durch dieſe von ihm gewählte Ausdrucksweiſe dem ſpäter entſtandenen neſtorianiſchen Irrthum begegnen. Der Eutychianiſchen Auslegung der bezüglichen Worte beugt aber der nächſtfolgende Satz vor: Et habitavit in nobis, i. e. in nostra natura, woraus nothwendig eine Zweiheit der Naturen in Chriſtus ſich ergibt. Man kann aber das habitare auch auf das längere Verweilen auf Erden und auf den Verkehr Chriſti mit den Menſchen beziehen; und die ausdrückliche Hervorhebung deſſelben ſollte die Menſchenfreundlichkeit Gottes und die Glaubwürdigkeit des aus perſönlichem Umgange mit Chriſtus geſchöpften Berichtes in's rechte Licht ſtellen.

Als eine andere Probe der in dieſem Commentar befolgten Auslegungsart möge die Erklärung von Joh. 6, 26—71 dienen. Dieſer Abſchnitt, der von der geiſtlichen Speiſe handelt, zerfällt in zwei Abſchnitte; 6, 26—40 wird die Lehre über dieſes Myſterium vorgelegt, von 6, 41 ff. angefangen den Einwendungen der Zuhörer Chriſti begegnet. Im erſteren Abſchnitte wird näher angegeben, wo dieſe Speiſe in Wahrheit und Wirklichkeit zu finden ſei (6 26—29),

woher ſie komme (6, 30—33) und wie man ſie zu empfangen habe (6, 34—40). Die geiſtliche Speiſe iſt Gott ſelber als veritas contemplanda et bonitas amanda (Sprichw. 9, 5; Sirach 15, 3), ſodann die Befolgung der göttlichen Gebote (Joh. 4, 34), Chriſtus ſelber (Joh. 6, 35) und ſein Fleiſch (Joh. 6, 66), inſofern es mit dem ewigen Worte vereiniget iſt, von welchem ſich die Engel nähren. Alles dieſes zuſammengenommen erklärt den Sinn der Aufforderung Chriſti (6, 27): Operamini cibum qui non perit u. ſ. w. Im folgenden Verſe wird der Menſchenſohn als Geber dieſer Speiſe bezeichnet, weil ſie uns, die wir das Geiſtliche in ſeiner reinen Geiſtigkeit nicht faſſen könnten, noch auch dazu Luſt hätten, durch die Incarnation des ewigen Wortes vermittelt worden iſt. Auf die Incarnation bezieht ſich auch, daß vom Menſchenſohne geſagt wird: Quem Pater signavit; denn die signatio ſetzt einen Unterſchied zwiſchen dem Signans (Gott) und Signatum (Chriſti menſchliche Natur) voraus. Da Chriſtus den Glauben an denjenigen, der ihn geſendet, verlangt, ſo verlangen die Juden ein Zeichen (V. 30), nicht als ob die vorausgehenden Wunder (z. B. wunderbare Speiſung) ihnen als ein unzulänglicher Beweis der göttlichen Sendung Chriſti geſchienen hätten, ſondern weil ſie immerfort geſpeiſt zu werden wünſchten; deßhalb erwähnen ſie (V. 31) die vierzigjährige Speiſung ihrer Väter in der Wüſte. Sie ſagen, daß ſie Speiſe vom Himmel bekommen hätten; Chriſtus verneint es, indem er von der wahren Seelenſpeiſe ſpricht, die nicht vom coelum aërium, ſondern vom coelum spirituale kommt. Er nennt (V. 32) die von ihm angebotene Speiſe panis verus im Gegenſatze zum Manna, dem panis figuralis; ſich ſelber nennt er (V. 35) panis vitae im Gegenſatze zum leiblichen Brote, welches, inſofern es den Tod des ſterblichen Leibes nur zeitweilig friſtend aufhält, als panis mortis zu bezeichnen iſt. — Das V. 41 ff. Geſagte bezieht ſich auf Einwendungen und Bedenken, theils der Juden (VV. 41—52), theils der Jünger Chriſti (VV. 53—60). Die Juden murren V. 41; denn ſie hatten eine Erneuerung des Mannaregens erwartet, und ſehen ſich nun in ihrer Erwartung getäuſcht. Dieſe fleiſchliche Sinnesart iſt auch Urſache, daß ſie in Chriſtus nichts anderes als den Sohn von Joſeph und Maria ſehen (V. 42). Indeß unwillkürliche Ehrfurcht hält ſie zurück, daß ſie das Murren nicht in laute, ungeſtüme Bewegung übergehen laſſen. Der Herr findet ihr Murren begreiflich; denn ſie ſind noch

nicht durch den Vater zu Christus hingezogen (VV. 43. 44). Hiebei ist zu erinnern, daß unter diesem Zuge des Vaters kein Zwang verstanden sein will, sondern die Mittel der Überzeugung durch innere Offenbarung und äußere Wunder, Wohlgefallen und Freude an der Wahrheit und Bewegung des Willens durch die Gnade, was aus vielen Stellen der heiligen Schrift belegt wird. Daß der Vater zum Sohne hinführt, widerspricht nicht anderweitigen Äußerungen, daß der Sohn zum Vater hinführt. Christus führt zum Vater als Mensch (via), der Vater zu Christus, insofern er durch gnadenvolle Erleuchtung dessen Gottheit offenbart. Daß nicht Alle durch den Vater zu Christo hingezogen werden, gründet in der Corruption der menschlichen Natur, deren irdische Trägheit die Gnade abweist. Gott bietet nicht nur Allen seine Gnade an, sondern er bekehrt auch solche, die von ihm freiwillig sich abgekehrt haben. Daß er eben Jene, und nicht Diese bekehrt, gründet im beneplacitum divinae voluntatis, mit welchem sich so wenig rechten läßt, als mit dem Baumeister, der einige Steine an diesem, andere an jenem Theile des Gebäudes anbringt. So bekehrt Gott auch Einige, um an ihnen seine Barmherzigkeit zu offenbaren, Andere läßt er unbekehrt, auf daß sie Zeugen seiner Gerechtigkeit seien. Auch unter den Erwählten gibt es wieder Stufenordnungen des Verdienstes und der Gnade; Einige macht er zu Aposteln, Andere zu Bekennern, Andere zu Martyrern. Daß er gerade den Stephanus zum Martyr, den Petrus zum Apostel u. s. w. macht, ist einzig in seinem souverainen Willen gegründet. — Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Audire und discere drücken die beiden Bedingungen des Kommens zu Christus aus; audire die gnadenvolle Einsprechung, discere die menschliche Selbstthätigkeit, den Gebrauch des liberum arbitrium. Zugleich steht das audire im Gegensatze zu dem nachfolgenden videre, welches Christus sich selbst beilegt; weil kein Mensch in diesem Leben Gott schauen kann, sondern nur durch die unvollkommene Erkenntniß aus dem Glauben von Gott und göttlichen Dingen weiß. Das unwillige Murren der Juden bezieht sich auf zwei Puncte, auf den Ursprung der geistlichen Speise und auf deren Genuß. Was Christus über den ersten Punct bemerkt, läßt sich auf folgenden Syllogismus reduciren: Jenes Brot ist in Wahrheit Himmelsbrot, welches der Welt Leben spendet; ich bin das Brot, welches der Welt Leben spendet; also bin ich

das wahre Himmelsbrot. Dieſe Eigenſchaft legt ſich Chriſtus V. 50 mit Beziehung auf das in ihm incarnirte Wort bei, im V. 52 bezieht er ſie auf ſeinen Leib, den er ſeinen Gläubigen darzureichen verſpricht. In der Euchariſtie iſt zwar der ganze und ungetheilte Chriſtus enthalten, das Geiſtige und Göttliche von Chriſti Weſen aber doch nur concomitanter; daher wählt Chriſtus jenen Ausdruck, durch welchen das unmittelbare Weſen der Sache bezeichnet wird. Den zweiten Punct anbelangend behauptet Chriſtus die Nothwendigkeit (V. 54), Nützlichkeit (V. 55) und Wahrhaftigkeit (V. 56) der von ihm verheißenen geiſtlichen Nahrung. Nisi manducaveritis carnem filii hominis u. ſ. w. Dieß läßt ſich auf die ſpirituelle und ſacramentale Nießung des Leibes Chriſti beziehen. Jedoch iſt zu beachten, daß, wofern man die letztere Deutung vorzieht, die von Chriſtus ſtatuirte Nothwendigkeit des Genuſſes nur in Beziehung auf die Erwachſenen gelten kann, weil der Empfang der Euchariſtie eine beſondere geiſtig-religiöſe Stimmung und Sammlung fordert, deren Kinder nicht fähig ſind. In der griechiſchen Kirche, die hierin einen Ausſpruch des Areopagiten für ſich hat, wird die Nothwendigkeit der ſacramentalen Nießung auch für Kinder geltend gemacht, und daher getauften Kindern ſogleich die Euchariſtie gereicht. Kann V. 54 auf die ſpirituelle und ſacramentale Nießung bezogen werden, ſo können auch die V. 55 bezeichneten Früchte des Genuſſes für Geiſt und Leib im Jenſeits aus der einen und der anderen Art deſſelben abgeleitet werden. Der ſpirituell Genießende empfängt zwar nicht das Sacrament, wird aber doch der res sacramenti theilhaft; dieſe wird wieder in die res contenta (Chriſtus ſelber) und res signata (myſtiſcher Leib Chriſti, lebendige Einheit der Kirche) getheilt. Zum myſtiſchen Leibe der Kirche gehören die Prädeſtinirten, Berufenen und Gerechtfertigten, welche der Kirche durch die ſpirituelle Communion eben ſo einverleibt werden, wie die das Sacrament Empfangenden Chriſto einverleibt werden. Denn nicht der Genießende aſſimilirt ſich den Leib Chriſti, ſondern dieſer conformirt und aſſimilirt ſich den Genießenden. Wie dieſer zur Vereinigung mit Chriſtus gelange, wird durch eine Vergleichung erläutert: Sicut misit me vivens pater et ego vivo propter patrem, et qui manducat me et ipse vivet propter me. Das mitti kann auf den ewigen Ausgang des Sohnes vom Vater oder auf die zeitliche Incarnation bezogen werden. Im erſteren Sinne iſt das simile com-

parationis das esse ab alio, jedoch mit dem Unterſchiede, daß im Sohne die Fülle der göttlichen Natur des Vaters iſt, im Menſchen aber nur eine particuläre Mittheilung aus der Fülle des göttlichen Lebens, wie auch der Ausdruck manducare im Gegenſatze zum generari (mitti) andeutet. Bedeutet mitti die Incarnation, ſo iſt die Einigung mit Gott das simile comparationis, aber wieder mit dem Unterſchiede, daß dieſelbe in Chriſtus eine hypoſtatiſche Einheit, in den übrigen Menſchen aber eine Einigung durch das Sacrament des Glaubens iſt. Nach Hilarius enthält die bezügliche Stelle ein Argument wider die Irrlehre des Arius. Denn wenn wir durch Chriſtus leben, weil wir etwas von ſeiner Natur an uns haben (per manducationem), ſo muß auch Chriſtus, weil er durch den Vater lebt, die Natur deſſelben in ſich haben, und zwar ganz und ungetheilt, weil die göttliche Weſenheit nicht theilbar iſt.

Der Commentar zu den Pauliniſchen Briefen wird durch ein Encomium des Apoſtels Paulus eingeleitet, mit Anknüpfung an Apſtgſch. 9, 15: Vas electionis est iste u. ſ. w. Der Apoſtel iſt ein Gefäß der göttlichen Erwählung. Man ſchätzt ein Gefäß nach Beſchaffenheit, Inhalt, Gebrauch und Nutzen deſſelben. Die Gefäße ſind nach ihrer Beſchaffenheit von unterſchiedlichem Werthe, je nachdem ſie von Gold, Silber, Holz, Thon ſind (2 Tim. 2, 20). Gott formt ſie nach ſeinem unabhängigen Wollen je nach der ihnen zugedachten Beſtimmung (Jerem. 18, 4; Pſalm 99, 3; Jeſai. 45, 9; Röm. 9, 20). Was für ein Gefäß der heilige Paulus geweſen, läßt ſich mit den Worten Sirach 50, 10 ausſagen: Ein Gefäß aus Gold, gediegen, geſchmückt mit Edelſteinen aller Art. Das Gold bedeutet den Glanz der Pauliniſchen Weisheit (1 Moſ. 2, 12; Sprichw. 3, 15; 1 Petr. 3, 15); die Gediegenheit die Stärke ſeiner Liebe (Hohel. 8, 16; Röm. 8, 38); die Ausſchmückung mit Edelſteinen aller Art die Auszeichnung durch alle Tugenden (1 Kor. 3, 12; 2 Kor. 1, 12). Was er ſelbſt war und beſaß, verkündete er auch lehrend Anderen: die geheimnißvolle Weisheit des Glaubens (1 Kor. 2, 6), die heiligſte Liebe (1 Kor. 13, 1 ff.), alle chriſtlichen Tugenden (Kol. 3, 12). In den Gefäßen ſucht man einen Inhalt (4 Kön. 4, 5). Einige ſind mit Öl, andere mit Wein, andere mit anderen Flüſſigkeiten gefüllt; und ſo ſind auch verſchiedene Menſchen von Gott mit verſchiedenen Gnaden ausgerüſtet (1 Kor. 12, 8). Jenes Gefäß aber, welches Gott in Paulus ſich erwählt, war vom koſtbarſten Inhalte, vom

Namen Christi (Hohel. 1, 2) ganz und gar erfüllt (Offenb. 3, 12), Paulus war in seinen Gedanken (1 Kor. 2, 2) und in seinen Gefühlen (Röm. 8, 35; 1 Kor. 16, 22) davon durchdrungen; daher er von sich selbst sagte: Nicht ich lebe mehr, sondern Christus lebt in mir (Gal. 2, 20). Die Gefäße dienen nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit zu verschiedenem Gebrauche; und eben so gibt Gott auch den Menschen nach Verschiedenheit ihrer Begabungen eine verschiedene Bestimmung (Röm. 9, 21; Sir. 33, 10 ff.). Paulus wurde als ein Gefäß des Namens Christi auserwählt, diesen Namen den Menschen zu bringen, und zwar aus weiter Ferne (Jesai. 30, 27), weil sie von Christus durch die Sünde (Psalm 118, 150) und durch die Schwäche ihres verdunkelten Erkennens (Hebr. 11, 13; 4 Mos. 4, 13) weit entfernt waren. Gleich den Engeln und Heiligen des alten Bundes (Malach. 4, 4) empfieng er von Gott selbst oder näher von Christus die Erkenntniß heiliger Dinge, um sie uns Menschen zu bringen (1 Kor. 11, 2). Er trug den Namen Christi an seinem Leibe (Gal. 6, 17); er trug ihn im Munde, weil sein Herz davon voll war (Matth. 12, 34), und kann deßhalb auch als die Friedenstaube des neuen Bundes bezeichnet werden (1 Tim. 1, 16), daher seine Briefe gleich den alttestamentlichen Psalmen in der Kirche mit Vorliebe gebraucht werden; er gab dem Namen Christi die weiteste Verbreitung in Raum und Zeit (Jesai. 8, 1). Darin offenbarte sich die auszeichnende Größe der ihn vorherbestimmenden Gnade (Epheſ. 1, 4), seine Berufstreue (2 Kor. 4, 5) und persönliche Trefflichkeit (1 Kor. 15, 10). Es gibt brauchbare und unnütze Gefäße, unnütz wegen Irrthum und Sünde (Jerem. 51, 34). Der heilige Paulus aber war, weil rein von Sünde und Irrthum (2 Tim. 2, 21) ein nutzbares Gefäß als Lehrer der Heiden (1 Tim. 2, 7), Könige und Gewalthaber (Apstgsch. 16; Phil. 1, 12; Jesai. 49, 7) und der Kinder Israels (Apstgsch. 9, 22).

Dieser vierfache Gesichtspunct ist nun auch auf die Pauliniſchen Briefe anzuwenden. Das Gefäß als solches ist der Verfasser derselben; Inhalt der Briefe der Name Christi, ihr Zweck (usus) die Verbreitung dieses Namens (2 Chron. 30, 6), ihre Verwendbarkeit beruht auf einer zweckmäßigen Ordnung und Vertheilung ihres Inhaltes. Denn es sind der Briefe vierzehn; neun zur Belehrung der Heiden, vier an Vorsteher der Kirche, einer an das Volk Israel. Ihr Inhalt bezieht sich durchgängig auf die Gnade Christi, welche

sich unter einem dreifachen Gesichtspuncte auffassen läßt: **1)** mit Rücksicht auf ihr Haupt Christus (Hebräerbrief); **2)** nach ihrer Wirksamkeit in den übergeordneten Gliedern des mystischen Leibes Christi (Briefe an die Kirchenvorsteher); **3)** nach ihrer Wirksamkeit in diesem Leibe (Briefe an die Heiden), die wieder eine dreifache Auffassung zuläßt, insofern sie nämlich an sich, nach ihrer Präsenz in den Sacramenten und nach ihrem Einfluß auf das kirchliche Leben betrachtet wird. Die Gnade, an sich betrachtet, wird im Römerbriefe besprochen. Von den Sacramenten der Gnade handeln die Briefe an die Korinther und Galater; und zwar der erste Korintherbrief von den ächten christlichen Sacramenten, der zweite Korintherbrief von deren Spendern, der Galaterbrief erklärt sich wider die nunmehr überflüssigen Sacramente der alttestamentlichen Heilsordnung. Die Wirkung der Gnade ist die Einheit der Kirche; im Epheserbriefe wird die Begründung derselben, ihre Befestigung und Vervollkommnung im Philipperbriefe besprochen; im Kolosserbriefe wird sie gegen die auflösenden Irrlehren, im ersten Briefe an die Thessalonicenser gegen ihre Verfolger in der Gegenwart, im zweiten Thessalonicenserbriefe gegen ihre zukünftigen Verfolger, jene namentlich, welche zu des Antichrist's Zeiten erscheinen werden, vertheidiget. Die Vorsteher in der kirchlichen Gesellschaft lassen sich in geistliche und weltliche eintheilen; für erstere gehören die Pastoralbriefe, letztere geht der Brief an Philemon an. Der erste Brief an Timotheus belehrt die geistlichen Vorsteher, wie sie durch ihre Leitung die Einheit der Kirche erhalten sollen, der zweite Brief an Timotheus, wie sie dieselbe gegen Verfolger zu schützen haben, der Brief an Titus, wie dieselbe gegen Einflüsse der Irrlehrer zu wahren sei.

Der erste in der Reihe der Paulinischen Briefe ist der Römerbrief; er ist zwar später geschrieben als der erste Korintherbrief, wird aber gleichwol in der kanonischen Sammlung der Briefe vorausgestellt, theils wegen des Vorranges der römischen Weltstadt, welche die anderen Völker beherrschte, theils wegen seines Inhaltes, welcher logischer Weise jenem der Korintherbriefe vorauszugehen hat. Augustinus läßt den Römerbrief von Athen, Hieronymus von Korinth aus geschrieben sein; beide Angaben lassen sich vereinbaren, wenn man annimmt, daß der Brief in Athen angefangen, in Korinth ganz zu Ende geführt worden sei. Er zerfällt in zwei Haupttheile; der einleitende Gruß (1, 1—7) bildet den ersten Theil, alles Folgende

den zweiten Theil desselben. In diesem scheidet sich abermals eine vorangestellte Auslassung seiner persönlichen Gefühle (1, 8—16) als eine besondere Abtheilung von den nachfolgenden lehrhaften Unterweisungen ab. Der lehrhafte Theil des Briefes gibt Unterweisungen über das Wesen der evangelischen Gnade (1, 16 — 11, 36), worauf dringliche Aufmunterungen zu den Werken der Gnade folgen (Capp. 12—16). Es wird über Nothwendigkeit (1, 16 — 4, 25), Wirksamkeit (Capp. 5—8) der Gnade und über den Grund der Gnadenverleihung (Capp. 9—11) gesprochen. Die Gnade ist Heiden (Cap. 1) und Juden (Capp. 2—4) nothwendig, welche letztere weder durch ihr Gesetz (Cap. 2) noch durch ihre Abstammung (Cap. 3) noch auch durch die Beschneidung (Cap. 4) Gerechtigkeit vor Gott erlangen können. In 5, 1—11 wird gezeigt, welche Güter die Gnade bringt; in 5, 12 ff., von welchen Übeln wir durch sie befreit werden: von der Knechtschaft der Sünde (5, 12 — 6, 23), von der Knechtschaft des Gesetzes (Cap. 7), von der Verwerfung und Verdammniß (Cap. 8), und zwar von der damnatio culpae (8, 1—10) und von der damnatio poenae (8, 11—33). Grund der Gnadenverleihung ist einzig der Wille Gottes, der die Heiden sich erwählt (Cap. 9), nachdem er die Juden verworfen hat (Cap. 10), ohne daß deßhalb den Juden allgemein und schlechthin das Heil abgesprochen wäre (Cap. 11). Die Mahnungen zu den Werken des Gnadenlebens sind theils allgemeiner Art (Mahnungen zur Heiligkeit, Gerechtigkeit, Reinigkeit 12, 1 — 15, 13), theils enthalten sie besondere Aufträge und Wünsche (15, 14 ff.), mit welchen der Brief abschließt.

Der erste Brief an die Korinther verbreitet sich in seinem lehrhaften Theile, welcher die ganze Kirche betrifft (1, 11 — 15, 58), über die Sacramentenlehre, und handelt zuerst von den Sacramenten als solchen (Taufe Capp. 1—4; Ehe Capp. 5—7; Abendmahl Capp. 8—11); sodann von der res in Sacramento significata et contenta, d. i. von der Gnade (gratiae gratis datae Cap. 12; charitas Cap. 13; Vergleichung der gratiae gratis datae unter sich Cap. 15). Der lehrhafte Theil des zweiten Korintherbriefes beginnt mit Cap. 3, und hebt zuerst die Würde der wahren Diener des Heiles hervor (Capp. 3—9) und züchtiget sodann die schlimmen, unberufenen und pflichtvergessenen Diener der Kirche (Capp. 10—12) sammt deren Anhängern (Cap. 13). Der wahre, ächte Dienst des Heiles wird empfohlen von Seite seiner Würde

an ſich (Cap. 3), ſeiner Leiſtungen (Cap. 4) und ſeines Lohnes (Cap. 5). Der Apoſtel übt ſofort ſelbſt das Amt eines chriſtlichen Heilsdieners durch Ermahnungen allgemeiner Art (Capp. 6. 7) und Weiſungen für eine ſpecielle Angelegenheit (Unterſtützung der Heiligen in Jeruſalem Cap. 8). Der Galaterbrief widerlegt im erſten Theile die falſche judaiſtiſche Anſicht über die Legalien des alten Bundes, indem er die Würde der evangeliſchen Lehre aufzeigt (Capp. 1. 2) und die Inſufficienz des jüdiſchen Geſetzesdienſtes nachweiſt (Capp. 3. 4); im zweiten Theile (Capp. 5. 6) ermahnt er die Galater, ihren Irrthum fahren zu laſſen und zum ächt evangeliſchen Geiſte ſich zu bekehren.

Schon dieſe kurzen Skizzen genügen zu zeigen, wie ſehr Thomas darauf ausgeht, überall einen klaren überſichtlichen Zuſammenhang der Gedanken des commentirten Autors hervorzuſtellen. Er verfolgt dieſes Streben bis in's Einzelnſte und Kleinſte, kein einziges Satzglied kann ſich dieſer ſorgfältigen logiſchen Umnetzung entziehen. Durch dieſe ſtete Reflexion auf den logiſchen Zuſammenhang werden häufig Worte und Sätze, welche für ſich von minderer Bedeutung zu ſein ſcheinen, in eine überraſchende Beleuchtung gerückt und tiefere Blicke in den reichen Schatz der Schriftweisheit erſchloſſen. Dabei läßt er niemals von jener ſtreng objectiven Haltung, wie ſie dem ächten Ausleger des Gotteswortes ziemt; die ganze Spürkraft ſeines exegetiſchen Scharfſinnes iſt vielmehr einzig darauf gerichtet, den im geſchriebenen Worte enthaltenen Sinn nach den allgemein giltigen Grundſätzen einer rationellen Hermeneutik zu erheben, dieß aber in vollſtändigſter und umfaſſendſter Weiſe. Da iſt ihm kein Wort bedeutungslos, keines umſonſt geſagt; man braucht in die Pauliniſche Lehrweisheit keine fremden Gedanken hineinzutragen, es genügt, an das gegebene Wort ſich mit voller unbedingter Treue und Hingebung anzuſchließen, um eine Fülle von Gedanken und Beziehungen zu entdecken, in welchen bereits die ganze traditionelle Kirchenlehre mit ihren ſpäter formulirten Sätzen und Dogmen vorliegt. Die logiſche Präciſirung des bibliſchen Ideengehaltes gibt dem heiligen Thomas die Formeln des kirchlichen Lehrbegriffes; in der kunſtgemäßen Ablöſung dieſes Begriffes von der Hülle des bibliſchen Wortes beſteht ihm die Aufgabe des Hermeneuten.

Wir überheben uns der Aufgabe, den Gedankenzuſammenhang der übrigen Pauliniſchen Briefe, wie Thomas ihn auffaßt, vorzu-

führen, und geben ſtatt deſſen wieder einige ſpecielle Proben ſeiner Auslegung über verſchiedene einzelne Stellen der erſteren Briefe, deren überſichtlicher Inhalt eben zuvor dargelegt worden. In dem apoſtoliſchen Gruße, welcher dem Römerbriefe vorausgeſchickt iſt (1, 1—7) hat man zu beachten, was über den Grüßenden (VV. 1—6) und die Gegrüßten angegeben iſt (V. 7), und endlich den Inhalt des Segensgrußes ſelber (V. 7). Was über den Grüßenden geſagt iſt, bezieht ſich auf ſeine Perſon (V. 1) und ſein Amt (V. 2 ff.). Die Perſon iſt näher bezeichnet durch Name, Stand, Würde und Dienſtpflicht. Der Name Paulus kann kein hebräiſcher Name ſein, weil die hebräiſche Sprache kein P hat, es wäre denn, daß man ſtatt P einen damit verwandten Buchſtaben wählte; dann bedeutet das fragliche hebräiſche Wort ſo viel als mirabilis oder electus, wie denn Paulus in Wahrheit electus quoad gratiam (vgl. Apſtgſch. 9, 5) und mirabilis in opere geweſen iſt. Im Griechiſchen bedeutet das Wort Paulus ſo viel als quietus, im Lateiniſchen modicus; und er war in der That quietus in contemplatione (Weish. 8, 16), modicus per humilitatem (1 Kor. 15, 9). Dem heiligen Hieronymus zufolge wurde der Name Saulus in Paulus verwandelt, nachdem der Apoſtel den Proconſul Sergius Paulus bekehrt hatte (Apſtgſch. 9); nach Anderen (Chryſoſtomus) hat er ſeinen ſpäteren Namen nach dem Beiſpiele anderer Heiligen verändert, bei welchen dieſe Änderung ein Zeichen eines beſonderen Fortſchreitens in Gottes Huld und Gnade war, wie bei Abraham und Petrus; endlich glauben auch Einige, er habe den Beiſpielen vieler Juden gefolgt, welche im Verkehre mit Griechen und Römern griechiſche und römiſche Namen annahmen, und dieſer Anſicht iſt hauptſächlich Auguſtinus geneigt. Paulus servus Jesu Christi. Die Knechtſchaft iſt eigentlich ein Loos des Fluches; aber der Beiſatz zu servus ſtimmt die Bedeutung des Wortes um. Christus heißt ſo viel als der Geſalbte, womit die prieſterliche Heiligkeit, königliche Macht und prophetiſche Weisheit des Herrn angedeutet iſt; die Hingabe (servitus) an den Dienſt dieſer drei erhabenen Ämter Chriſti iſt die Bedingung einer höchſten ſittlichen Vollendung, vorausgeſetzt, daß es keine erzwungene (servitus timoris), ſondern eine freigewählte Hingabe iſt (servitus amoris). Paulus servus Jesu Christi vocatus Apostolus. Mit dieſem Zuſatze will er entweder die Gnade der Berufung (Hebr. 5, 4) oder ſeine außerordentlichen Bemühungen um die Verbreitung

des Evangeliums als Apoſtel κατ' ἐξοχην (1 Kor. 15, 10) oder ſeine Demuth ausdrücken als Einer, der ſich des von Anderen ihm beigelegten Namens (vocatus Apostolus) nicht würdig weiß (1 Kor. 15, 9). Segregatus in Evangelium Dei. Segregatus entweder zufolge ſeiner Bekehrung (Gal. 1, 15) oder ſeiner Abordnung durch die anderen Jünger Chriſti (Apſtgſch. 13, 2). Evangelium, d. i. frohe Botſchaft, inſofern durch daſſelbe die Vereinigung von Gott und Menſch, das von den Menſchen begehrte höchſte Glück (Pſalm 72, 28) verkündet wird, in der dreifachen Beziehung auf die Menſchwerdung Gottes (Joh. 1, 13), auf die gnadenvolle Wiederaufnahme in den Stand der Kindſchaft Gottes (Pſalm 81, 6) und auf die zukünftige Verherrlichung (Joh. 17, 3; Jeſai. 52, 7). Dieſe Botſchaft iſt aber nicht durch Menſchen, ſondern durch Gott ſelbſt gebracht worden (Jeſai. 21, 10); darum ſagt der Apoſtel: Evangelium Dei. Dieſe beiden Worte bezeichnen Object und Autorität des Amtes, welches der heilige Paulus bekleidet und VV. 2. 3 zur Sprache bringt, und zwar (V. 2) von Seite ſeiner Auctorität: (Evangelium) quod promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis. In dieſen Worten wird die Auctorität des apoſtoliſchen Amtes in vierfacher Beziehung empfohlen: von Seite ihrer Vorherbeſtimmung von Alters her (quod ante vgl. Jeſai. 48, 5); von Seite ihrer Zuverläßigkeit und Glaubwürdigkeit (promiserat vgl. Apſtgſch. 13, 32), ihrer Würde, indem ſie von den Propheten vorausgekündet wurde (per prophetas Amos 3, 7; Apſtgſch. 10, 43), und endlich ihrer großen Wichtigkeit, indem ihre prophetiſche Vorausfündigung ſchriftlich documentirt und aufbewahrt worden (in scripturis). Auch die adjectiviſchen Beiſätze: suos und sanctis zu prophetas und scripturis werden von Thomas beachtet und erklärt. In VV. 3 ff. wird das Object des apoſtoliſchen Predigtamtes angegeben: de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem; qui praedestinatus .... per quem accepimus .... Das Object iſt alſo Chriſtus, an welchem dreierlei hervorgehoben wird: ſein Urſprung (V. 3), ſeine Machtwürde (V. 4), ſeine gnadenvolle Huld (V. 5). In V. 3 wird eine doppelte Herkunft Chriſti angegeben: eine ewige (de filio) und eine zeitliche (ex semine David). Der Apoſtel ſagt: filio suo, i. e. proprio et naturali, wodurch den häretiſchen Irrthümern des Photinus, Sabellius und Arius in Beziehung auf die Gottheit Chriſti begegnet iſt. Eben ſo laſſen ſich dieſe drei Häreſien aus

folgenden Worten: Qui factus u. ſ. w. widerlegen. Denn es heißt: Factus est ei scil. patri, alſo kann er nicht, wie Sabellius wähnt, Eine und dieſelbe Perſon mit dem Vater ſein; ex semine David (factus est filius), alſo nicht per spiritualem adoptionem, wie nach Photinus angenommen werden müßte; secundum carnem (factus est), alſo nicht auch secundum divinam naturam factus (i. e. creatus) wie Arius behauptete. Auch der Irrlehre des Neſtorius und Eutyches iſt in V. 3 begegnet; wenn es vom Sohne heißt: factus est, ſo können der Sohn und der Menſch, der er geworden, nicht zwei Perſonen ſein; eben ſo wenig kann aber das Wort factus im Eutychianiſchen Sinne als Andeutung einer Verwandlung des Wortes in die Menſchheit genommen werden, weil Gott unveränderlich iſt. Das factus drückt im Gegenſatze zu natus die übernatürliche Erzeugung Chriſti aus. Es heißt ex semine David und nicht ex semine Abrahae, um den Römern Chriſtum als Königsſproſſen in einem herrlicheren Lichte zu zeigen, und den Beruf Chriſti als Verſöhner der Menſchenſchuld anzudeuten, indem auch David geſündiget hat, während Abraham ein Gerechter geweſen. Um die antineſtorianiſche oder antiphotinianiſche Deutung des V. 3 aufrecht zu halten, muß qui als das Subject eines neuen Satzes, kann aber nicht als Anfang eines de filio ausgeſagten Prädicates genommen werden. In V. 5 iſt die Machtwürde Chriſti hervorgehoben, und in dieſer Hinſicht auf drei Puncte hingewieſen: auf ſeine Vorherbeſtimmung (qui praedestinatus est), auf ſeine göttliche Macht (filius Dei in virtute) und deren Zeichen (secundum spiritum sanctificationis .....). Hier iſt nun vor Allem das Wort praedestinatus näher zu erklären. Praedestinare = ante destinare. Destinare bedeutet erſtlich ſo viel als mittere (1 Macc. 1, 14); weiters aber ſo viel als proponere (2 Macc. 6, 20); demgemäß praedestinare = ante in corde disponere, quid de re aliqua faciendum. Dieſe vorausgehende Beſchließung kann ſich entweder auf die Einrichtung einer Sache, oder auf deren Verwendung beziehen. Im letzteren Sinne iſt das Wort Praedestinatio zu nehmen; denn das An ſich der Sache, d. h. was zu deren nothwendiger und natürlicher Beſchaffenheit gehört, iſt nicht Gegenſtand eines beſonderen Vornehmens, ſondern verſteht ſich von ſich ſelber. Von Prädeſtinirung kann alſo nur in Bezug auf das, was supra naturam iſt, die Rede ſein. Supra naturam rationalis creaturae iſt einzig Gott, mit

welchem die vernünftige Creatur durch die Gnade Eins wird, und zwar entweder durch die gratia gratis data, oder durch die gratia gratum faciens, oder endlich durch die einzig in Christo statt habende persönliche Vereinigung (gratia unionis). Ist nun jede Gnade eine Sache göttlicher Vorausbestimmung, so auch die gratia unionis; und daher der Ausdruck praedestinatus in Beziehung auf Christus gerechtfertiget; und damit er nicht mißdeutet und etwa auf die gratia adoptionis (gratum faciens) bezogen werde, fügt der Apostel hinzu: Filius Dei in virtute, i. e. talis filius ut habeat aequalem imo eandam virtutem cum Deo Patre (vgl. Offenb. 5, 12; 1 Kor. 1, 24). Und diese Prädestination ist das primum in genere aller Prädestination, und Maaß und Regel aller secundären und von ihm abhängigen Prädestination, wie denn in Wahrheit der Adoptivstand der Kinder Gottes nur ein Abbild und Nachbild der Vereinigung von Gott und Mensch in Christus ist. Noch um einen Grad tiefer steht die gratia gratis data, welche dem Menschen nicht nur um seiner selbst willen, sondern zum Heile und Nutzen Anderer gegeben wird. So ist denn Christus der Prädestinirte per eminentiam. Aber dieß scheint die Existenz des Sohnes Gottes von Ewigkeit her aufzuheben. Nach Nestorianischer Ansicht wäre zwar die Lösung einfach; man könnte sagen, die menschliche Person in Christus sei die prädestinirte, die göttliche von Ewigkeit her. Origenes beseitiget die Schwierigkeit, indem er destinatus statt praedestinatus liest; aber alle lateinischen codices lesen praedestinatus. Andere nehmen praedestinatus im uneigentlichen Sinne als praescitus ab aeterno; aber dann kann es nicht auf eine an Christo erwiesene Gnade genommen werden, wie doch vorläufig als nothwendige Annahme festgestellt wurde. Andere beziehen es auf die menschliche Natur oder Wesenheit Christi; aber die Natur handelt nicht nach Zwecken, kann also nicht gleich der Person zu bestimmten Zwecken prädestinirt werden. Mithin ist es auf die Person Christi zu beziehen. Da aber diese aus zwei Naturen besteht, so kann etwas mit Beziehung auf die eine gesagt werden, was von der anderen nicht gilt, also auch im gegebenen Falle die Prädestination von Christus als Menschen ausgesagt werden, ohne daß dadurch in Beziehung auf die göttliche Natur seiner Person etwas gesagt wäre. Und eine solche Aussage reiht sich im Texte ganz logisch an die vorausgehende Erwähnung der Incarnation, um zwischen dieser

und den nachfolgend erwähnten Erweisungen seiner Gottesmacht mitten inne zu stehen. So sollte zugleich auch gezeigt werden, daß weder die göttliche Herrlichkeit die Schwäche des Fleisches aufheben, noch diese die Glorie der göttlichen Majestät unwirksam machen sollte. Daran schließen sich noch einige Fragen: Ob Christus als Mensch Gottes Sohn genannt werden könne? Insofern als Suppositum seiner Menschheit die Gottheit gedacht wird, ja; nicht aber in Beziehung auf seine Menschheit als solche im Unterschiede von der Gottheit. Auf ähnliche Weise ist auf die Frage zu antworten, ob Christus als Mensch Person sei, ob der Mensch Christus ewig sei (vgl. Hebr. 13, 8) u. s. w. — (Filius Dei in virtute) secundum spiritum sanctificationis (i. e. secundum quod dat spiritum sanctificationem) ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini nostri (i. e. quae quidem sanctificatio incipit ex resurrectione Jesu Christi Domini nostri ex mortuis). Die Verleihung des heiligen Geistes ist Erweis göttlicher Macht (3 Mos. 20, 8; Jesai. 42, 5), welche Christus vornehmlich nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn bethätigte (Joh. 7, 39). Man könnte in den angeführten Worten auch die zwei Zeichen der göttlichen Macht Jesu Christi ausgedrückt finden: die Macht der Heiligung und der Todtenerweckung, die wieder entweder im buchstäblichen oder im geistlichen Sinne verstanden werden kann; denn spiritus sanctificationis könnte man auch auf die übernatürliche Erzeugung Jesu beziehen. In den VV. 5. 6 wird Christus von Seite seiner gnadenreichen Huld geschildert. Zuerst erwähnt der Apostel jene Erweisungen, die ihm mit allen anderen Gläubigen zu Theil geworden: Per quem accepimus gratiam; — sodann jene, die ihm vor allen anderen Gläubigen zu Theil geworden: Et apostolatum. Das Apostolat wird nach einer vierfachen Seite aufgefaßt: von Seite seiner Nützlichkeit: Ad obediendum fidei — seiner umfassenden Wirksamkeit: In omnibus gentibus — seiner Vollgewalt: Pro nomine ejus i. e. vice et auctoritate ejus — seiner ämtlichen Macht über die Römer im Besonderen: In quibus estis et vos, obschon Bürger der römischen Weltstadt (Jesai. 26, 5; 2 Kor. 10, 14). — Vocati Jesu Christi i. e. a Jesu Christo (Hoseas 1, 9; Röm. 8, 30), oder auch dicti a Jesu Christo (Apstgsch. 11, 26). — In V. 7 folgt die Erwähnung derjenigen, welchen der apostolische Gruß gilt. Sie werden näher bezeichnet dem Orte nach: Omnibus qui sunt Romae (Omnibus zum

Ausdrucke seiner apostolischen Hirtensorgfalt) — und nach ihren geistlichen Zuständen als Gottbegnadigte: Dilectis Dei u. s. w. Hier wird wieder zuerst auf den Ursprung der Gnade hingewiesen: Dilectis Dei — sodann auf deren erste und nächste Erweisung: Vocatis — und endlich auf deren volle Frucht: Sanctis (scil. per gratiam et gratiae sacramenta). Endlich Gegenstand des Wunsches: Gratia vobis et pax, d. i. das erste und das letzte, höchste aller Heilsgüter, stellvertretend und in sich begreifend alle anderen. A Deo patre nostro.... was wieder entweder auf den dreieinigen Gott, oder auf den Vater im Unterschied von Sohn und Geist bezogen werden kann, neben welchem auch der Sohn erwähnt wird, während der Geist entweder durch seine Gaben: Gnade und Friede ausgedrückt, oder im Wechselverhältniß von Vater und Sohn mit inbegriffen und mitverstanden ist.

In Röm. 5, 12 — 6, 23 zeigt der Apostel, daß wir durch Christus von der Knechtschaft der Sünde befreit worden sind. Dieß wird 5, 12—21 mit Rücksicht auf die der Vergangenheit entstammende Erbsünde nachgewiesen; in Cap. 6 aber wird gezeigt, wie wir durch die Gnade Christi gegen zukünftige persönliche Sünden bewahrt werden. Mit Rücksicht auf Ersteres zeigt er zuerst die Verbreitung der Erbsünde (5, 12—14), sodann den Proceß der Gnade, durch welche die Intelligenz getilgt wird (5, 15—21). Der Abschnitt 5, 12—14 zerfällt wieder in zwei Glieder; V. 12 wird die Verbreitung der Erbsünde als Factum proponirt, VV. 13. 14 wird das Factum näher nachgewiesen. In der Darlegung des Factums (V. 12) wird zuerst die Wirklichkeit, sodann die Universalität des Erbübels asserirt; in Bezug auf Ersteres abermals der Ursprung der Sünde, und sodann der Ursprung des Todes im Besonderen angedeutet. Die Pelagianer deuten die Worte: Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, auf Nachahmung der Sünde Adam's durch die Sünden aller übrigen Menschen (vgl. Hoseas 6, 7). Dagegen bemerkt schon Augustinus, daß dann richtiger von einer allgemeinen Nachahmung der Sünde des Teufels die Rede wäre (vgl. Weish. 2, 24). Zudem blieben die Worte Ephes. 2, daß wir von Natur aus Söhne des Zornes seien, unverstanden. Es muß also eine wirkliche Fortpflanzung der Sünde gemeint sein. Aber durch die Generation wird nur das Fleisch fortgepflanzt; wie kann von der verderbten Beschaffenheit des Fleisches das subsistente Wesen der

Seele berührt werden? Dieß erklärt ſich nach dem Grundſatze: Omne receptum (im gegebenen Falle die Seele) est in recipiente (Leib) secundum modum recipientis. Wie kann aber dieſer Schaden der Seele als Schuld anhaften? Dieß erklärt ſich, wenn man erwägt, daß Adam nicht bloß Perſon, ſondern auch Princip der in der Totalität des Geſchlechtes exiſtirenden menſchlichen Natur war; alſo hat die menſchliche Natur in ihm geſündiget, und darum wird dieſe Sünde auch durch einen Act der Natur (durch die Zeugung) auf die übrigen Glieder der Gattung übertragen, die gleich den Gliedern eines Menſchenleibes an der von dem ganzen Menſchen gewollten und ausgeführten Handlung Theil haben. Da aber bloß die erſte Sünde Adam's auf das bonum naturae Bezug hat, ſo kann auch die erſte Sünde und deren unmittelbare Folge, die carentia originalis justitiae, nicht aber irgend eine andere nachfolgende Sünde Adam's auf ſeine Nachkommen verpflanzt werden. Darum gebraucht der Apoſtel das Wort peccatum im Singular; wird, wie Pſalm 50: In peccatis concepit me mater mea, die Pluralform gewählt, ſo ſoll nur angedeutet werden, daß in der Einen Sünde virtuell viele andere perſönliche Sünden enthalten ſeien. Warum ſagt der Apoſtel: Per unum hominem, d. h. durch Einen Mann — und nicht per unam mulierem, wie es doch der Moſaiſchen Erzählung angemeſſen wäre? Deßhalb nicht, 1) weil in den genealogiſchen Regiſtern der heiligen Schrift immer nur die Männer genannt werden; 2) weil das Weib vom Manne genommen, mithin das, was des Weibes iſt, auf den Mann zurückfällt; 3) weil im Manne das active Princip der Zeugung vertreten iſt, mithin durch ihn, wie die Natur, ſo auch das vitium naturae fortgepflanzt wird. — Et per peccatum mors. Iſt denn der Tod nicht etwas Natürliches? In Hinſicht auf die principia naturalia des aus Entgegengeſetztem zuſammengeſetzten Menſchenkörpers allerdings; aber durch die Gnade konnte die natürliche Sterblichkeit des Leibes überwunden werden; gleichwie es wenigſtens logiſch denkbar iſt, daß ein Schmied dem von ihm verfertigten Meſſer die Befähigung, nicht zu roſten, mittheile, obſchon das Eiſen ſeiner Natur nach dem Roſten ſich nicht entziehen kann. — Ita in omnes..... in quo omnes peccaverunt. In quo scil. homine oder peccato. Aber war nicht auch Chriſtus in Adam enthalten? Er war wol quoad corpulentam substantiam carnis in Adam enthalten, aber nicht

secundum seminalem rationem, die eben das active Princip der Zeugung ist. Also ist die Erbsünde auf ihn nicht übergegangen. — Über VV. 13. 14 bestehen zwei abweichende Auslegungen. Nach Augustinus soll V. 13 zeigen, daß die Sünde auch unter dem Gesetze blieb. Usque ad legem enim peccatum erat in mundo. Usque hat demzufolge eine inclusive Bedeutung; lex kann entweder als Naturgesetz oder als Mosaisches Gesetz genommen werden; peccatum als Erbsünde und actuelle Sünde. Nimmt man lex als Naturgesetz, so wäre der Sinn folgender: Als Erbsünde ist die Sünde in den Kindern vor Eintritt des Vernunftgebrauches (ante legem) und später treten auch actuelle Sünden hinzu, da kein Mensch ohne Sünde ist. Ist lex das Mosaische Gesetz, so besagt V. 13: Wie vor Moses die Erbsünde sammt actuellen Sünden die Menschen beherrschte, so auch noch unter dem Gesetze. Peccatem autem non imputabatur. Der Sinn ist selbstverständlich, wenn man lex als lex naturalis, und als Subject der Imputation die Kinder vor dem Eintritt des Vernunftgebrauches nimmt. Bedeutet lex das Mosaische Gesetz, so sind unter der nicht imputirten Sünde solche peccata zu verstehen, welche an sich nicht gegen die natürliche Ordnung der Dinge sind, und erst durch das Moralgesetz auf Sinai förmlich untersagt wurden, z. B. Non concupisces u. s. w. Andere Sünden, welche gegen die natürliche Ordnung der Dinge verstoßen, z. B. Ehebruch, wurden auch vor Moses bestraft (vgl. 1 Mos. 33). Sed regnavit mors.... etiam in eos, qui non peccaverunt.... Mors kann entweder spirituell auf die ewige Verdammniß gedeutet werden, der die Menschen ohne actuelle Versündigung durch Erbsünde verfallen waren; oder auf den leiblichen Tod, wofern man das vorausgehende non imputare im Auge behält, wornach gesagt wäre: Auch unschuldige Kinder, Menschen ohne actuelle Sünde müssen sterben. — Ambrosius versteht nnter peccatum (V. 13) bloß die actuelle Sünde, unter lex bloß das Mosaische Gesetz; das non imputare bedeutet, daß die erst durch Moses verbotenen Handlungen früher in der Meinung der Menschen nicht als strafbar vor Gott galten, weßhalb auch freventlich Sünde auf Sünde gehäuft wurde. Dafür herrschte auch (mors) das Verderben der Sünde in eos qui peccaverunt... (Ambrosius behauptet, das „non“ vor peccaverunt sei ein interpolirtes Einschiebsel) in similitudinem praevaricationis Adae. Adam glaubte, er werde durch den Genuß der Frucht

unſterblich werden; ſo ließen ſich auch die Abgötterer durch den Teufel bethören und zum Abfall von Gott und Teufelsdienſt verleiten. Die Worte: in eos qui peccaverunt, ſetzen voraus, daß es Andere gab, qui non peccaverunt; über dieſe hatte der Tod keine Gewalt, d. h. die Verehrer des wahren Gottes waren dem gräuelvollen Verderben der Sünde nicht verfallen. Die beiden Auslegungen von Auguſtinus und Ambroſius laſſen ſich in eine dritte zuſammenſchmelzen. Der Apoſtel hatte früher geſagt: Durch Einen Menſchen ſei die Sünde in die Welt gekommen. Nun könnte geſagt werden, wo kein Geſetz iſt, da iſt auch keine Schuld, mithin gab es vor Moſes keine Sünde, wie ſich denn wirklich nach den Worten des Apoſtels die Menſchen ihre Sünden nicht als Verletzungen göttlicher Geſetze anrechneten, am allerwenigſten aber von einer Erbſchuld wußten. Wie falſch ſie jedoch dachten, zeigt die Herrſchaft des Todes auch vor der Zeit des Geſetzes; und damit es nicht ſcheine, als ob der Tod bloß die Strafe perſönlicher Sünden ſei, wird darauf hingewieſen, daß auch Kinder und Gerechte, die keine Todſünden begiengen, ſtarben; denn ſie hatten als Kinder Adam's auch deſſen verderbte Natur an ſich (in similitudinem praevaricationis Adae). Qui est forma futuri scil. Christi (vgl. 1 Kor. 15, 47) hinſichtlich des Einfluſſes auf die Geſammtheit der Gattung; denn wie der erſte Adam Sünde und Tod, ſo hat der zweite Adam wieder Gerechtigkeit und Leben der Welt eingepflanzt. Es beſtehen auch andere Ähnlichkeiten zwiſchen Adam und Chriſtus; keiner der Beiden wurde durch einen Mann erzeugt; wie aus Adam's Seite das Weib genommen wurde, ſo floß aus Chriſti Seitenwunde der Gnadenquell der Sacramente, aus welchen die Kirche ſich bildete. — Im Folgenden (5, 15—21) handelt der Apoſtel von der Aufhebung der Wirkungen der Sünde durch die Gnade, und zwar 5, 15—19 mit Beziehung auf die Erbſünde, 5, 20. 21 mit Beziehung auf die unter der Herrſchaft des Geſetzes vergrößerte Schuld der actuellen Sünden. Die Superabundanz der Gnade (V. 15) wird dahin erklärt, daß ſie nicht nur die durch Adam's Schuld verurſachte Erbſünde, ſondern auch die actuellen Sünden aufhebt und viele andere Güter verleiht. Daher die Auseinanderhaltung der beiden Worte gratia (Sündenvergebung und Rechtfertigung) und donum. Die Plures, an welchen ſich die Gnade erweist, ſind nicht vergleichungsweiſe den multis gegenübergeſtellt, welche der Sünde wegen ſterben,

ſondern beide Ausdrücke der Gegenſatz zu dem Einen, von welchem die Sünde, und zu dem Einen, von welchem die Gnade ſtammt. — Im V. 20 ſagt der Apoſtel: Lex autem subintravit, ut abundaret delictum. Hier fällt zunächſt der Ausdruck subintravit auf. Subintrare = latenter intrare. Da aber das Geſetz öffentlich verkündet wurde, ſo kann unter dem latenter nur der tiefere pneumatiſche Sinn des Geſetzes gemeint ſein. Subintrare kann auch die Zwiſchenſtellung des Geſetzes zwiſchen der Sünde Adam's und der Gnade Chriſti bedeuten. In dem nachfolgenden Satze: ut abundaret delictum kann ut entweder im conſecutiven oder cauſalen Sinne genommen werden. Wird es im conſecutiven Sinne genommen, ſo beſagt die Stelle, daß das geſetzliche Verbot die ſündliche Begier reize und hiedurch zur Vermehrung der Übertretungen beitrug; oder auch, daß die Schuld der Verfehlung, weil gegen ein ausdrücklich promulgirtes Geſetz gegeben, größer wurde, als ſie vordem war. Wird ut im cauſalen Sinne genommen, ſo iſt das abundare entweder als Vergrößerung der Sünde in der Vorſtellung des Fehlenden, oder als geſteigertes Gefühl der Schmach in Folge dieſer vertieften Erkenntniß zu nehmen. Weiters wird noch bemerkt, daß lex in einem fünffachen Sinne genommen werden könne (hier als Geſetz Moſis im Allgemeinen), und in Abſicht auf die Juden ein dreifacher Zweck deſſelben hervorzuheben ſei, indem es für die Sünder eine Geißel, für die Unvollkommenen ein Pädagog, für die Guten und Frommen in ſeinem ceremoniellen Theile ein Sinnbild des für die Zukunft Verheißenen ſein, in ſeinem moraliſchen Theile erbaulichen Troſt gewähren ſollte.

In Röm. 8, 19—22 ſpricht der Apoſtel von der nach ihrer Verklärung ringenden Creatur. — Exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat. Die Verdoppelung exspectatio exspectat, an Pſalm 39, 1 erinnernd, drückt die Intenſivität des Verlangens aus. Unter der Creatur ſind entweder die gerechten Menſchen zu verſtehen (Tit. 2, 13), die in dem Zuſtande, in welchem ſie von Gott geſchaffen worden, verharren, und welchen deßhalb in gewiſſem Sinne alle anderen Creaturen gehorchen (Jac. 1, 18); oder die menſchliche Natur im Allgemeinen, ſoweit ſie noch informis iſt, in den Gerechtfertigten quoad gloriam, in den Nichtgerechtfertigten quoad gratiam justificationis (vgl. Job 14, 14); oder endlich die ſinnliche Natur, bei welcher wieder entweder an ihre natürliche

Vollendung oder übernatürliche Verherrlichung gedacht werden kann. — VV. 20. 21. 22 enthalten Nothwendigkeit, Ziel und Zeichen des Harrens. Das Harren ist nothwendig wegen des der Creatur anhaftenden Defectes: Vanitati enim subjecta est.... Auf den Menschen bezogen bedeutet dieß dessen Abhängigkeit von den körperlichen Dingen (Pred. 1, 2), die mit der zukünftigen Auferstehung ein Ende nehmen soll (Matth. 22, 30). Auf die menschliche Natur bezogen ist vanitas die Passibilität derselben (Psalm 38, 6), non volens, weil als Strafe verhängt. Auf die irdische Natur bezogen bedeutet vanitas die Veränderlichkeit derselben, gegen welche sich die einzelnen Naturdinge sträuben, weil das allgemeine Gesetz ihren particulären Bestand bedroht. Eben so muß auch das ingemiscere und parturire verschieden gedeutet werden, je nachdem creatura die sinnliche Natur oder den Menschen bedeutet. Im ersteren Falle ist das ingemiscere mit dem vorausgehenden schon erwähnten non volens, das parturire mit dem vorausgehenden exspectet gleichbedeutend. Im letzteren Falle hat man zuerst zu beachten, daß es omnis creatura heißt; omnis d. h. im Menschen ist alles Creatürliche, Intellectuelles und Sinnliches enthalten; das ingemiscere kommt von den Leiden der Zeit und von der Verschiebung des Besitzes der gehofften himmlischen Güter (Klagel. 1, 22); das parturire ist die daraus entspringende Betrübniß (Sprichw. 13, 12; Joh. 16, 21; Psalm 47, 7); usque adhuc, d. i. auch nach erlangter Gnade der Rechtfertigung — oder: so lange es Menschen auf Erden gibt — oder: nicht nur unsere vorchristlichen Väter sondern auch wir Christen (vgl. 2 Petr. 3, 4). — Im V. 26 ist vom unaussprechlichen Seufzen und Flehen des heiligen Geistes die Rede. Dieß ist nach Thomas auf das durch den heiligen Geist erweckte Seufzen unserer Herzen zu deuten (vgl. Nahum 2, 7); inenarrabilibus wird gesagt entweder wegen des Gegenstandes der Herzenssehnsucht, d. i. wegen der ewigen Herrlichkeit (2 Kor. 12, 4) — oder wegen der Unaussprechlichkeit dieser Stimmungen (Job 38, 37).

In Röm. 9, 6 — 33 wird durchgeführt, daß der Vorrang, welchen die Juden wegen ihrer leiblichen Abstammung von Abraham vor allen übrigen Völkern ansprechen, jenen gebühre, welche geistlich von Gott abstammen. Dieser Vorrang wird durch göttliche Wahl ertheilt (9, 6—23), ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen Juden und Heiden (9, 24 — 33). Der Abschnitt 9, 6 — 23 zerfällt

wieder in zwei Partien; zuerſt wird gezeigt, wie die Menſchen durch göttliche Erwählung zur Sohnſchaft Gottes gelangen (9, 6—13), ſodann daß dieſe göttliche Wahl nicht gegen Gottes Gerechtigkeit ſtreite (9, 14—23). In Bezug auf Erſteres führt der Apoſtel an, daß von den Söhnen Abraham's nur Einer erwählt, der andere aber verworfen wurde. Nun aber könnte eingewendet werden, Ismael war nicht von derſelben Mutter geboren wie Iſrael, oder er war vor Abraham's Beſchneidung erzeugt; darum wird weiter an Iſraels Söhnen ein Beiſpiel vorgeführt, welches jenen Einwand nicht zuläßt. Denn Jacob und Eſau hatten Einen Vater und Eine Mutter, ja ſie wurden mit Einem Male zugleich empfangen, und ehe ſie noch geboren wurden, iſt Jacob ſchon auserwählt worden. Beide wurden mit Einem Male empfangen, und doch wurde nur Einer erwählt; — ein Beweis, wie ſehr die Manichäer mit ihrer aſtrologiſchen Nativitätsſtellerei im Irrthum ſind. Noch vor der Geburt beider wurde Eſau zu Jacob's Knechte beſtimmt; alſo irren die Pelagianer, welche die Verleihung der Gnade von vorausgehenden Verdienſten abhängig machen; eben ſo Origenes, welcher die Verſchiedenheiten in den irdiſchen Lebensſchickſalen der Menſchen von einem verſchiedenen Verhalten der präexiſtenten Menſchenſeelen abhängig macht. Gott wählte Einen aus Zweien aus, nicht weil derſelbe heilig war, ſondern damit er heilig werde. Man kann die vom Apoſtel angezogenen Worte 1 Moſ. 25, 23: Major serviet minori auf das göttliche Vorherwiſſen beziehen; das andere Citat aus Malachias 1, 2 aber: Jacob dilexi, Esau odio habui involvirt unläugbar einen Beſchluß göttlicher Vorausbeſtimmung. Denn ehe Gott von Jacob geliebt wurde, liebte er denſelben. Dieſe dilectio war die Urſache der electio, d. i. der Auserwählung vor Anderen, die electio Urſache der praedestinatio, durch welche Gott den Menſchen auf das ihm zugedachte Gute hinrichtet. Das Verhältniß zwiſchen dilectio und electio iſt in Gott gerade das Umgekehrte von jenem im Menſchen; denn beim Menſchen geht die electio voraus und folgt die dilectio nach. Prädeſtination (praedestinatio gloriae) und Reprobation (praeparatio poenae) ſind beide von Ewigkeit her beſchloſſen; aber während die Prädeſtination eine praeparatio meritorum in ſich ſchließt, gibt es keine praeparatio peccatorum von Seite Gottes, ſondern nur ein Handeln Gottes in Vorausſicht desſelben, während es andererſeits keine bedingende praescientia

meritorum geben kann. Iſt aber die rein vom Belieben Gottes abhängige Bevorzugung einzelner Menſchen nicht eine Ungerechtigkeit gegen Andere, welchen das Glück, Erwählte zu ſein, nicht zu Theil wird? Hierauf gibt der Apoſtel VV. 15—19 Antwort: VV. 15. 16 mit Rückſicht auf die Vorherbeſtimmung zur Seligkeit; VV. 17. 18 mit Rückſicht auf die Reprobation der Böſen. Mit Rückſicht auf Erſteres citirt er 2 Moſ. 33, 19 nach der Überſetzung der *oi ó*, aus welcher Stelle zunächſt hervorgeht, daß alles Gute der göttlichen Erbarmung zuzuſchreiben ſei (Jeſai. 63, 7; Klagel. 3, 22). Man kann ſie auf doppelte Art auslegen: Miserebor cui misereor i. e. miserebor illi qui dignus est misericordia (Pſalm 102, 13); was emphatiſch wiederholt wird durch den Zuſatz: Misericordiam praestabo cui misereor. Nun könnte man wieder auf doppelte Weiſe erklären wollen, wie Jemand misericordia dignus ſein könne; entweder wegen vorhergegangener, oder wegen vorhergeſehener Verdienſte. Erſteres wäre jedoch offenbar pelagianiſch, und auch das Letztere iſt unzuläßig, weil alles Gute, mithin auch Eingießung und Gebrauch der Gnade, Erfolg und Wirkung, nicht aber Urſache der Prädeſtination iſt. Daher läßt ſich kein anderer Grund des göttlichen Erbarmens finden, als eben der göttliche Wille ſelber; und da das Erbarmen keine Schuldigkeit iſt, ſo widerfährt demjenigen kein Unrecht, dem Gott keine Barmherzigkeit angedeihen läßt; vielmehr thut Gott jederzeit Recht, ob er ſtrafe oder ob er ſich erbarme. Da aber das Erbarmen neben der Prädeſtination ſeit ewig (Pſalm 102, 17) auf die Berufung und Rechtfertigung in der Zeit (Tit. 3, 5) und die zukünftige Glorie (Pſalm 102, 4) in ſich faßt, ſo wird in der citirten Stelle das Futurum: Miserebor gebraucht. Übrigens entſpricht die hier gegebene Erklärung von 2 Moſ. 33, 19 dem Texteslaut der Vulgata: Miserebor cui voluero, et clemens ero cui mihi placet. Und nun der daraus gezogene Schluß: Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, d. i. nicht der eigenen Willensgüte, noch ſeinen guten Werken, ſondern einzig der Gnade Gottes dankt der Menſch, daß er Erbarmen bei Gott findet. Oder: Daß der Menſch das Gute will (volentis) und wirkt (currentis), verdankt er der Gnade. — VV. 17. 18 handeln von der Reprobation der Böſen mit Bezug auf 2 Moſ. 9, 10. In dieſer Stelle iſt zu berückſichtigen, was Gott thut, und zu welchem Zwecke. Erſtlich was Gott thut: Quia in hoc ipsum

excitavi te (an Pharao gerichtete Worte). Nach dem Texte der Vulgata ist statt excitavi zu lesen: posui. Der Sinn ist: Obwol deinen Werken nach dem Tode verfallen (Röm. 1, 32), habe ich dir dennoch noch zu leben gegönnt, um dich zu erwecken. Daraus ist zu entnehmen, daß Gott den Bösen nicht nur kein Unrecht zufügt, sondern überdieß noch Gnade angedeihen läßt. Bezieht man aber das excitare auf die Vollbringung böser Werke, so kann es nur permissiv genommen werden (Röm. 1, 28), ohne daß jedoch hiedurch der Sinn der Stelle erschöpft wäre. Man muß vielmehr zugestehen, daß Gott nicht nur zu guten Handlungen (Daniel 13, 45), sondern auch zu bösen veranlaßt (Jesai. 13, 17), jedoch nicht direct, sondern so, daß er den Menschen zu etwas an sich Gutem sollicitirt, was aber vom Menschen aus eigener Schuld in's Schlimme verkehrt wird (Röm. 2, 5; Job 24, 32; Jesai. 10, 6. 7). Weiter fragt es sich, zu welchem Zwecke Gott Solches thut und geschehen läßt? Um sich selbst zu offenbaren (Röm. 1, 20), und zwar Jenen selber, auf welche er wirkt: Ut ostendam in te virtutem meam (2 Mos. 14, 31) — und um Anderer willen (Psalm 95, 3). Aus dem Gesagten wird nun der Schluß abgezogen: Ergo, cujus vult, miseretur, et quem vult, indurat. In welchem Sinne gesagt werden könne, Gott verhärte die Herzen der Menschen, leuchtet aus dem Vorhergegangenen ein: diese Verhärtung muß letztlich als ein Act Gottes genommen werden, da letztlich Alles auf den göttlichen Willen zurückzuführen ist; was nicht aus seinem erbarmenden Willen abgeleitet werden kann, muß aus seinem gerechten Willen erklärt werden.

In Gal. 2, 1 ff. erzählt der Apostel, wie er „nach vierzehn Jahren" wieder nach Jerusalem gekommen, um mit den Aposteln sich zu besprechen. Er gibt Zeit, Ort, Zeugen und Motive der Besprechung an. Was die Zeit anbelangt, so sagt er: post quatuordecim annos. Wollte man dieß so nehmen, als ob er vierzehn Jahre nach seiner ersten Reise nach Jerusalem (Gal. 1, 18), die er drei Jahre nach seiner Bekehrung vornahm, nach Jerusalem gekommen wäre, so müßte man annehmen, daß er den Apostel Petrus achtzehn Jahre nach dem Hingange des Herrn in Jerusalem getroffen. Dieß wird aber als unmöglich befunden. Denn Petrus lebte nach dem Hingange des Herrn noch vierzig Jahre; davon gehen fünfundzwanzig auf seinen Aufenthalt in Rom, sieben Jahre

auf Antiochien; er hätte demnach fünfzig Jahre nach Christi Hingang leben müssen, damit jene Begegnung in Jerusalem hätte statt haben können. Man muß also annehmen, daß Paulus im vierzehnten Jahre nach seiner Bekehrung wieder nach Jerusalem gekommen sei; freilich muß auch damals schon Petrus den Episkopat in Antiochien bekleidet haben, und noch dazu bereits im letzten Jahre vor seiner Abreise nach Rom (denn 14 + 25 = 39 Jahre; und weil es heißt: post XIV annos, so ist zu rechnen 14 + 1 + 25 = 40 Jahre). Aber Antiochien ist ja von Jerusalem nur mäßig entfernt: und so konnte es geschehen, daß er sich irgend einmal dahin verfügte, und da eben mit Paulus zusammentraf. — V. 11 wird bemerkt, daß Paulus dem Petrus in's Angesicht widerstand; in faciem, d. i. nicht durch heimliche Machinationen, sondern frei und offen ihm entgegentretend als der Gleiche. Apostolus fuit par Petro in executione auctoritatis, non in auctoritate regiminis. Petrus war im Irrthume; der heilige Geist bewahrte die Apostel wol vor schweren Sünden (Psalm 74, 4), aber des Looses menschlicher Gebrechlichkeit waren sie nicht überhoben (1 Joh. 1, 8).

Aus den alttestamentlichen Schriften commentirte Thomas das Buch Job, die Psalmen, das Hohelied, die Propheten Jesaias und Jeremias. Bezüglich des Buches Job erklärt er, daß er sich ausschließlich auf Darlegung des Literalsinnes beschränken wolle, indem die vortreffliche mystische Auslegung des heiligen Papstes Gregorius M. Alles erschöpft habe, was sich über den mystischen Sinn dieses heiligen Buches sagen lasse. Bei der lehrhaften Tendenz desselben wäre die Frage, ob Job eine geschichtliche Person sei, von untergeordneter Bedeutung, wenn er nicht in anderen Büchern der heiligen Schrift (Ezech. 14; Jac. 5) auf solche Weise erwähnt würde, daß ein Zweifel an seinem geschichtlichen Charakter einem Angriffe auf das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift gleich käme. Über den Zweck des Buches erklärt sich Thomas, anknüpfend an die verschiedenen Ansichten der alten Philosophie über den Lauf der Welt und die Schicksale der Menschen. Die zuerst ausgesprochenen Meinungen waren die rohesten und unvollkommensten; die ältesten griechischen Physiker (Naturphilosophen) kannten keine Vorsehung und hielten den Zufall für das Princip alles Geschehens in der Welt, worin ihnen auch einige Spätere (Demokrit, Empedokles) wenigstens theilweise beistimmten. Die ihnen nach-

folgenden Philoſophen konnten ſich die ſtrenge Geſetzmäßigkeit in der Ordnung der Natur nicht verbergen, und wurden zur Überzeugung hingedrängt, daß es wenigſtens im Bereiche des natürlichen Geſchehens eine göttliche Providenz gebe; aber ſie blieben faſt alle darüber im Zweifel, ob auch in den menſchlichen Erlebniſſen eine ſolche Providenz walte. Einige glaubten, daß in denſelben lediglich nur ſo viel vernunftgemäßer Zuſammenhang ſei, als der Menſch durch die Kraft ſeines Wollens und Erkennens in ſie bringe; Andere glaubten, daß alles menſchliche Geſchehen durch ſideriſche Einflüſſe oder andere fataliſtiſche Urſachen beſtimmt ſei. Welchen entmuthigenden und entſittlichenden Einfluß ſolche Lehren nehmen mußten, iſt klar; darum folgt, um ſolchen Anſichten zu begegnen, in der Reihe der heiligen Bücher das Buch Job unmittelbar auf diejenigen, in welchen das Geſetz und das Auftreten der Propheten dargelegt wird; es ſoll zeigen, daß die menſchlichen Schickſale durch einen höheren Willen geleitet werden, und namentlich die Leiden der Guten nicht ohne Gottes Fügung oder Zulaſſung eintreten. Unter der buchſtäblichen Auslegung des Buches, welche Thomas geben will, iſt eine doctrinelle Expoſition zu verſtehen, welche den Text des Hagiographen aus dem Lehrſyſtem der kirchlichen Theologie, ſo wie aus den Anſchauungen einer chriſtlich-ariſtoteliſchen Kosmologie und Phyſik erklärt; ein Verfahren, zufolge deſſen der Commentar einen eben ſo großartigen als inſtructiven Charakter gewinnt, und gewiß immerfort eines der intereſſanteſten Denkmale der bibliſchen Auslegungskunſt bleiben wird. Um einen ohngefähren Begriff dieſer Auslegungsart zu geben, mögen ein paar Stellen ausgehoben werden. In Job 1, 6. 7 heißt es: Quadam autem die, cum venissent filii Dei ut assisterent coram Domino, affuit inter illos etiam Satan. Cui dixit Dominus: Unde venis? Qui respondens ait: Circuivi terram et perambulavi eam. Die heilige Schrift will uns in dieſer Stelle das geheimnißvolle Walten der göttlichen Weltleitung bildlich veranſchaulichen. Die Ausdeutung des Bildes gehört nicht der myſtiſchen, ſondern der buchſtäblichen Auslegung an, weil es ſich darum handelt, was der Hagiograph zunächſt und unmittelbar ſagen wollte. Um dieß zu ermitteln, muß man ſich die Ordnung vergegenwärtigen, nach welcher Gott das Univerſum regiert; er leitet und beſtimmt das Niedere durch das Höhere derſelben Art, die irdiſchen Körper durch die himmliſchen Körper, die

Menſchen durch die reinen Geiſter. Die reinen Geiſter ſcheiden ſich in die zwei gegenſätzlichen Klaſſen der guten und böſen Geiſter; die guten, dem Herrn treu gebliebenen Geiſter werden auch Engel (Boten) oder, wie in unſerem Texte, Söhne Gottes genannt, inſoweit ſie Gott durch Theilhaben an ſeiner Glorie ähnlich ſind; die gefallenen Engel heißen Dämonen, und ihr Fürſt der Teufel (diabolus i. e. deorsum cadens) oder Satan, d. i. Feind oder Ankläger. Der Satan ſteht gleich den Söhnen Gottes vor Gottes Angeſicht; aber der Wortlaut des bibliſchen Textes zeigt hinlänglich, daß er auf andere Art vor Gottes Angeſicht ſtand, als die guten Engel. Denn von dieſen wird das assistere ausgeſagt; vom Satan heißt es: affuit. Assistentes ſind, die mit Gott von Angeſicht zu Angeſicht verkehren; affuit drückt ein Stehen vor Gott ohne Anblick Gottes aus. Assistere bedeutet ein Wirken auf Geheiß Gottes im Einverſtändniſſe mit den in Gottes Lichte erſchauten Zwecken des anbefohlenen Wirkens; das bloße adesse ſchließt dieſes Verſtehen und Einverſtandenſein nicht in ſich, vielmehr zeigt ſich nach den weiteren Angaben des Textes das Gegentheil davon. Daß der Satan unter den Engeln ſteht, drückt ſeine Weſensgleichheit mit ihnen aus; er ſteht gleich ihnen vor Gott, weil er auch trotz ſeines entgegengeſetzten Wollens ausſchließlich nur den Abſichten Gottes dient. Quadam die; es iſt die Weiſe der Schrift, überzeitliche Vorgänge als zeitliche darzuſtellen; gleichwie auch in der Erzählung des Sechstagewerkes von Gott geſagt wird, er habe am erſten, zweiten u. ſ. w. Tage geſprochen, obſchon ſein Wort ewig iſt und nur die Erfüllung deſſelben der Zeit anheimfällt. Cui dixit Dominus. Man kann das Sprechen in doppeltem Sinne nehmen, als inneres Sprechen bei ſich, oder als vernehmliche Mittheilung nach Außen. Erſteres iſt in Gott jener ewige Act, in welchem er den Sohn zeugt; letzteres eine beſondere Selbſtmittheilung Gottes an die ſein Wort empfangende Creatur, und zwar entweder durch ſinnliche, dem Ohre vernehmliche Laute (wie in der Taufe und Verklärung Chriſti), oder durch eine in der menſchlichen Einbildungskraft erzeugte Vorſtellung (wie bei den Propheten), oder endlich durch rein geiſtige Mittheilung, wie Gott zum Satan ſprach. Unde venis? Gott ſagt nicht quid facis oder ubi es? Denn dieß wußte Gott ohnehin, weil Aufenthalt und Wirken des Satans durch Gottes Befehl beſtimmt ſind, ſoweit er nämlich Gott als Mittel dient, die

Guten zu prüfen und die Böſen zu ſtrafen. Gottes Frage bezieht ſich alſo nur auf die Intention des Satans, die dieſem eigenſt angehört und in ihrer Bosheit Gott fremd iſt. Qui respondens ait. Dieß iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob Gott erſt durch den Satan etwas erfahren müßte, ſondern als ein Erkennen des Satans, daß all ſein Thun und Streben vor Gottes Angeſicht offenbar ſei. Circuivi drückt im Gegenſatze zur Bewegung in einfach gerader Richtung die ſchlauen Krümmungen der ſataniſchen Liſt aus. Die Menſchen geben ſich derſelben dadurch gefangen, daß ſie das höhere Geiſtige fahren laſſen und an's Irdiſche ſich hingeben; deßhalb ſagt er: Circuivi terram. Diejenigen nun, welche an das Irdiſche ſich hingeben, fallen nothwendig in ſeine Schlingen, und werden ſeine Beute; und von dieſen gilt das weitere: Et perambulavi eam. Der ganze Satz: circuivi terram et perambulavi paßt lediglich auf die irdiſch geſinnten Menſchen; in Beziehung auf die Engel gibt es weder ein circuire und noch weniger ein perambulare — in Beziehung auf die Dämonen bloß ein perambulare — in Beziehung auf die guten Menſchen bloß ein circuire — in Beziehung auf die böſen Menſchen aber gilt das circuire und perambulare. Daß terra ſo viel als terreni homines zu bedeuten habe, geht auch aus dem Contexte hervor; denn in der unmittelbar folgenden Frage Gottes wird vorausgeſetzt, daß der Satan den frommen Hiob, den Gott ſeinen Knecht nennt, auf Erden, d. i. unter den Sündigen nicht gefunden habe. — Zu Job 1, 14 ff. macht Thomas die Bemerkung, daß bei der Aufeinanderfolge der Hiobspoſten ein Fortſchreiten von geringerem Unglücke zu größerem bemerkbar ſei, während bei der vorausgehenden Aufzählung der Güter, welche Job anfänglich beſaß, die umgekehrte Ordnung beobachtet wird. Der Grund von Beiden iſt einleuchtend; will man das Glück eines Menſchen ſchildern, ſo nennt man das Weſentliche zuerſt, und läßt das weniger Erhebliche folgen; bei Unglücksfällen aber müſſen, damit jeder Schlag die gehörige Wirkung thue, die minderen vorausgehen und die ſchwereren nachfolgen. — Im Cap. 9 rechtfertiget ſich Job gegen den Vorwurf, als ob er mit Gott rechten wolle. Der Menſch kann mit Gott nicht rechten: Si voluerit contendere cum eo, poterit ei respondere unum pro mille (9, 3). Warum gerade mille? Die Species der Zahlen erſtrecken ſich nach einigen Philoſophen des Alterthums bis 10, von da an wiederholen ſich

in allen höheren Zahlen nur die früheren; 1000 ist aber der Kubus aus 10, und steht darum für jede unbestimmt große Zahl. Demnach lautet der Sinn der Stelle: Es läßt sich kein Maaß finden, nach welchem sich bestimmen ließe, um wie viel die göttliche Gerechtigkeit über der menschlichen stehe. Gott ist sapiens corde et fortis robore (V. 4) und steht in Beidem weit über aller geschöpflichen Kraft (9, 4—7) und Weisheit (9, 8—21). Er hat unbedingte Macht über die Menschen: Quis restitit ei et pacem habuit? Die ganze sichtbare Natur gehorcht seinem Willen: die zusammengesetzten Körper (V. 5: Qui transtulit montes....), die einfachen Elementarkörper (V. 6: Qui commovet terram....), die himmlischen Körper (V. 7: Qui praecipit soli....). Zunächst ist hier das Aufsteigen von den minder vollkommenen Körpern zu den vollkommeneren, von den zusammengesetzten zu den einfachen, von den veränderlichen zu den unveränderlichen wahrzunehmen. Qui transtulit montes et nescierunt hi quos subvertit in furore suo. Es ist nicht nöthig, hiebei an eine wunderbare Versetzung der Berge zu denken; es genügt, diese That Gottes auf natürliche Weise zu erklären. Alles, was auf natürliche Weise entsteht, muß auch auf natürliche Weise wieder einmal vergehen; da nun auch die Berge durch einen natürlichen Generationsproceß entstanden sind, so müssen sie auch wieder einmal auf natürliche Weise vergehen, und diesen Einsturz derselben, der nothwendig mit einer Veränderung der Lage ihrer einzelnen Theile verbunden ist, nennt der Hagiograph eine Versetzung der Berge. Dieser natürliche Vorgang wird aber mit Recht als eine That Gottes genommen, weil die Natur im Verhältnisse zu Gott überhaupt nur als ein Werkzeug aufzufassen ist, mithin nicht selber handelt, sondern zuletzt und zuhöchst nur Organ der Handlungen Gottes ist. Subvertit in furore suo. Damit soll das Gewaltige und Plötzliche der Katastrophe ausgedrückt werden; der Zorn (furor) wird von Gott nur metaphorisch ausgesagt, und bedeutet die auf Bestrafung der Bösen gerichtete Absicht des Herrn. Qui commovet terram de loco suo, et columnae ejus concutiuntur. Auch die Erschütterung der Erde läßt sich auf natürliche Weise aus der Wirksamkeit der im Erdinneren eingeschlossenen Dämpfe erklären; unter den erschütterten Säulen derselben kann man sich entweder ihre Berge, oder die Paläste, Säulen und Thürme, die über dem Boden der Erde erbaut sind, oder auch die innersten festen

Theile der Erde, gleichſam die Grundveſten derſelben, denken. Qui praecipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo. Hier iſt eine Antitheſe in's Auge zu faſſen; die Erde iſt das ſtets Ruhende, die Sterne ſind das ewig Kreiſende; an erſterer bewährt Gott ſeine Macht, indem er ſie bewegt, an letzteren dadurch, daß er ſie zum Stillſtand bringt. Aber auch dieſer iſt nicht als wirkliches Stilleſtehen der Sterne zu denken, ſondern als eine Verdunkelung und Verhüllung ihres Scheines durch die Erddünſte, welche, obſchon ein natürlicher Vorgang, letztlich doch nur aus einem Geheiß des göttlichen Weltordners erklärt werden kann. — Nachdem Job der Macht Gottes die Ehre gegeben, ſo zeigt er nun weiter, daß auch gegen die Weisheit Gottes nicht aufzukommen ſei. Er ſchlägt hiebei einen umgekehrten Gang ein, indem er von den Geſtirnen beginnt (9, 8—10) und beim Menſchen endet (9, 11—22), und zwar mit gutem Grunde; denn die Geſtirne ſind in der abſoluten Gleichförmigkeit ihrer Bewegungen der augenfälligſte Beweis der göttlichen Weisheit; während umgekehrt die Erſchütterung und Bewegung der trägen und ſchweren erdhaften Körper ein augenfälligſter Beweis der Macht und Stärke ſind. Die Weisheit Gottes offenbart ſich aber hauptſächlich in dreierlei Hinſicht: daß ſie unermeßlich Großes umfaßt (Qui extendit coelos solus V. 8), das Wandelbare und Veränderliche in eine ſichere Ordnung bringt (graditur super fluctus maris V. 8), daß ſie das Mannigfaltige in einem tiefſtgedachten, unerforſchlichen Zuſammenhange miteinander verkettet, wie ſich in der Gruppirung der Himmelskörper zeigt (Qui facit Arcturum et Oriona et Hyadas et interiora Austri V. 9). In der Aufzählung der Sternbilder beginnt Job mit dem nördlichſten und geht bis zu dem ſüdlichſten fort. Alle zugleich könnten nur von Jenen geſehen werden qui sub aequinoctiali habitant, si tamen aliqui ibi habitant. Wir auf der nördlichen Erdhälfte können die ſüdlichſten Sternbilder nicht wahrnehmen, weil wir den Südpol des Himmels nicht ſehen; und darum heißen ſie die interiora (i. e. quasi occulta) Austri. Auf die angeführte dreifache Bekundung der göttlichen Weisheit beziehen ſich die drei Adjective, die in V. 10 von den Werken Gottes ausgeſagt werden: Qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia, quorum non est numerus, d. h. was von Menſchen nicht gezählt werden kann; denn an ſich ſind die Werke Gottes zählbar, weil er Alles nach Zahl, Maaß und Gewicht geordnet hat. — VV. 11 ff.

kommt die Rede auf die Weisheit Gottes, wie sie sich in den Schicksalen der Menschen offenbart. Das Amt eines Lenkers der menschlichen Schicksale faßt aber drei Stücke in sich: Ausrüstung der Menschen mit dem, was sie bedürfen; Prüfung ihrer Handlungen; Bestrafung und Reinigung der Schuldigen. In dieser dreifachen Beziehung offenbart nun Gott nach Job's Worten eine unergründliche Weisheit. Erstlich in der Austheilung seiner Wohlthaten, welche von den Menschen gar nicht vollkommen verstanden werden können: Si venerit ad me, non videbo eum; si abierit, non intelligam eum (V. 11). Gott kommt zu den Menschen, indem er sie erleuchtet, zum Guten entflammt, oder auf andere Art ihnen Gutes erweiset (Jesai. 35, 4). Gott entfernt sich von den Menschen, wenn er ihnen seine Wohlthaten oder seinen Schutz entzieht (Psalm 9, 22). Bisweilen entzieht er sich scheinbar den Menschen, aber nur, um ihr Heil zu fördern (Röm. 8, 28); in diesem Falle kommt er zu den Menschen, ohne von ihnen gesehen zu werden. Ein anderes Mal fährt er fort, den Menschen nach ihrem Wunsche Gutes zu erweisen, was aber von diesen mißbraucht wird; für diesen Fall gilt, was Job sagt: Gott entferne sich, ohne daß der Mensch es merke. In beiden Fällen aber wird Gottes Walten von dem Menschen nicht aufgefaßt, und dieß ist das Unergründliche seiner Weisheit in Spendung seiner Wohlthaten. Eben so tief und eindringlich ist die Weisheit seines Gerichtes über die Handlungen der Menschen; Niemand kann ihm da entrinnen: Si repente interroget, quis respondebit ei (V. 12)? Gott hält Anfrage, indem er den Menschen durch innere Erleuchtung oder äußere Wohlthaten und Züchtigungen zur Einkehr in sich nöthiget (Psalm 10, 6). Der Mensch könnte nur dann genügend antworten, wenn er sich tadelfrei wüßte; aber wo ist der vollkommen tadellose Mensch (Sprichw. 20, 9)? Repente ...., müßte der Mensch Gott nicht augenblicklich auf seine Anfrage Rechenschaft geben, so könnte er vielleicht mittlerweile durch Buße von seiner Schuld sich reinigen. Menschliche Richter ermäßigen ihr Urtheil, damit nicht auch sie ein nachsichtlos strenges Urtheil von Anderen erfahren; Gott aber steht über aller Verantwortung. Darum fügt Job bei: Vel quis potest dicere ei, cur ita facis? Endlich offenbart Gott seine Weisheit in seiner strafenden Gerechtigkeit; der Mensch kann ihr durch keine List, durch keinen Gewaltaufwand entrinnen: Deus cujus irae nemo resistere potest (V. 13; vgl.

Pſalm 138, 7). Et sub quo curvantur, qui portant orbem. Darunter ſind nach Auguſtinus die himmliſchen Geiſter zu verſtehen, welche die Befehle des Herrn ausführen (Pſalm 102, 20), und die ſichtbare Natur im Namen Gottes regieren. Daher ſtößt der Menſch, der Gott ſich entziehen wollte, überall auf die Vollſtrecker des abſoluten Herrenwillens Gottes (Pſalm 138, 8; Weish. 5, 21). Man kann unter den curvatis, orbem portantibus auch die Mächtigen der Erde verſtehen, die im Namen Gottes ihr Amt verwalten (Sprichw. 8, 15) und trotz ihrer Macht unter Gottes Zorn ſich beugen müſſen. Um wie viel weniger kann alſo ein anderer Menſch Gott entrinnen: Quantus ergo sum ego, ut respondeam ei et loquar verbis meis cum eo? (V. 14. Loquar i. e. contendam examinando ejus facta et dicendo: Cur ita facis?) — Qui etiamsi habuero quippiam justum, non respondebo.... (V. 15); quippiam drückt aus, wie ungewiß es iſt, ob der Menſch vor Gott als Gerechter gelten könne (1 Kor. 4, 4; Jeſai. 64, 6). Et cum invocantem me exaudierit, non credo quod audierit vocem meam (V. 16). Gott erhört die Menſchen oft auf andere Weiſe, als ſie es wünſchen; ſie verſtehen aber die Wohlthat nicht, die Gott ihnen erweiſt, und glauben nicht, daß ſie erhört worden ſeien, ſondern gehen ganz in der Empfindung des ſinnlich wehthuenden Heilsmittels auf; wie auch Job im Weiteren ſchildert (V. 17): In turbine conteret me, et multiplicabit vulnera mea etiam sine causa, d. h. ohne daß der Menſch die Urſache dieſer Züchtigungen durchſchaute. Non concedet requiescere spiritum meum.... (V. 18); denn die Ruhe und Erquickung tritt erſt am Ende aller Prüfungen und Leiden ein (Matth. 5, 11). — Nun folgt, was im Buche Job ſonſt allenthalben zu bemerken iſt, eine nachträgliche ausführlichere Erläuterung einer vorausgegangenen und durch ihre Kürze dunklen Stelle: Quantus sum ego.... (V. 14). Die Unmöglichkeit eines Rechtens mit Gott wird nachträglich aus zwei Gründen dargethan: Gott iſt zu mächtig, und ich kann auf meine Gerechtigkeit zu wenig bauen, als daß ich es wagen dürfte, mit ihm zu ſtreiten. Si fortitudo... (V. 19). Das Letztere, das Mißtrauen gegen die Gerechtigkeit der eigenen Sache wird abermals durch zwei Gründe belegt: Der Menſch darf nicht hoffen, Gott gegenüber einen Vertheidiger ſeiner Sache zu finden: Nemo audet pro me testimonium dicere; und eben ſo wenig gibt ihm ſein eigenes Gewiſſen ein Zeugniß ſeiner Unſchuld.

Man könnte auf dreifache Weise sich mit einem guten Gewissen beruhigen: Erstlich durch das Bewußtsein, im Stande der Kindschaft Gottes zu sein (Röm. 8, 16); aber dieses Bewußtsein gilt nicht gegenüber einer Anklage Gottes: Si justificare me voluero, os meum condemnabit me (V. 20). Zweitens, wenn man, ohne die Präsumtion, im Stande der Kindschaft zu sein, sich wenigstens keiner Sünde bewußt wäre (1 Kor. 4, 4); aber auch dieß ist nicht zuläßig: Si innocentem ostendere, pravum me condemnabit (V. 20). Drittens könnte sich der Mensch für den Fall einer wirklich begangenen Sünde damit entschuldigen, daß er nicht aus Bosheit oder wissentlich u. s. w. gefehlt habe; aber auch dieß wäre eine unerlaubte Präsumtion, da der Mensch sich selbst nur zu wenig kennt: Etiamsi simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea (V. 21; vgl. Jerem. 17, 9), und über dieser Unkenntniß seiner selbst wird er sogar seines Daseins überdrüßig: Taedebit me vitae meae.

Im Cap. 28 wird ausgeführt, welch hohe geistige Güter die Gerechten schon in diesem Leben von Gott empfangen. Alle diese Geistesgüter sind im Begriffe der Weisheit zusammengefaßt, die in Hinsicht auf ihren Ursprung und Werth alle anderen Güter tief unter sich läßt. Zuerst wird der Ursprung aller hochgeschätzten Erdengüter mit jenem der Weisheit verglichen (9, 1—12); sodann der Werth der Weisheit mit jenem der kostbaren Erdendinge verglichen (9, 13—28). Was den Ursprung anbelangt, so entstehen alle Erdendinge an bestimmten Orten, während die Weisheit über alle räumliche Beschränkung erhaben ist. Unter den kostbaren Erdendingen werden zuerst die Metalle erwähnt, die unter Obmacht der Sonne und übrigen Gestirne aus den feuchten Erddünsten entstehen, daher sie dehnbar und streckbar sind, während das Gestein und Anderes, was sich nicht dehnen und schmelzen läßt, aus den trockenen Exhalationen sich bildet. Die Verschiedenheit der Species der Metalle ist abhängig von den verschiedenen Graden der Reinheit der Dünste und der verkochenden Hitze; je reiner die Materie des Metalles, desto edler dieses selber. Das Gold, das reinste Metall, findet sich am häufigsten im Flußsande, wegen der Menge der Ausdünstungen und wegen der Wärme des Sandes; das Silber in gewissen Venen der Erde oder des Gesteines; das Erz ist gewissermaaßen dem Gesteine einverleibt, das Eisen aber in schlammiger, gleichsam noch nicht gehörig verkochter Erde. Habet argentum venarum suarum prin-

cipia (V. 1), nämlich dort, wo ſich Dünſte löſen, die zur Bildung des Silbers geeignet ſind, und mit Erde oder Geſteine vermiſcht zu Silberadern werden. Et auro locus in quo conflatur; inſofern unter den entſprechenden Bedingungen die Goldkörnchen des Sandes zu größeren Quantitäten verſchmelzen. Ferrum de terra tollitur (V. 1), nämlich aus unverkochtem Bildungsmateriale. Et lapis in aes vertitur, wenn nämlich unter den Einflüſſen ſtarken Feuers die im Geſteine enthaltene Erzmaterie geſchmolzen wird. Sofort werden viele andere Dinge erwähnt, die an einen beſtimmten Raum und an eine beſtimmte Zeit gebunden ſind; Vieles davon iſt uns verborgen, und Gott allein bekannt; ſo iſt uns nach göttlicher Anordnung durch die Nacht die Sonne und vieles Andere verhüllt — darum heißt es: Tempus posuit tenebris (V. 3); Anderes wird unſerer Kenntniß entzogen, indem es zu Grunde gehend ſich in ſeine Principien auflöst: Et universorum finem ipse considerat; Anderes iſt uns wegen ſeiner Lage unzugänglich: Lapidum quoque caliginis (d. i. die in ewigen Nebel gehüllten Kuppen hoher Berge) et umbram mortis (d. i. die Schluchten und Abgründe der Hochgebirge). Dividit torrens a populo peregrinante (V. 4), d. i. die den Bergen entſtrömenden wilden Waſſer ſchneiden oft den Weg des Wanderers ab. Zuweilen wohnen Menſchen auf unzugänglichen Höhen, zu welchen ſelbſt der Bettler, der auf allen Pfaden ſchweift, den Zugang nicht findet: Dividit torrens..... eos, quos oblitus est pes egentis et invios. Einige Orte werden durch ihre Zerſtörung der Kenntniß der Menſchen entzogen, wie Sodom und Gomorrha: Terra de quo oriebatur panis in loco suo (d. i. ganz geſchaffen zum fruchtbaren Garten), igni subversa est (in Folge übermäßiger unterirdiſcher Erhitzung V. 5). Dieſe erzeugt andererſeits viele koſtbare Steine und Metalle: Locus sapphiri lapides ejus (i. e. terrae igne subversae) et glebae illius aurum (V. 6). Solche zerſtörte Gegenden pflegen wegen ihres Schwefeldunſtes gemieden zu werden, nicht nur von Menſchen, ſondern auch von Thieren: Semitam (scil. terrae illius) ignoravit avis, nec intuitus est (eam) oculus vulturis (V. 7) trotz ſeines ſcharfen Blickes, woraus zu ſchlieſſen iſt, daß er ſich ſehr ferne davon halten muß. Auch der nach Gewinn jagende Krämer, dem kein Pfad zu rauh und unwegſam iſt, meidet ſolche Orte; die Löwin der Wüſte mag dort nicht hauſen (V. 8). Aber alle dieſe den Creaturen unzugänglichen und ungekannten

Orte ſind für Gott kein Geheimniß; er berührt die Berge (extendit ad silicem manus V. 9) und macht ſie einſtürzen; er ſpaltet die Felſen und macht Quellen aus ihnen hervorſprudeln (V. 10); er ergründet die Tiefen der Ströme und fördert ihre verborgenen Schätze an's Licht (V. 11). Die Weisheit jedoch iſt an keinem beſtimmten Orte zu ſuchen, ſondern über jeden Ort erhaben (V. 12). Nescit homo pretium ejus (V. 13), d. h. nichts von dem, was der Menſch kennt, kommt ihr an Werth gleich. Beide Sätze (VV. 11. 12) werden näher ausgeführt: V. 11 in VV. 13. 14, V. 12 in VV. 15 ff. Die Weisheit wiegt mehr als Gold von Ophir und gediegene Maſſen Silbers (V. 15). Non conferetur tinctis Indiae coloribus (V. 16), worunter koſtbare Steine von verſchiedenen Farben gemeint ſind, wie ſie in Indien vorkommen. Nec lapidi Sardonico pretiosissimo; der lapis Sardonicus iſt zuſammengeſetzt aus dem rothen Carniol, der den Geiſt ſchärft und das Herz zur Freude weckt, und aus dem Chalcedonier, deſſen ſchädliche, zur Furcht und Traurigkeit ſtimmende Einflüſſe durch den Carniol gebunden ſind, und vermöge dieſer Dämpfung nur Gutes bewirken, nämlich ein Verwahrungsmittel wider die Wolluſt abgeben, daher der lapis Sardonicus für einen koſtbarſten Edelſtein gilt. Et sapphiro; der Saphir hat die Farbe des Himmels und viele nützliche Kräfte. Wenn man am Golde den Glanz, an Kryſtall die Klarheit rühmt, ſo iſt die Weisheit mehr als dieß; große und kunſtreich gearbeitete Gefäße aus Gold ſind nicht mit der Größe und Kunſt der Weisheit zu vergleichen (V. 17). Trahitur autem sapientia de occultis; wenn vorhin Dinge aufgezählt wurden, die wegen ihrer Verborgenheit werthvoll ſind, ſo läßt ſich von der Weisheit daſſelbe rühmen (V. 18). Sie iſt etwas Geheimnißvolles und Verborgenes, inſofern ſie aus göttlicher Erleuchtung ſtammt und die verborgenen Eigenſchaften und Weſenheiten der Dinge erforſcht, auf Grundlage dieſer Erkenntniſſe zu den himmliſchen Dingen ſich erhebend. Daher läßt ſich auch ihr Werth weder mit dem äthiopiſchen Topas noch mit koſtbaren Geweben und Gewändern vergleichen (V. 19). Woher alſo kommt ſie und wo iſt ihr Ort (V. 20)? Sie iſt vor den Augen aller Lebendigen verborgen (V. 21); denn der Quell der Weisheit iſt, wie der Siracide ſagt, das Wort Gottes in den Höhen des Himmels. Volucres quoque coeli latet; dabei kann man an die Augurien aus dem Vögelfluge denken, ſo wie an die nekromantiſchen Künſte bei

den folgenden Worten: Perditio et mors dixerunt, auribus nostris audivimus famam ejus (V. 22). Damit, daß die nekromantischen Künste perditio et mors genannt werden, ist ihre Verwerflichkeit auf das Entschiedenste kenntlich gemacht. Man kann aber die drei erwähnten Subjecte der Erkenntniß: viventes, volucres coeli, perditio et mors auch auf Mensch, Engel, Dämonen deuten. Deus intelligit viam ejus et novit locum ipsius (i. e. seipsum V. 23). Alle Weisheit ist demnach aus Gott, und die creatürliche Welt erst in abgeleiteter Weise, insofern sie ein Werk der ewigen Weisheit ist, der Ort der Weisheit, als welcher sie auch von Gott anerkannt wird, in der abgestuften Rangordnung der Creaturen, wie sie V. 24 angibt: Ipse enim mundi fines intuetur, d. i. die vornehmsten Creaturen, die Engel und Himmelskörper; et omnia quae sub coelo sunt, respicit, d. i. die Elemente, welche ein minder vollkommener Ausdruck der ewigen Weisheit sind. Die ewige Weisheit erkennt als schöpferische und ordnende Weisheit (VV. 25. 26) Alles aus sich selbst und schaute sich zuerst in sich selber: Tunc (nämlich im Schaffen und Ordnen der Dinge) vidit illam (scil. in se ipso V. 27). Et enarravit, d. i. theilte sich den Engeln mit. Et praeparavit, d. i. Mittheilung an die Gesammtheit aller anderen Creaturen. Et investigavit i. e. homines se ipsam investigare fecit; investigare = ratione inquirere, was der menschlichen Intelligenz zukommt. Daß diese Interpretation der Worte: Et investigavit richtig ist, geht aus dem Nachfolgenden hervor: Et dixit homini..... (V. 28). Das dicere ist als innere Erleuchtung des Menschen durch Gott zu fassen.

Thomas schrieb auch einen Commentar zu den ersten 51 Psalmen. Er leitet denselben mit einer Betrachtung ein, welche an die Worte Sir. 47, 9 anknüpft: In omni opere suo dedit confessionem sancto et excelso in verbo gloriae. Diese Worte lassen sich im buchstäblichen Sinne über David geltend machen, und charakterisiren Materie und Form, Verfasser und Zweck (causa materialis, formalis, agens, finalis) der Psalmen. Der Inhalt oder Stoff der Psalmen ist universell, d. h. er bezieht sich auf alle Gegenstände der heiligen Wissenschaft, während die übrigen heiligen Bücher jedes für sich nur bestimmte besondere Materien derselben behandeln. Darum heißt es in der angezogenen Stelle: In omni opere. Und Dionysius Areopagita sagt: Divinarum odarum i. e. psalmorum

sacram scripturam intendere, est sacras et divinas operationes universas decantare. Die Pſalmen handeln von allen Werken Gottes: vom Werke der Weltſchöpfung Pſalm 8, 4 — der Weltleitung, z. B. Pſalm 77 u. ſ. w. — der Wiedererneuerung der Menſchheit Pſalm 3, 6 u. ſ. w. — der zukünftigen Verherrlichung Pſalm 149, 5 u. ſ. w. Die das Myſterium der Incarnation betreffenden Äußerungen der Pſalmen ſind ſo klar, daß ſie mehr einem Evangelium als einer Prophetie gleichen. Vermöge ihres univerſellen Inhaltes, und wol auch weil ſie die Gnade der verzeihenden Barmherzigkeit preiſen, werden die Pſalmen mehr als alle anderen kanoniſchen Bücher zum gottesdienſtlichen Gebrauche verwendet, und vermöge ihrer Beziehung auf Chriſtus auf das Verhältniß zwiſchen Haupt und Gliedern des myſtiſchen Leibes Chriſti angewendet. Was die Form oder Darſtellungsart anbelangt, welche in der heiligen Schrift mannigfaltig iſt: erzählend, ermahnend, befehlend, disputativ u. ſ. w., ſo hat ſie in den Pſalmen den Charakter des Gebetes als Bitte und Preis Gottes, und darum heißt es in der oben angezogenen Stelle des Siraciden: Dedit confessionem. Daher auch die Überſchrift des Buches der Pſalmen: Incipit liber hymnorum seu soliloquiorum prophetae David de Christo (Soliloquium bedeutet hier das Zwiegeſpräch der Seele mit Gott). Aus dem Geſagten iſt bereits erſichtlich, daß der Zweck der Pſalmen das Gebet ſei, als Erhebung des Geiſtes zu Gott: Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum (Pſalm 140, 2). Es gibt aber eine vierfache Erhebung des Geiſtes zu Gott: Die Erhebung durch den Glauben in der Bewunderung der Erhabenheit der Machtgröße Gottes (Jeſai. 40, 26; Pſalm 103, 24); die Erhebung durch die Hoffnung im Streben nach den Herrlichkeiten des ewigen Lebens (Job 11, 15); die Erhebung durch die Liebe in der Vereinigung des Willens mit dem Urguten (Jeſai. 51, 17); die Erhebung des Geiſtes durch werkthätige Nachahmung der göttlichen Gerechtigkeit (Klagel. 3, 41). Auf dieſen vierfachen Zweck beziehen ſich die angezogenen Worte des Siraciden: Excelso et Sancto; excelso auf die beiden erſten Zwecke, die auch in Pſalm 112, 3. 4 ausgeſprochen ſind — Sancto auf die beiden letzten (vgl. Pſalm 98, 3). Auf den Urheber des Pſalmenbuches deuten die Worte des Siraciden hin: In verbo gloriae. Denn das Wort der Schrift iſt Wort Gottes, die Zungen ihrer Verfaſſer reden die Worte eines Anderen und Größeren (Pſalm 44, 2). Die Schrift

kann aus einem vierfachen Grunde ein verbum gloriae genannt werden: in Hinsicht auf ihre Quelle (2 Petr. 1, 17), ihren Inhalt (Psalm 96, 6), Art ihrer Mittheilung durch Gott, und letzten Zweck (Psalm 149, 9). Die Mittheilungsart ist abermals dreifach; Einiges wurde dem Hagiographen durch sinnliche Zeichen, besonders Traumbilder und Visionen, Einiges endlich in seiner unverhüllten, rein geistigen Wesenheit mitgetheilt, wie dem Propheten Daniel. Diese Art der Irradiation ist mit den Strahlen der wolkenlosen Sonne zu vergleichen (2 Kön. 23, 4) und leuchtet auch aus David's Psalmen hervor. — Die Psalmen müssen im typischen und messianischen Sinne ausgelegt werden; schon auf der fünften allgemeinen Kirchenversammlung hat sich die Kirche gegen Theodor von Mopsveste erklärt, welcher meinte, daß die Schriften des alten Testaments nichts mit directer Beziehung auf Christus sagten. Indeß soll die messianisch-typische Auslegung nur auf Grundlagen der buchstäblichen und historischen Interpretation statt haben, gemäß dem Geiste der alttestamentlichen Prophetie, welche in der Regel unmittelbar auf die nächste Zukunft sich bezog, aber zuletzt und zuhöchst doch nur Christus und sein Reich im Auge hatte. So verhält es sich auch mit den Psalmen; z. B. Psalm 71 bezieht sich laut Überschrift auf das Reich David's und Salomon's; einige Stellen desselben aber, z. B. 71, 7. 8 u. s. w. können unmöglich hierauf bezogen werden und sagen nur dann etwas Wahres und Richtiges aus, wenn sie auf das Reich Christi angewendet werden. — Das Buch der Psalmen wird in 150 Gesänge abgetheilt; 150 = 70 + 80, welche beide Zahlen eine Verzehnfachung der Zahlen 7 und 8 sind. Sieben bedeutet entweder die 7 Perioden (gleichsam Tage) der Menschengeschichte, oder das alte Testament, dessen gottesdienstlicher Zeiteintheilung durchgängig die Siebenzahl zu Grunde liegt; 8 bedeutet entweder den ewigen Sabbat, oder dessen Vorbild, den christlichen Sonntag, der als achter Tag an die Stelle des jüdischen Sabbat getreten, also überhaupt die christliche Weltepoche. Einige wollten die Psalmen in fünf Bücher abtheilen, und hielten das viermal vorkommende fiat, fiat für die Schlußformel der ersten vier Bücher; darnach ergäben sich folgende größere Abtheilungen: 1—40; 41—71; 72—88; 89—105; 106—150. Dagegen spricht jedoch, daß die Juden das Psalmbuch stets nur als Ein Ganzes nahmen (vgl. Apstgsch. 1, 20). Wol aber ist es durch den Inhalt desselben gerechtfertiget,

es in drei Theile zu je 50 Pſalmen zu ſcheiden, gemäß dem dreifachen Stande des gläubigen Volkes, dem Stande der Büßenden (Pſalm 1—50), Gerechten (51—100), im Preiſe Gottes Seligen (101—150). Die Pſalmen enthalten auch Beziehungen auf Geſchichtliches, aber nicht in geſchichtlicher Ordnung; z. B. Pſalm 17 bezieht ſich auf die Geſchichte Saul's, Pſalm 3 hingegen auf die Abſaloniſchen Wirren. Daraus geht hervor, daß die Geſchichte nicht Zweck, ſondern Mittel für andere Zwecke iſt. Die erſte Quinquagene der Pſalmen bezieht ſich auf den Stand der Büßenden; daher wird in ihr figürlich von den Leiden und Anfechtungen David's und ſeiner Erlöſung gehandelt. Nun hatte David Anfechtungen doppelter Art zu befahren: Solche, welche ihn ſammt ſeinem Volke betrafen; und hierauf bezieht ſich die fünfte Dekade der erſten Quinquagene. Weiters ſolche, welche ihn perſönlich angiengen, und dieſe ſind in den vier anderen Dekaden Gegenſtand ſeiner Gebete. Nun kann aber der Gerechte in zweifacher Beziehung Betrübendes erfahren, durch gehäſſige Verfolgung und durch den Anblick gottloſen Treibens; letzteres iſt Gegenſtand der vierten Dekade. Die perſönlich erlittenen Verfolgungen giengen theils von einzelnen Perſonen, theils vom ganzen Volke aus; letztere ſind in der dritten Dekade gemeint. Beſondere Feinde David's waren Saul und Abſalon; auf Saul bezieht ſich die zweite, auf Abſalon die erſte Dekade. Saul iſt Repräſentant aller perſönlichen Feinde David's außer deſſen Hauſe; Abſalon Repräſentant der Feinde innerhalb der Familie; der eine das typiſche Vorbild der ungläubigen Juden, der andere Vorbild des Judas. Thomas bemüht ſich weiters, auch unter den Pſalmen jeder einzelnen Dekade wieder eine logiſche Verbindung herzuſtellen und Gründe für die beſondere Art ihrer Aufeinanderfolge aufzufinden. Auch über die Eintheilung der von Thomas nicht mehr bearbeiteten zweiten Quinquagene finden ſich in der Einleitung zu Pſalm 51 noch einige Angaben. Dieſe Quinquagene handelt vom Stande der Gerechten, der drei Stufen in ſich ſchließt: Übung der Werke der Rechtfertigung (Pſalm 51—70), der guten Werke zur Förderung des erworbenen Heiles (Pſalm 71—80), die Beſchauung der Werke Gottes (Pſalm 81—100). Auch hier werden die größeren Complexe wieder in Dekaden abgetheilt; die erſte Stufe in zwei Dekaden gemäß der doppelten Function im Acte der Rechtfertigung: Aversio a peccato (Pſalm 51—60); conversio ad Deum (Pſalm 61—70).

Die Pſalmen der zweiten Stufe bilden für ſich eine Dekade. Über die zwei Dekaden der dritten Stufe finden ſich keine Angaben mehr. Pſalm 1 iſt als Einleitung zu allen übrigen Pſalmen zu nehmen. Die Pſalmen 21. 34. 54. 68. 108 werden als ſolche bezeichnet, welche ſpeciell vom Leiden Chriſti handeln; ihre Fünfzahl deutet auf die fünf Wunden Chriſti. Über Pſalm 50 wird bemerkt, daß ihm ganz ſachgemäß die vierte Stelle in der Reihe der ſieben Bußpſalmen angewieſen werde; indem nämlich der erſte derſelben (Pſalm 6) Zerknirſchung ausdrücke (Lavabo per singulas noctes lectum meum), der zweite (Pſalm 31) auf die Beicht hindeute (Dixi: confitebor adversum me injustitiam meam), der dritte (Pſalm 37) von der büßenden Genugthuung rede (Afflictus sum et humiliatus sum nimis u. ſ. w.), handle Pſalm 50 von den Wirkungen der Buße.

Als Probe der Auslegung im Einzelnen möge der Commentar zu Pſalm 7 dienen. Die Überſchrift: In finem psalmus David quem cantavit pro verbis Chusi filii Gemini wird nach der Erzählung in 2 Kön. 17 erläutert. Verba Chusi bedeutet die dem König David durch Chuſi überbrachte Kundſchaft. Warum er filius Gemini (Jemini) genannt werde, läßt ſich nur vermuthen; vielleicht war er aus dem Stamme Benjamin, oder es führte einer aus ſeinen Ahnen den Namen Gemini. Die Worte: in finem, fehlen bei Hieronymus; Chusch überſetzt er mit Aethiops; es iſt aber zweifelhaft, ob der Genannte ein Äthiopier war. Myſtiſch iſt der Pſalm auf die Kirche und ihre Verfolger zu deuten. Unter Achitophel, deſſen Name fratris ruina bedeutet, iſt Judas zu verſtehen, welcher ſich wider Chriſtus, ſeinen Bruder (Hebr. 2, 11), verſchworen hat. Aber was er zum Verderben Eines Mannes that, wurde durch Chriſtus zum Segen für Alle gewendet. Der Pſalm läßt ſich in drei Abſchnitte zerlegen; der erſte enthält ein Gebet (VV. 2—8), der zweite feiert die Erhörung des Gebetes (VV. 9—17); der dritte enthält eine Dankſagung (V. 18). Das Gebet enthält die doppelte Bitte um Befreiung aus der Macht der Feinde (VV. 2—6) und um Unterdrückung derſelben (VV. 7. 8); die Bitte um Befreiung iſt Anrufung des hilfreichen Erbarmens Gottes (VV. 2. 3) und Betheurung der eigenen Unſchuld (VV. 4—6). Die Anrufung des göttlichen Erbarmens drückt zuerſt den Affect des Betenden aus: Domine Deus me in te speravi; ſodann folgt der Gegenſtand der Bitte: Salvum me fac...; und endlich der Grund der Bitte: Ne quando

rapiat.... Der Affect des Betenden drückt Vertrauen aus; denn Keiner, der auf Gott hoffte, iſt je zu Schanden geworden (Sir. 2, 11). Salvum me fac.... et libera me. Liberare = Abwendung des Böſen, salvare = Erhaltung des Guten. Salvum me fac ex omnibus persequentibus me, kann auf Feinde unſeres leiblichen und geiſtlichen Heiles bezogen werden (vgl. Pſalm 21, 22; 3, 17). Ne quando rapiat ut leo animam meam. Vgl. damit David's Bitte um Rettung aus Abſalon's Nachſtellungen (2 Kön. 15, 14). Zu beachten iſt der Singular: leo, im Gegenſatze zum vorausgehenden Plural: persequentibus; in dem Einen Haupte der Verfolger ſind dieſe alle inbegriffen, die Feinde des leiblichen Heiles in Abſalon's Perſon, die geiſtlichen Feinde in dem Einen Teufel (1 Petr. 5, 8; Pſalm 10, 9). Rapiat drückt das plötzliche Überfallen aus einem Hinterhalte aus (Joh. 10: Lupus rapit). Dum non est qui redimat neque qui salvum faciat. Redimere = Befreiung vom Übel (der Strafe, Hoſeas 13, 14); Salvum facere = Befreiung von der Schuld (Matth. 1, 21). Nun folgt die Betheurung der Unſchuld: Domine Deus meus, si feci istud. Dieß kann entweder als Schwur, ſei es nun Conteſtationseid (Röm. 1, 9) oder Deteſtationseid (Job 31, 29; 2 Kor. 1, 23) genommen werden, oder als Vorausſagung der Übel, die ihn treffen müſſen, wofern er u. ſ. w. Si feci istud iſt Verwahrung gegen die Schuld; decidam merito.... Angabe der Strafe, die er nicht verwirkt zu haben hofft. Die Verwahrung gegen die Schuld iſt zuerſt allgemein gehalten, dann werden beſtimmte beſondere Verfehlungen abgelehnt. (Si feci) istud, d. i. die Sünde κατ' ἐξοχην: der Hochmuth (Sir. 10, 14); oder auch: wenn ich dieß, d. i. dieſe Verfolgung veranlaßt habe; vgl. 2 Kön. 8, 15. Die beſonderen Verwahrungen betreffen die etwaigen Vorwürfe der Ungerechtigkeit: Si est iniquitas in manibus meis (vgl. Job 11, 14; 1 Kön. 24, 12) — der Rachſucht: Si reddidi retribuentibus mihi mala (1 Kön. 24, 11; 3 Moſ. 19, 18). VV. 5. 6 zählen die Strafen auf, die ihn treffen mögen, wenn er nicht ſchuldlos iſt; er will an ſeinen zeitlichen Gütern (decidam inanis vgl. Job 31, 7) — an ſeiner Perſon (persequatur inimicus animam meam) — und an ſeiner Ehre geſtraft werden (gloriam meam in pulverem deducat). Bezüglich der Perſon erwähnt er dreierlei Arten von Strafen: Verfolgung (persequatur), Gefangenſchaft (comprehendat), Tod (conculcet in terra vitam meam). Im myſtiſchen Sinne

genommen ist es der Teufel, welcher den Menschen durch Versuchungen verfolgt (Klagel. 4, 19), den in die Sünde Einwilligenden gefangen nimmt (Klagel. 1, 3), den schmachbedeckten Gewohnheitssünder zu Boden tritt (Jesai. 51, 23). Die Ehre wird eingetheilt in eine natürliche angeborne Ehre des Menschen als göttlichen Ebenbildes (1 Kor. 1, 7) und in die geistliche Ehre des guten Gewissens (2 Kor. 1, 7); beide Arten von Ehre zerstört der Teufel in den gebrandmarkten Gewissen (1 Tim. 4, 2) der geschändeten Ebenbilder Gottes (Psalm 72, 20). — Das gegen die Feinde gerichtete Gebet (VV. 7. 8) bittet um Bestrafung derselben und um eine Frucht ihrer Bestrafung. Exurge Domine in ira tua. Exurge ist eine Aufforderung entweder zum Erwachen aus dem Schlafe, oder zur Ermannung und Sammlung der Kräfte; in Beziehung auf Ersteres ist es die Bitte zu strafen, damit die Feinde seines Namens nicht glauben, er sehe ihr Treiben nicht (Psalm 43, 23), oder er sei zu ohnmächtig, um es zu strafen (Jesai. 26, 11). Die Frucht dessen soll eine dreifache sein: für Gott die Erhöhung seines Namens im Glauben der Menschen: Exaltare in finibus inimicorum (vgl. Sir. 36, 4; in finibus... = gänzliches Darniederwerfen); für David die Anerkennung seiner durch göttlichen Befehl (1 Kön. 13, 14; 2 Kön. 6, 21) ihm zuerkannten königlichen Würde: Et exurge Domine Deus meus in praecepto quod mandasti; von Seite des Volkes Achtung des göttlichen Befehles (4 Mos. 27, 16; 5 Mos. 17, 14) hinsichtlich seiner durch Gott eingesetzten Könige: Et synagoga populorum circumdabit te. Also auch darum, nicht bloß der Strafe wegen möge Gott seine Herrlichkeit offenbaren: Et propter hanc in altum regredere. Wird die ganze Stelle auf Christus bezogen, so betrifft sie das Mysterium der Incarnation, welches eine doppelte Frucht hat: die Niederwerfung der Dämonen (Joh. 12, 31; Marc. 1, 24) und die Bekehrung der Menschen. Die Niederwerfung der Dämonen durch Christum als den Stärkeren (Luc. 11, 21; Matth. 12, 29): Exaltare in finibus inimicorum tuorum. Man könnte in diesen Worten auch ein durch die Hartnäckigkeit der Juden motivirtes Verlangen der Heidenkirche erkennen; und das exaltare hätte dann die Bedeutung des sich Entziehens (Apstgsch. 1, 9) in Rücksicht auf die Juden, oder auch jene des Offenbarwerdens (Job 28, 11) in Hinsicht auf die Heiden. Die zweite Frucht der Incarnation ist die Bekehrung der Menschen: Exurge Domine Deus in praecepto quod

mandasti. Das Gebot des Herrn ist die Demuth und Sanftmuth (Matth. 11, 29); das exurgere in praecepto die Offenbarung seiner göttlichen Hoheit in diesen menschlichen Tugenden. Man kann das exurgere auch als Auferstehung von den Todten nehmen. Et synagoga populorum circumdabit te; damit sind die Schaaren der Seligen und der Verworfenen gemeint, die zu Lohn und Strafe reif geworden (Jesai. 2, 2; 60, 4). Et propter hanc in altum regredere, d. i. die Himmelfahrt des Herrn muß seinem letzten richterlichen Acte vorausgehen, weil er zur Rechten Gottes erhöht, die menschlichen Zeiten auf Erden ihrem Abschlusse entgegenführen und die Herrlichkeit der Auserwählten vorbereiten soll (Ephes. 4, 8; Mich. 2, 13). Man kann das regredi in altum auch auf die Abwendung Christi von den Juden deuten; das circumdari per synagogam auf den Haß der empörten Judenrotten, die durch ihren Christushaß nur sich die schwersten Gerichte zuziehen. — Der zweite Abschnitt des Psalmes preist die Erhörung des Gebetes, und da diese in Folge eines göttlichen Gerichtsactes statt hatte, so ist zuerst vom Gerichte Gottes die Rede (VV. 9—11) und dann vom Aufschub desselben (12—17). Die Erwähnung des Gerichtes ist durch die vorausgehende Bezugnahme auf die Himmelfahrt des Herrn motivirt (Apstgsch. 1, 11). Der Sänger ist überzeugt, daß der Herr jedem sein Recht verschaffen wird: Dominus judicat populos (vgl. Psalm 95, 13; Jesai. 3, 13). Es wird nun in Gebetsform die Art dargestellt, wie Gott richten und vergelten wird, den Guten: Judica me Domine secundum justitiam meam et secundum innocentiam meam super me — und den Bösen: Consumetur nequitia peccatorum. Den Guten wird Fülle der Güter und Freisein von allem Übel zu Theil (Sprichw. 1, 33); Fülle der Güter zufolge ihrer Gerechtigkeit: secundum justitiam meam (vgl. Matth. 5, 6); Freisein von allem Übel zufolge ihrer Unschuld: secundum innocentiam meam (vgl. Job 22, 30). Super me, weil alle Gerechtigkeit von Oben, von Gott kommt. Es ist Gottes weiser Weltökonomie angemessen, daß in diesem Leben die Guten den Druck der Bösen erfahren und diese im Besitze von Gütern seien (Luc. 16, 25). Grund dessen ist: Die Bosheit soll hiedurch zu ihrem Ende kommen: Consumetur nequitia peccatorum. Das consumere kann die Bedeutung von Vollendung und von Vertilgung haben; Letzteres, insofern die Prädestinirten sich endlich zu Gott bekehren und ihre Bosheit

aufhört (Jeſai. 30, 18) — Erſteres, inſofern die nequitia durch Füllung ihres Maaßes für das Gericht vollkommen reif wird (1 Moſ. 15, 13; Apſtgſch. 7, 5). Mögen ſie aber mittlerweile was immer treiben, der Gerechte kann nicht ihre Beute werden, weil Gott ihn ſchirmt: Et diriges justum. Nun wird gezeigt, daß Gott ein vollkommen geeigneter Richter ſei vermöge ſeiner Weisheit: Scrutans corda et renes Deus (vgl. Hebr. 4, 13) — und vermöge ſeiner Gerechtigkeit: Justum adjutorium meum a Domino (vgl. Jerem. 11, 20). (Im Texte des heiligen Hieronymus ſteht: Probator cordis et renum, Deus justus.) Corda = Intention; renes = delectatio, Luſt an Gott oder Welt als Motiv der Handlung. Justum adjutorium.... dieſe Worte ſind Ausdruck des Vertrauens; gerecht wird der Schutz genannt, inſofern der Gute Einiges aufweiſen kann, was Gott — qui salvos facit rectos corde — als Verdienſt gelten läßt. Die Befreiung von Sünden und Nöthen aber iſt nur ein Werk der Gnade. Vgl. über Gott als barmherzigen Helfer Pſalm 45, 2 — als gerechten Helfer 45, 6. — Im folgenden (VV. 12—17) wird von der Verſchiebung der göttlichen Gerichte geſprochen, und zwar zuerſt die Urſache deſſen angegeben (V. 12). Man ſoll nicht glauben, daß Gott aus ungerechter Gleichgiltigkeit (Ezech. 9, 9; Job 22, 14) oder aus Schwäche ſeine Gerichte verſchiebe: Deus judex justus et fortis (vgl. Jeſai. 32, 1; Job 9, 9); mithin iſt nur ſeine Langmuth Urſache der Schonung: Et patiens. Er will nicht immer ſogleich ſtrafen, ſondern abwarten, ob der Sünder ſich nicht beſſere: Numquid irascitur per singulos dies? (Vgl. Weish. 11, 24; Jeſai 30, 18; 28, 27.) Aber er bereitet ſich zum Gerichte; dieß wird mit Rückſicht auf das, was Gott vorbereitet (VV. 13. 14) und was dem Menſchen bevorſteht (VV. 15—17), näher geſchildert. Gott hat Pfeil und Bogen in Bereitſchaft: Nisi conversi fueritis, gladium suum vibrabit; arcum suum tetendit et paravit illum. Das Schwert wird gegen den nahen Feind gebraucht, der Pfeil gegen den entfernten; nahe Feinde Gottes ſind jene, welche die Urſache ſeines Zornes vermöge ihrer beſſeren Erkenntniß begreifen könnten. Dieſen droht er deßhalb auch ſchrecklicher, er zückt das Schwert gegen ſie (Job 19, 29; Zach. 9, 14). Nach der Gloſſe iſt Chriſtus das Schwert Gottes, und das Zücken deſſelben das Drohen mit der Hölle (Jeſai. 27, 1). Weiters wird das Verhalten gegen die entfernten Feinde detaillirt. Gott bereitet Bogen und Pfeile. Den Bogen ſpannt er und legt ihn an

(Jeſai. 30, 33). Die Pfeile werden auf den Bogen gelegt: Et in eo paravit vasa mortis — und an die Geſchoße Brände gebunden: Sagittas suas ardentibus effecit. Die ardentia ſind die Strafen des ewigen Feuers. Nach Auguſtinus und nach der Gloſſe iſt unter dem Bogen die heilige Schrift zu verſtehen (Job 29, 20); das Anſpannen des Bogens iſt Abbeugung von der ſtarren Strenge des alten Teſtamentes durch den mildernden Geiſt des neuen, das Bereitmachen des Bogens die Auslegung der heiligen Schrift. Die vasa mortis können im üblen und guten Sinne verſtanden werden. Im erſteren Falle ſind die Häretiker gemeint, welche durch falſche Schriftauslegung die Einfältigen verführen, was Gott zeitweilig zuläßt (paravit; vgl. Pſalm 106, 40) und ſie auftreten läßt (effecit i. e. extra fecit, in apparentia posuit; vgl. Pſalm 119, 4). Im guten Sinne ſind unter den Todesgeſchoßen die Apoſtel gemeint (2 Kor. 2, 16), die mit dem Feuer der Liebe ausgerüſtet ſind, um Wunden in die Seelen zu brennen (Sir. 48, 1). — Der Menſch bereitet ſich zum Gerichte durch das Fortſchreiten in der Sünde. Die Momente in der Entwickelung der Sünde ſind: Innere Ausgeburt der Sünde: Ecce parturiit injustitiam; — leidenſchaftliche Bewegung und Anſtrengung der Kräfte zur werkthätigen Ausführung: Concepit dolorem (vgl. Jerem. 9, 15; Jeſai. 59, 6); — Vollziehung und Vollendung des böſen Werkes: Et peperit iniquitatem (vgl. Jac. 1, 15). — Den reifgewordenen Sünder trifft die unvermeidliche Strafe (VV. 16. 17); alles Schlimme, was er gethan, wendet ſich gegen ihn ſelbſt; dieß wird V. 16 bildlich geſagt, V. 17 wird das Bild erklärt. Lacum aperuit et effodit eum: er gräbt ſich ſelber die Grube; lacus im Hebräiſchen = fovea (vgl. Zach. 9, 11); fodere bedeutet die ſchlaue Liſt des böſen Treibens, incidere in foveam den argen Selbſtbetrug dieſer Schlauheit. Und nun die nicht figürliche Darlegung deſſelben Gedankens: Convertetur dolor ejus in caput ejus.... (V. 17). Schließlich der Dank für die zuverſichtlich erwartete Rettung (V. 18).

Der Commentar zum hohen Liede wird mit den Worten Hohel. 2, 14 eingeleitet: Sonet vox tua in auribus meis; vox enim tua dulcis et facies tua decora. Dieſe Worte können entweder als Worte des Bräutigams an die Braut, d. i. Chriſti an die Kirche, oder als Worte der Kirche an Chriſtus genommen werden. Im erſteren Sinne erklären ſie uns den Titel, im letzteren Sinne die vier causas des heiligen Buches. Dieſes iſt „Lied der Lieder“ betitelt.

Damit iſt kein ſinnlich vernehmbarer, ſondern vielmehr ein geiſtiger und geiſtlicher Hochgeſang gemeint. Denn wie es ein zweifaches Wort gibt, ein äußeres und ein inneres, ſo auch eine zweifache Harmonie, eine ſinnlich hörbare und eine geiſtig vernehmbare. Boëthius lehrt in ſeinem Werke über Muſik, daß Alles Harmonie ſei, inſofern Alles nach beſtimmten Maaßverhältniſſen geordnet ſei; Auguſtinus findet die muſikaliſchen Maaßverhältniſſe auch in den Vorgängen und Thätigkeiten des Seelenlebens, und ſpecificirt ſie als numeros judiciales, progressivos, occursores, recordabiles, consonales. Demnach bilden auch die Gedanken und Bewegungen des Gott aufgeſchloſſenen Gemüthes eine Melodie; und eine ſolche Melodie iſt das Canticum Canticorum als Hochgeſang jeder frommen Seele oder der ganzen Kirche, welche die Entzückungen des wonnereichen Verkehres mit ihrem himmliſchen Bräutigam feiert. Dieſer Geſang wird Gott geweiht, und die Aufforderung Gottes: Sonet vox tua in auribus meis, ſetzt voraus, daß Gott ihn vernehme. Man kann, da in der angezogenen Stelle vom Gehöre Gottes geſprochen wird, ein doppeltes Ohr Gottes unterſcheiden: das Ohr ſeines Zornes (1 Moſ. 4, 10; Jac. 5, 4), und das Ohr ſeiner Gnade. Gott fordert die heiligen Seelen und die Kirche auf, dieſen Geſang ertönen zu laſſen, und ſagt auch, warum er daran Gefallen habe: Vox enim tua dulcis et facies tua decora — alſo zwei Urſachen des Gefallens: die Schönheit des Geſanges an ſich, und die Anmuth des Sängers, d. i. der in Gottes Gnadenfülle himmliſch ſchönen Seele, welche ſich in heiligen Geſängen austönt. Dieſe Geſänge ſind die Harmonie im vorzugsweiſen Sinne; daher die emphatiſche Verſtärkung: Canticum Canticorum, analog dem bibliſchen Rex Regum, Dominus Dominantium. — Nimmt man die Worte Hohel. 2, 14 als Worte der Kirche oder der heiligen Seele an Chriſtus, ſo enthalten ſie die vier causas des hohen Liedes. Braut und Bräutigam, Kirche und Chriſtus oder Seele und Chriſtus ſind die materia und die causa efficiens des Buches als Colloquenten: Sonet vox tua in auribus meis. Das Weitere: Vox tua dulcis drückt die causa formalis aus; denn es wird damit der Charakter bezeichnet, welcher der Darſtellungsform dieſes Buches zukommt. Es iſt der affective Charakter im Gegenſatze zur lehrhaften und geſchichtlichen Darſtellungsform. Durch die Worte:

Facies tua decora wird die causa finalis, die Erfreuung der Seele an der gnadenreichen Liebe Gottes bezeichnet.

Die Abſicht des Buches iſt, die wechſelſeitige Liebesſehnſucht der beiden Colloquenten darzuſtellen. Die Wünſche dieſer Sehnſucht ſind aber verſchieden nach den verſchiedenen Zuſtänden der gottinnigen Seele oder Kirche; und da vornehmlich drei ſolche Zuſtände zu unterſcheiden ſind: der primitive, der Endzuſtand und der inzwiſchen liegende mittlere, ſo ſind auch drei Theile des Buches zu unterſcheiden. Der erſte Theil (1, 1—3, 6) drückt die Sehnſucht der Kirche nach Chriſtus im primitiven Zuſtande (status rami fracti vgl. Röm. 11, 17) derſelben aus; der zweite Theil (3, 7 — 6, 9) ſchildert ihr Sehnen in den Zeiten, welche zwiſchen ihre Gründung unter den Heiden und die endliche Bekehrung der Juden (Röm. 9, 27) fallen. Der dritte Theil bezieht ſich auf den letzten Zuſtand (6, 10 — 8, 14). — Der erſte Theil zerfällt wieder in zwei Unterabtheilungen: 1, 1—3 drückt das Verlangen und die Sehnſucht der Kirche nach dem entzückenden Genuſſe der Gemeinſchaft mit Chriſtus aus; 1, 4 — 3, 6 die Bitte um Abwendung der von Außen (1, 4 — 2, 7) und Innen (3, 1 ff.) drohenden Störungen des gottſeligen Lebens und Strebens. Die primitive Kirche hatte gegen vier Arten von Störungen zu kämpfen; zwei Arten derſelben dauern noch heute fort: theilweiſe Inobedienz von Seite der Gläubigen und Angriffe der Häretiker; die beiden anderen Arten der Bedrohung: Verfolgung von Seite der Heiden und der heute machtloſen Juden, waren der erſten Kirche eigenthümlich. Von dieſen ihr eigenthümlichen Bedrohungen iſt 1, 4—16 die Rede; in 2, 1 ff. von den auch heute noch fortdauernden Gefahren und Bedrängniſſen. Ihre Bedrängniſſe deutet die Kirche an mit den Worten: fusca sum, sol decoloravit me; die Juden ſind verſtanden unter den Worten: filii matris meae pugnaverunt contra me. Die Chriſten werden aus der urſprünglichen Heimath der Offenbarungen, aus der heiligen Stadt Jeruſalem verdrängt: Vineam meam non custodivi. Daher der Sehnſuchtsruf der vom Judenthum ausgeſtoßenen Kirche: Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie (i. e. in plena luce zur Bezeichnung der Herrlichkeit des wahren Gottes). Die Antwort Chriſti: Si ignoras te, o pulcherrima mulierum.... (V. 7) enthält einen doppelten Verweis; erſtlich, weil die eben erwähnte Frage gewiſſermaaßen ſo klingt, als ob die Fragende nicht wüßte, daß Chriſtus

ja ohnehin mit ihr und in ihr sei (vermöge dieser Präsenz wird sie als pulcherrima angeredet); sodann wegen ihres Kleinmuthes, wenn sie zagend spricht: Indica mihi.... ne post greges sodalium vagari incipiam. Die folgenden Worte: Egredere et abi.... schildern die Folgen, die aus solchem Kleinmuthe entspringen müssen. Egredi et abire post vestigia gregum ist Verirrung auf die Abwege der Häresie; pasce hoedos tuos das Versinken in fleischlichen Gelüsten. VV. 8 ff. folgen sodann die Ermuthigungen, Verheißungen und Tröstungen des Bräutigams. Mit 2, 1 beginnt die Schilderung jener Gefahren und Störungen, welche die erste Kirche mit der heutigen gemein hat. Zuerst die Aufforderung Christi an die Kirche, ihres Amtes über die Gläubigen treu zu warten, um den Gefahren innerer Störungen zuvorzukommen (2, 1—14) — und den Gefahren von Seite der Häretiker zu begegnen (2, 15: Capite nobis vulpeculas....). Hierauf das Versprechen der Kirche, dem Gebote des Bräutigams treu zu folgen, und Bitte um seine Hilfe (2, 16. ff). Der Abschnitt 3, 1—6 schildert im Besonderen die Bedrängnisse der von Innen ausgehenden Störungen; daher ihr Suchen und Irren durch die Gassen der Stadt (3, 2), d. i. die Prüfung ihres Gewissens, die Selbstprüfung, welche die Leiter der Kirche mit sich vornehmen, weil sie, da ihnen nach gethaner Arbeit die Seligkeiten der contemplativen Ruhe sich nicht einstellen, aufmerksam werden, daß sie ihre Pflicht nicht ganz gethan haben. Denn im Suchen nach Christus werden sie von den Häschern ergriffen; dieß sind die Zerstreuungen (vanae cogitationes), die sich allenthalben in die Übungen des heiligen Amtes eindrängen. Nun erst, nachdem dieser Feind beseitiget ist (cum pertransissem illos) findet die Kirche Christum wieder, um sich nunmehr innigst mit ihm zu vereinigen, und die größeren und kleineren Söhne der Kirche in die wahre Erkenntniß und in den Genuß seiner Gnaden einzuführen (donec introducam illum (Christum) in domum matris meae et in cubiculum genitricis meae). Um diese Wirkungen des kirchlichen Amtes zu sichern, beschwört die Braut die Töchter Sions, d. i. die Gläubigen, man möge sie aus ihrem süßen Verkehr mit Christus nicht wecken, bis sie selbst geweckt sein will; d. h. man soll den Dienern des kirchlichen Amtes die contemplative Ruhe und Sammlung gönnen, weil dieselben zunächst ihrem eigenen Heile verpflichtet sind, und ohne dessen Pflege auch den Pflichten ihres Hirtenamtes nicht

gewachsen sind. Schließlich die zusammenfassende Charakteristik der primitiven Kirche nach ihren eigenthümlichen Leiden und Schönheiten, welche sie in ihren drangsalvollsten Zeiten entfaltet (V. 6).

Wie der erste, so schließt auch der zweite Theil (3, 7 — 6, 9), der die Zustände der mittleren Zeiten der Kirche schildert, mit einem Preise der Kirche (6, 9). Die Schilderung selber hat ein Doppeltes zu ihrem Gegenstande: das Mannigfaltige (3, 7 — 6, 2) und das Eine in der Kirche (6, 3 — 8). Das Mannigfaltige subsumirt sich unter die Hauptgegensätze des contemplativen (3, 7 — 5, 1) und activen Lebens (5, 2 — 6, 2). Das contemplative Leben schließt dreierlei in sich: die Bekehrung zu Gott (3, 7—11), die Abkehr von der Welt (4, 1—9), das geduldige Ausharren in Versuchung und Trübsal (4, 10 — 5, 1). Die Bekehrung zu Gott ist schuldige Erwiederung der unermeßlichen Wohlthaten, welche Christus Anfängern im Heile (en lectulum .... 3, 7), den im Heile Fortgeschrittenen (ferculum fecit sibi .... 3, 9) und den Vollkommenen (reclinatorium aureum .... 3, 10) spendet. Den Anfängern stellt er Wächter des Heiles zur Seite (sexaginta fortes .... 3, 7). An den Fortgeschrittenen wird eine dreifache Güte hervorgehoben, im Verhältniß zu Gott (oder Christus = Salomo: ferculum fecit sibi rex Salomo, d. h. sie tragen Gott in ihren Herzen), zu sich (vermöge ihrer Reinheit: ferculum de lignis Libani), zum Nächsten, den sie durch erbauenden Einfluß hilfreich stützen (columnas fecit argenteas ....). Der Stand der Vollkommenen wird charakterisirt von Seite seiner Höhe (reclinatorium aureum als oberster Theil des ferculum), von Seite des Weges, auf welchem man zu ihm gelangt (Leidensweg Christi: Ascensum ejus purpureum), von Seite der Kraft, welche auf diesem Wege zur Vollkommenheit hinführt (media charitate constravit ....). Die Abkehr von der Welt (4, 1—9) ist aus drei Gründen nothwendig: um die Kirche nicht zu beflecken (4, 1—7), um die Krone der Vollendung zu erlangen (coronaberis de capite Amana ..... V. 8), um die Liebe Christi zu uns zu vergelten (vulnerasti cor meum .... V. 9). Das Ausharren in Trübsal und Versuchung (4, 10—5, 1) ist den Frommen nicht schwer (4, 10—15); und weil es zur Vollendung führt, darum will Gott, daß sie geprüft werden (surge Aquilo .... V. 16 ff.). Die Kirche soll über der Contemplation nicht ihren weltthätigen Beruf versäumen: Vox dilecti mei pulsantis .... (5, 2) — sie soll dem Unglauben (caput

meum plenum rore) und dem Verderben der Sitten ſteuern (cincinni mei pleni guttis noctium). Die Kirche zagt, aus ihrer heiligen Ruhe (exspoliavi me tunica....) heraus und mit der Welt in Berührung zu treten; aber Chriſtus läßt nicht ab, in ſie zu dringen (dilectus misit manum ad foramen.... V. 4), und ſo gehorcht ſie denn (surrexi ut aperirem... V. 5). Sie erhebt ſich und prediget Buße (manus meae stillaverunt myrrham); aber die beberufenen Verkünder des göttlichen Wortes können ſich im Verkehre mit der Welt der Zerſtreuungen nicht erwehren (invenerunt me custodes.... V. 7). Sie gerathen tiefer in dieſelben, als in den Zeiten der Urkirche; die Kirche ruft die Töchter Sions um die Hilfe ihres Gebetes an, um Chriſtum wieder zu finden (Adjuro vos.... V. 8). So drangvoll waren ihre Nöthen in den erſten Zeiten nicht; vgl. 3, 4. Dieſes Gebet der Töchter ſoll neue Gnaden des Himmels erwirken, und der Aufruf zum Gebet den ſittlichen Eifer der Töchter (Gläubigen) beleben (V. 9). Die Frage der angerufenen Töchter veranlaßt eine nähere Beſchreibung des Geliebten, d. i. Chriſti nach ſeiner Gottheit (V. 10), Menſchheit (V. 11—15) und nach beiden zugleich (V. 15: species ejus sicut Libani....). Chriſtus als Gott wird geſchildert nach ſeinem Verhältniß zum Vater als deſſen Abglanz (dilectus meus candidus), zum heiligen Geiſte, dem vom Sohne ſpirirten Princip der Liebe (et rubicundus = liebeflammend, liebeathmend, liebehauchend), und zu den Menſchen, die bloß Adoptivkinder Gottes ſein können, während er ſeiner Natur nach Gottes Sohn iſt (electus ex millibus). Die Beſchreibung Chriſti als Menſch nimmt Bezug auf das, was er an ſich iſt und wie er in ſeinen Gläubigen ſich darſtellt. Chriſtus an ſich iſt das reine, ſündeloſe Haupt der Menſchheit (caput ejus aureum optimum). Seine Repräſentation durch andere Menſchen läßt ſich eintheilen in die doppelte Repräſentation durch Lehrende und Wirkende. Die Repräſentanten der Lehrkirche unterſcheiden ſich in Apoſtel (comae ejus.... als das Oberſte), Propheten oder Seher (oculi ejus....), Lehrer (genae.... utpote masticantes cibum doctrinae), Prediger (labia ejus....). Sodann die verſchiedenen Berufsarten: das active Leben (manus ejus...), das contemplative Leben (venter ejus....) und endlich die Beides vereinigenden Prälaten (crura ejus....). Manus plenae hyacinthis = Himmelsfarbe, vermöge der rechten gottwohlgefälligen Intention im thätigen Wirken. Venter ejus

eburneus vermöge der Reinheit, distinctus sapphiris = Himmelsbläue in der Richtung auf das Himmliſche. Crura illius columnae marmoreae (ſtarken Säulen der Kirche) fundatae super bases aureas, d. i. im Geiſte der chriſtlichen Charitas. Zuletzt Schilderung des gottmenſchlichen Weſens im Ganzen nach ſeiner Schönheit (species ejus ut Libani), Incorruptibilität (electus ut cedri), Süßigkeit (guttur illius suavissimum). Die Töchter ſtellen an die Braut zwei Fragen: Quo abiit dilectus tuus?.... quo declinavit? Die erſte Frage beantwortet ſie nicht, da es für Chriſtus als Gott kein ubi gibt; auf die zweite Frage, die ſich auf die Menſchheit Chriſti bezieht, ſagt ſie (6, 1): Descendit in hortum suum (d. i. in ecclesiam) ad areolam (areola = die heilige Jungfrau, aus welcher Chriſtus geboren worden), ut ibi pascatur in hortis (d. i. um ſich an unſeren guten Werken zu erfreuen) et lilia colligat, d. i. ſich ſeine Auserwählten ſammle. — Im Folgenden wird gezeigt, daß die Kirche trotz der Mannigfaltigkeit deſſen, was jeder einzelne Stand in ſich begreift (6, 3—6) und trotz der Verſchiedenheit der Stände ſelber (6, 7) doch nur Eine ſei. Das Mannigfaltige jedes beſonderen Standes diverſificirt ſich als pulchritudo substantiae (pulchra es amica mea.... V. 3), virtutis (terribilis ut castrorum acies ordinata), operationis (capilli tui sicut cortex oder grex = operationes effectuum — dentes tui... = operationes intellectivae). Die Diverſität der Stände wird (6, 7) von Seite ihrer reicheren oder minder reichen Heilserrungenſchaft aufgefaßt (reginae = virgines mit hundertfältiger Frucht; concubinae = viduae mit ſechzigfältiger Frucht; adolescentulae = conjugatae mit dreißigfältiger Frucht) und durch die Zahl der dieſen drei Ständen angehörigen Glieder: 60, 80, unzählige, angedeutet, daß, je höher der Stand der Vollkommenheit, deſto geringer die Zahl der Theilnehmer ſei. Die Kirche iſt trotz dieſer Verſchiedenheiten nur Eine in der Einfalt ihres Glaubens (una est columba mea V. 8) und in ihrer Liebe (una est perfecta mea) wegen des Einen Gnadenquelles (una est matris suae), aus dem die Liebe fließt; die Kirche iſt endlich Eine in dem gemeinſamen Ziele ihrer Glieder, indem Alle das himmliſche Jeruſalem ſuchen (electa genitrici suae).

Der dritte Theil (6, 10 — 8, 14) ſchildert die letzten Zeiten der Kirche, in welchen die Juden ſich bekehren ſollen. In dieſem Theile wird zuerſt von der Bekehrung der Juden gehandelt (6, 10 — 8, 5),

welche Schilderung gleichfalls mit einer Lobpreiſung der Kirche dieſer Zeiten ſchließt (8, 5: Quae est ista quae ascendit de deserto....?); ſodann wird eine Anſprache an die Kirche gerichtet, der bekehrten Juden ſich eifrig anzunehmen (8, 9 ff.). Chriſtus fordert die Synagoge auf, an ihn zu glauben (6, 10); ſie entſchuldiget ihren bisherigen Unglauben mit ihrer Unwiſſenheit (6, 11); Chriſtus ermahnt ſie, daß ſie, nunmehr zur Erkenntniß ihres Zuſtandes gelangt, die angebotene Gnade nützen möge (6, 12). Sie ſoll ſich bekehren; denn ſie kann die Schönheit, in der ſie von Gott vorausgeſchaut iſt (7, 1—7) nur durch Chriſtus gewinnen (7, 8). Sie ſtimmt den Worten Chriſti bei (7, 9: dignum dilecto meo....), und bekehrt ſich (7, 10). Sie ruft die Hilfe Chriſti an (7, 11 ff.) und bekennt ſeine Menſchwerdung (8, 1). Sie will an ihm zum Heile ihrer Kinder feſthalten (8, 2—4). Die Aufforderung an die Kirche, um die bekehrte Synagoge Sorge zu tragen, wird begründet durch die Erinnerung an die Wohlthaten, welche die Kirche von Chriſtus empfieng (8, 5: Sub arbore mali suscitavi te....), durch die Pflicht der Wiedervergeltung gegen Chriſtus (8, 6. 7), die an der Synagoge (soror nostra parva....) geübt werden ſoll (8, 8). Die Kirche ſtimmt der Aufforderung Chriſti zu (quid faciemus sorori nostrae.... V. 8. 9). Die Synagoge, dankgerührt, entflammt in Liebe gegen Chriſtus (V. 10) und gibt ſeiner bis dahin geſchmähten Kirche Zeugniß (V. 11). Chriſtus ergänzt ihr Bekenntniß und ſtellt es gegen mißverſtändliche Deutung ſicher (V. 12). Letztmaliger Aufruf Chriſti an ſeine Kirche, der Neugewonnenen ſich zu widmen (V. 13); abermalige freudige Erwiederung der Kirche (V. 14), ſelbſt mit zeitweiligem Entbehren an dem ſeligen Glücke des contemplativen Verkehres mit Chriſtus der Neugewonnenen ſich widmen zu wollen.

Der Commentar zu Jeſaias wird mit einer Digreſſion über die auf Jeſaias angewendeten Worte Habac. 2, 2 eingeleitet: Scribe visum et explana eum super tabulas, et percurrat qui legerit eum, quia adhuc visus procul et apparebit in finem. Mit dieſen Worten läßt ſich Verfaſſer, Darſtellungsart und Inhalt der Jeſaianiſchen Prophetie charakteriſiren. Hinſichtlich der Autorſchaft hat man den eigentlichen Urheber der Schrift, den im Auftrage desſelben thätigen Concipienten der Schrift und deſſen Amt zu berückſichtigen. Scribe visum ſind Worte des Geiſtes Gottes, auf

deſſen Geheiß der Seher ſpricht und ſchreibt (Jeſai. 48, 16; 1 Kor. 14, 2; Pſalm 45, 2; 1 Kor. 3, 5). Visum drückt das Amt des Propheten aus, das Schauen geheimnißvoller Dinge (4 Moſ. 12, 6). — Et explana. Damit iſt die Darſtellungsart des Buches charakteriſirt, deſſen prophetiſcher Inhalt ſo plan und offen daliegt, daß es mehr einer Erzählung vergangener Dinge, als einer Vorauskündigung zukünftiger gleicht, und dieß wegen der Angemeſſenheit ſeiner ausdrucksvollen Bilder, wegen der Klarheit ſeiner Sentenzen und Schönheit ſeiner Sprache. — Super tabulas. Die Schrift kennt dreierlei Tafeln: die ſteinernen Geſetzestafeln, die Tafeln eines ſteinernen Herzens, die Tafeln eines weichen und menſchlich empfänglichen Herzens (2 Kor. 3, 3). Auf die ſteinernen Tafeln ſchrieb Gott ſelbſt; darum iſt die Schrift tief, dunkel und geheimnißvoll. Darum mußten die von Menſchenhänden geſchriebenen Prophetenbücher zur Verdeutlichung der Gottesſchrift nachfolgen. Daher der Auftrag an den Propheten: Jeſai. 8, 1. Da er aber ſeine Worte in ſteinerne Herzen grub (Matth. 15, 8), ſo mußte eine Schrift der dritten Art, in weiche, menſchliche Herzen eingedrückt, nachfolgen: Ut percurrat, um an's Ziel zu kommen. Nun unterſcheidet die Schrift ein dreifaches Ziel, des Geſetzes, des Gebotes, des Lebens. Das Ziel des Geſetzes iſt Chriſtus (Röm. 10, 4); das Ziel der Vorſchrift die Liebe (1 Tim. 1, 8); das Ziel des Lebens der Tod (Hebr. 9, 27). Somit beſagen die Worte: Ut percurrat qui legerit eum, ſoviel, daß der Leſer durch dieſes Buch zum Glauben an Chriſtus gelange, im Glauben zur Liebe ſich erſchwinge und in dieſer bis an ſein Ende verharre. — Quia adhuc visus procul et apparebit in finem. Damit iſt der Gegenſtand angegeben, um welchen ſich die ganze Prophetie bewegt: die Erſcheinung des Sohnes Gottes. Dieſe iſt aber eine dreifache, die Offenbarung im Fleiſche (Tit. 3, 4), im Glauben der Völker (Tit. 2, 11), in der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit (1 Joh. 3, 2). Die Jeſaianiſche Prophetie bezieht ſich auf alle drei Erſcheinungen. Aber ſie wurden vom Seher nur aus der Ferne geſchaut: Procul visus, wegen der unerreichbaren Erhabenheit des Sohnes Gottes (Job 36, 25), wegen ſeiner Verborgenheit im Vater (Eph. 3, 9) und wegen ſeiner geſchichtlichen Ferne (Hebr. 11, 13). Aber der Erhabene ſollte herabſteigen (Joh. 1, 14), der Verborgene offenbar werden (Joh. 1, 18), die in die Zukunft gerückte Verherrlichung im ſeligen Hoffen der Heiligen auf Erden

vorausgenommen werden (Matth. 25, 34). Apparebit in fine, und zwar gemäß der dreifachen Bedeutung des finis am Ende der Geſetzesherrſchaft (Gal. 4, 4), am Ausgange des Heidenweſens (Jeſai. 19, 1), am Ende aller Erdenmühſal (Offenb. 21, 4). Auf dieſe großen Ziele war der erhabene Gedankenflug des Jeſaias gerichtet, von dem der Siracide ſagt: Spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes Sion usque in sempiternum; ostendit futura et abscondita, antequam evenirent.

Seiner Gewohnheit nach zergliedert Thomas nach logiſchen Geſichtspuncten den Stoff des bibliſchen Buches, und ſcheidet es in zwei große Hauptpartien: Ankündigung des göttlichen Zornes, welcher den Sündern Untergang droht (Capp. 1—39); Troſt der göttlichen Barmherzigkeit zur Auferbauung derſelben (Capp. 40—66). Der zweite Haupttheil zerfällt in zwei Hälften: Capp. 40—44 Einführung in die Erwartung des von Gott Verheißenen; Capp. 45—66 nähere Schilderung der von Gott verheißenen Zukunft. — Als Probe der Auslegung im Einzelnen mögen zwei Stellen aus der Erklärung der Capp. 7 und 8 dienen. In Jeſai. 7, 10 ff. wird Achaz aufgefordert, ein Zeichen vom Herrn zu verlangen als Bürgſchaft der an ihn ergangenen Verheißung, daß Jeruſalem von ſeinen Feinden, Iſrael und den Syrern werde befreit werden. Pete tibi signum a Domino Deo tuo, d. i. von mir, dem Propheten, oder: von Gott deinem Herrn, der durch mich ſpricht. In profundum inferni, sive in excelsum supra. In profundum inferni, d. i. daß ſich die Erde bis zum Infernus hinab öffne, wie bei Verſchlingung des Dathan und Abiron (4 Moſ. 16). Oder: infernum = inferiora elementa, gleichwie Moſes aus der Erde Heuſchrecken und fliegendes Ungeziefer hervorrief: Sive in excelsum supra, wie der von Joſue erbetene Sonnenſtillſtand. Achaz weigert ſich: Non petam, weil er entweder auf ſeine Götzen oder auf die Macht der Aſſyrer baute, oder Gott dem Herrn die Ehre nicht gönnen wollte. Non tentabo; mit fälſchlicher Beziehung auf 5 Moſ. 6, 16, da Gott ſelbſt ihn aufforderte, wie den Gedeon (Richt. 6). Audite ergo domus David. Der Prophet richtet ſeine Rede an das Haus David, entweder weil es der Bosheit des Achaz beiſtimmte, oder weil David die Verheißung des Meſſias empfangen (Pſalm 131, 1). Numquid parum vobis est, d. i. dünkt es euch zur Reizung des göttlichen Zornes nicht hinreichend — molestos esse hominibus, Menſchen zu

plündern; oder: die Propheten durch neuen Unglauben zu betrüben — qui molesti estis Deo meo (meo nicht vestro). Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Die Erfüllung dieſes Verſprechens iſt bei Luc. 2, 12 zu leſen. Zugleich ſchließt aber der Vorwurf: molesti estis Deo meo, die Androhung eines Strafgerichtes in ſich, deſſen Ankündigung V. 17 ff. der Beſchreibung des von Gott ſelber geſetzten Zeichens ſogleich nachfolgt. Denn obſchon Gott für Heil und Rettung zu wirken nicht aufhört, verwirft er doch Jene, die daran nicht glauben; und das molestum esse Deo fordert ein von Gott verhängtes onus als Erwiederung heraus: Ut quid onus vobis — heißt es bei Jerem. 23 — projiciam quippe vos, dicit Dominus. — Das Zeichen iſt folgendes: Ecce virgo concipiet et pariet filium. Hier fällt der Nachdruck auf virgo, die Permanenz der Virginität nach Empfängniß und Geburt beſagend. Was weiters über den Sohn der Jungfrau geſagt wird, bezieht ſich theils auf ſeine Gottheit: Et vocabitur nomen ejus Emmanuel — theils auf ſeine Menſchheit: Butyrum et mel comedet.... Daß ein Weib als Jungfrau empfängt und gebiert, iſt etwas Einziges in ſeiner Art und ihr Sohn, der bei Jerem. 31, 22 geweiſſagte Neue Menſch, den Gott super terram geſchaffen (terra = mulier circumdans virum; super terram = super hominem, weil nach Pred. 1, 10 nil novum sub sole, der Sohn der Jungfrau aber ein Novum iſt). Butyrum et mel comedet, er wird Kindesſpeiſe genießen (weil Chriſtus von Kindheit an allen menſchlichen Bedürfniſſen unterworfen war, vgl. Weish. 7, 3). Ut sciat reprobare malum et eligere bonum. Ut hat entweder eine conſecutive oder cauſale Bedeutung. Im erſteren Falle iſt der Sinn: Noch Kindesſpeiſen genießend wird er bereits das Schlechte verwerfen (sine experimento) und das Gute wählen (sine consilio), als Einer, der im Beſitze aller Wiſſenſchaft iſt. Wenn ut cauſale Bedeutung hat, ſo iſt der Sinn: Im Genuſſe dieſer Speiſen entwickelte er ſich zu jener Altersſtufe, auf welcher er zeigen konnte, daß er im Beſitze jener Wiſſenſchaft ſei. Nach Auguſtinus bedeutet Butter die Menſchheit, weil aus irdiſchen Erzeugniſſen bereitet; Honig die Gottheit, weil aus himmliſchem Thaue zuſammengetragen. Die Menſchheit Chriſti war reine Butter ohne Käſe, d. i. ohne Beimiſchung menſchlicher Verderbtheit; ſein Honig war ohne Stachel, d. i. er erſchien auf Erden nur als Tröſter, nicht als Richter. Chriſtus iſt das

Zeichen, welches von Oben oder Unten zu begehren der Prophet auffordert; das Zeichen von Oben als Gottessohn, von Unten als Sohn der Jungfrau. V. 16 gibt das Ereigniß an, dessen Eintreten durch das verheißene Zeichen verbürgt wird. Antequam sciat puer reprobare malum...., d. i. bevor er menschwerdend die scientia creata annimmt — derelinquetur terra... (terra Samariae et Syriae vgl. 4 Kön. 16 und 17). Gegen die christliche Messianische Deutung der Stelle werden von den Juden viele Einwände erhoben. Sie sagen: Es handelte sich um ein Zeichen, durch welches die Befreiung aus der augenblicklichen Gefahr verbürgt würde, worauf die Incarnation Christi doch gar keinen Bezug hat. Hierauf ist zu erwiedern, daß eben die Verheißung der Incarnation Christi die größte Bürgschaft für die Geneigtheit Gottes, aus der Noth des Augenblickes zu befreien, bieten mußte. Denn wer das Größere gibt, wird auch das Geringere nicht versagen. Vgl. Röm. 8, 32. Man kann auch nicht sagen, es sei widersinnig, ein Zeichen anzubieten, welches zu sehen diejenigen, denen es zur Bürgschaft dienen soll, gar nicht erleben werden. Denn der Prophet wendet sich mit seiner Rede nicht an Achaz, sondern an das Haus David (audite domus David), welches bis auf Christus fortbestand. Man sagt ferner, das Zeichen der Bürgschaft muß doch offenbar der verbürgten Hilfe vorausgehen. Dieser Grundsatz gilt jedoch nicht schlechthin. Es gibt auch Fälle, in welchen das Zeichen vorangeht (Richt. 7), andere, in welchen Zeichen und Erfüllung gleichzeitig zusammentreffen (2 Kön. 5, 24); endlich Fälle, in welchen das Zeichen nachfolgt (5 Mos. 18, 22). Müßte doch auch bei Festhaltung der jüdischen Auslegung das Zeichen als nachfolgend genommen werden, weil im entgegengesetzten Falle ein Widerspruch mit den Angaben des Propheten erscheint. Soll das Zeichen der Erfüllung vorangehen, so muß der Knabe vor dem Tode des Phakee geboren worden sein. Phakee regierte zwanzig Jahre; in dessen siebenzehntem Regierungsjahre trat Achaz seine Regierung an, die sechzehn Jahre dauerte, mithin dreizehn Jahre über den Tod des Phakee sich hinaus erstreckte. Oseas trat im zwölften Regierungsjahre des Achaz die Regierung an, und erlebte in seinem neunten Regierungsjahre, also sechs Jahre nach des Achaz Tode, die Einnahme von Samaria. Mithin hätte der verheißene Knabe bei der Einnahme von Samaria zum mindesten neunzehn Jahre alt sein müssen; dann aber wäre

falsch, was Jesai. 8, 4 gesagt wird, daß der Knabe Vater und Mutter noch nicht zu nennen wußte. Auch der Einwand ist nicht stichhältig, daß Alemah nicht Jungfrau, sondern ein mannbares Mädchen bedeute, oder, die Bedeutung Jungfrau angenommen, doch nur eine Jungfrauschaft vor der Empfängniß gemeint sein könne. Denn erstlich ist wirklich Alemah der erste und ursprüngliche, auch etymologisch gerechtfertigte Ausdruck für den Begriff Jungfrau, während Bethulah erst ein späterer, bloß conventioneller Ausdruck dafür ist. Sodann wäre auch die Rede des Propheten ganz bedeutungsleer, indem er nicht feierlich etwas als ein ganz Ungewöhnliches zu verkünden brauchte, was sich von selber versteht. Endlich steht die jüdische Deutung mit der Geschichte in Widerspruch. Soll unter dem verheißenen Knaben Ezechias gemeint sein, so würde etwas bereits Geschehenes als zukünftig angekündiget; denn wie aus 4 Kön. 16 und 18 hervorgeht, mußte Ezechias bei dem Regierungsantritte des Achaz bereits ein Alter von zehn Jahren haben. Des Jesaias Sohn kann nicht gemeint sein, da der verheißene Emmanuel im folgenden Capitel Herr von Judäa genannt wird. — Cap. 8 weissagt V. 1—7 die Wegführung der zehn Stämme Israels in die assyrische Gefangenschaft; V. 8 werden die gleichzeitig das Reich Juda betreffenden Bedrängnisse erwähnt, VV. 9 ff. werden die Stämme des Reiches Juda durch die Verheißung ihrer zukünftigen Befreiung getröstet. Die erste Abtheilung des Capitels (V. 1—7) zerfällt abermals in zwei Abschnitte; zuerst wird das göttliche Strafgericht bildlich dargestellt (V. 1—3), sodann das Bild erläutert (V. 4—7). Die bildliche Darstellung ist eine Darstellung durch Schrift (V. 1), Zeugenschaft (V. 2), That (V. 3). Der Herr sprach zum Propheten: Sume tibi librum grandem (wegen der Größe und Schwere der Heimsuchung Jerem. 36, 2). Et scribe in eo stilo hominis, d. i. verständlich für Jedermann (Habac. 2, 2). Velociter spolia detrahe, cito praedare. Diese Worte gelten entweder dem Propheten, oder den Feinden (vgl. Jesai. 10, 6); im ersten Falle sagen sie, was der Prophet schreiben soll, im letzteren Falle, was die Feinde wider Israel und Juda unternehmen werden. — Zur Bekräftigung des ihm mitgetheilten Auftrages nimmt der Prophet zwei Zeugen, den Priester Urias und Zacharias, den Sohn des Barachias (V. 2 vgl. 5 Mos. 19, 15), und besteigt das Lager seiner Gattin (V. 3). Sie empfängt und gebiert einen Sohn, diesen soll

der Prophet nennen: Accelera, detrahe, spolia. Alles dieſes iſt im buchſtäblichen Sinne zu nehmen. Dawider wird nun freilich mancherlei eingewendet. Wozu ein großes Buch zur Aufſchreibung der wenigen Worte? Wie kann der Prophet ſchicklicher Weiſe zwei Zeugen zu ſeinem Ehebette beiziehen? Wie paßt der Götzendiener Urias als Zeuge? Wie war es möglich, den Zacharias, den Sohn des Jojoda, beizuziehen, der längſt früher vom Könige Joas getödtet worden? Der Prophet Zacharias kann ebenfalls nicht gemeint ſein, da er viel ſpäter lebte. Endlich könne von der Erzeugung eines Sohnes des Propheten auch darum keine Rede ſein, weil dieſer vor dem Tode des Phakee, mithin neunzehn Jahre vor der Zerſtörung Samaria's geboren worden wäre, daher auf ihn nicht paſſen würde, was V. 4 geſagt wird. Alſo müſſe die Stelle chriſtologiſch gedeutet werden: das große Buch iſt die heilige Schrift, der Menſchengriffel (stilus hominis) der Prophetenſtil, das auf die Tafel Geſchriebene eine Umſchreibung des Namens Chriſti, der dem Satan die Beute entreißt, Urias (= lux Domini) bedeutet das Geſetz (Sprichw. 6, 23), Zacharias (= memoria domini) der Sohn des Barachias (benedictio domini) bedeutet die Prophetie, und beide, Geſetz und Propheten, bezeugen die Incarnation Chriſti (Luc. 24, 44); das Prophetenweib iſt die heilige Jungfrau (Luc. 1, 46) oder der Urquell aller Prophetie, der heilige Geiſt, deſſen Benennung im Hebräiſchen generis feminini iſt. Das Empfangen der Prophetin müßte, auf den heiligen Geiſt bezogen, als concipere facere genommen werden. Indeß iſt dieſe Deutung gezwungen, auch läßt ſich keine Berechtigung für dieſelbe aus der Schrift nachweiſen. Deßhalb haben Andere eine vermittelnde Anſicht vorgeſchlagen: man möge auf Grundlage des anerkannten Literalſinnes eine mittelbare Beziehung auf Chriſtus annehmen. Die Einwendungen gegen die buchſtäbliche Auffaſſung laſſen ſich ſämmtlich beſeitigen. Hinſichtlich des Ausdruckes liber grandis wurde ſchon oben die nöthige Erklärung gegeben. Die Zeugenſchaft muß nicht nothwendig auf die eheliche Beiwohnung des Propheten bezogen werden, ſie kann eben ſo gut als Zeugenſchaft für den Inhalt des vom Propheten geſchriebenen Buches genommen werden; und ſelbſt das Erſtere könnte im Vergleiche mit dem, was Oſeas Cap. 1 vorkommt und gleichfalls von Einigen buchſtäblich ausgelegt wird, noch immerhin als etwas discret Geſagtes gelten. Urias führt das Prädicat

eines testis fidelis nicht wegen seines persönlichen Charakters, sondern wegen seines priesterlichen Amtes. Bei dem Namen Zacharias braucht man an keinen von den beiden oben Genannten zu denken; es kann ja, nach der Sitte der Hebräer, einer der Verwandten der Erstgenannten dessen Namen getragen, oder der Prophet einen demselben an Charakter ähnlichen Mann desselben Standes um dieser Ähnlichkeit willen so genannt haben, da die Hebräer häufig nomina propria statt der nomina communia gebrauchen. Was endlich den letzten Einwurf anbelangt, so muß man das 8, 4 Gesagte nicht auf das Jahr, in welchem Samaria gänzlich zerstört worden, beziehen; man hat vielmehr an die diesem Ereignisse vorausgehende Zerstörung von Damask und Verheerung Samaria's durch Tegalphalassar zu denken (4 Kön. 15 und 16). Den Ausdruck liber grandis betreffend, muß erinnert werden, daß die heilige Schrift viele Epitheta hat; sie wird groß genannt in Hinsicht auf ihren gewichtigen Inhalt (Sprichw. 8, 6); versiegelt bezüglich ihres mysteriösen Inhaltes (Jesai. 29, 11); zusammengerollt wegen ihres vielfältigen Sinnes (Ezech. 2, 9); bitter wegen der Anstrengung, die ihr Verständniß kostet (Offenbar. 10, 10); süß wegen des lieblichen Genusses, den sie bietet (Ezech. 3, 3); fliegend wegen ihres hohen Gedankenfluges (Zach. 5, 1; Job 39, 27); belebend wegen der Wirkungen ihres Inhaltes (Sir. 24, 32; 8, 35). — Von V. 4 angefangen folgt die Erklärung des prophetischen Bildes. Quia antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci et spolia Samariae coram rege Assyriorum. Der buchstäbliche Sinn dieser Stelle ist aus dem bereits Gesagten klar. Bei messianischer Auffassung heißt das antequam sciat ....: Ehe er noch durch die scientia creata seinen Nährvater oder seinen himmlischen Vater erkannt hat. Im Folgenden wird nun das Strafgericht selber geschildert. Zuerst wird die Schuld der zu Strafenden, sodann die Macht der göttlichen Straforgane, endlich der Vollzug der Strafe beschrieben. Erstlich die Schuld: Pro eo, quod abjecit populus iste aquas Siloe quae vadunt cum silentio et assumsit magis Rasin et filium Romeliae. Siloe ist eine am Fuße des Berges Sion entspringende Quelle, die bald hoch schwillt, bald seicht und träge hinschleicht, ein Bild der Könige von Juda, die bald gut und mächtig, bald schlecht und schwach gewesen. Aber sie regierten legitim, und im Vergleich mit Israels Königen auch gut. Darum

wird dem Volk aus ihrer Vertreibung ein Verbrechen gemacht. Aber wie, wenn es auf göttliches Geheiß geſchah (vgl. 3 Kön. 12)? Inſofern dadurch Salomon's Schuld gerächt wurde, wurde allerdings Gottes gerechter Wille erfüllt; aber das Volk vertrieb die Könige nicht aus Gehorſam gegen Gott, ſondern aus unbotmäßiger Geſinnung, weil es die pflichtgemäßen Steuern nicht entrichten wollte (3 Kön. 12). Oder noch richtiger, es fehlte, daß es, ſeine Könige vertreibend, deren verwerflichen Geſinnungen folgte und mit Raſin u. ſ. w. ſich verbündete. Propter hoc ecce Dominus adducet super eos aquas fluminis fortes et multas, regem Assyriorum et omnem gloriam ejus (i. e. exercitum ejus). Die Gloſſe deutet dieſen feindlichen Einfall auf Senacherib; aber nicht dieſer, ſondern Salmanaſſar war es, der Samaria verwüſtete. Einige wollen, daß Salmanaſſar und Senacherib eine und dieſelbe Perſon ſeien, im Widerſpruche mit Tobias Cap. 1, wo geſagt wird, daß Senacherib ſeinem Vater Salmanaſſar als König gefolgt ſei. So wird denn am Beſten ſein, anzunehmen, daß Senacherib als Jüngling ſich im Heere ſeines Vaters befand, und dieſes wird deßhalb als Beider Heer zu nehmen ſein, daher ihm auch cumulativ das geſammte Werk der Verwüſtung und Zerſtörung, welches von den aſſyriſchen Königen ausgieng, zugeſchrieben wird. Et ascendit super omnes rivos omnes et fluet super universas ripas ejus. (Rivi = principes; ripae = terrae). Et ibit per Judam inundans et hauriens usque ad collum veniet (Ibit inundans = wird überfluthen, überſchwemmen, aber nur vorübergehend; ibit, quia non perfectum habet dominium; usque ad collum, weil auch Juda's Bewohner nahe daran ſind, in die Gefangenſchaft abgeführt zu werden). Et erit extensio alarum ejus implens latitudinem terrae tuae, o Emmanuel! Alae (vgl. Ezech. 17, 3) ſind die Heerführer Senacherib's; terra Emmanuelis iſt Judäa, in welchem Chriſtus einſt geboren werden ſollte. Zur Eroberung Jeruſalem's hatte Senacherib ſeine Schaaren eigentlich ausgeſchickt (vgl. Jeſai. Cap. 36).

Es erübriget noch eine kurze Erwähnung des Commentars über Jeremias, deſſen charakteriſtiſche Eigenthümlichkeiten als prophetiſchen Schriftſtellers im Vorworte zum Commentar mit Anknüpfung an die Stelle 2 Macc. 15, 14 geſchildert werden. Jeremias iſt der heilige Mann, der auf den Trümmern der heiligen Stadt über das Elend ſeines Volkes weint, und betend zwiſchen ihm und Gott

ſteht. Dieſer Gedanke wird durch eine ſchöne, mit reichen bibliſchen Anführungen ausgeſtattete kurze Erörterung durchgeführt. Inhalt ſeiner Prophetie iſt, im hiſtoriſchen Sinne aufgefaßt, die Gefangenſchaft ſeines Volkes. Sie zerfällt in drei Theile; im erſten Theile ſagt er die Gefangenſchaft als eine zukünftige voraus; in den Klageliedern beweint er ſie als eine bereits geſchehene; im Buche Baruch führt er die in die Gefangenſchaft Abgeführten redend ein. Thomas hat nur die erſten zwei Parthien dieſes dreitheiligen Ganzen commentirt, und auch da nicht vollſtändig; der Commentar zu den Prophezeiungen des Jeremias reicht bis Cap. 42, die folgenden zehn Capitel blieben unerklärt. Er faßt ſich in dieſem Commentar weit kürzer, als in allen ſeinen übrigen exegetiſchen Schriften. Nicht unerwähnt dürfen ſeine Bemerkungen zu Jerem. 1, 5 bleiben; die in dieſer Stelle erwähnte Heiligung des Propheten im Mutterſchooße veranlaßt ihn, an den Täufer und an die heilige Jungfrau zu erinnern, welche letztere in gleicher Weiſe geheiliget worden ſei, wie die beiden anderen. Wie die ſacramentale Heiligung als Wiedergeburt ihrem Begriffe zufolge erſt nach der Geburt, ſo kann die Heiligung im Mutterſchooße erſt nach der Beſeelung der bereits vorhandenen Leibesfrucht eintreten, weil ſonſt das Subject der Heiligung fehlt. Beide Arten der Heiligung heben die carentia justitiae originalis auf; die Heiligung im Mutterſchooße bewirkt aber nebſtdem auch noch dieß, daß entweder gar kein concupiscibler Reiz mehr im Menſchen vorhanden iſt, wie bei der heiligen Jungfrau, oder doch kein Reiz zu todſündlichen Acten und Begehrungen. Die ſacramentale Heiligung drückt dagegen der Seele einen beſtimmten Charakter auf, was in der anderen Art der Heiligung nicht ſtatt hat. Daraus ergibt ſich, daß die Heiligung im Mutterſchooße simpliciter, die ſacramentale Heiligung secundum quid den Vorzug hat.

An die exegetiſchen Studien des heiligen Thomas ſchließen ſich zufolge innerer Verwandtſchaft ſeine homiletiſchen Arbeiten an. Wir beſitzen von ihm homiletiſche Skizzen über die Epiſteln und Evangelien aller Sonn- und Feſttage des Kirchenjahres, viele Heiligenfeſte mit eingerechnet, welche jetzt nicht mehr öffentlich gefeiert werden. Seine Methode iſt conſtant dieſe, daß er aus der kirchlich vorgeſchriebenen Perikope, oder, wofern keine beſondere Perikope vorgeſchrieben iſt, wie an einzelnen Heiligenfeſten, aus der Schrift einen Vers als Text wählt, dieſen in beſtimmte Puncte zergliedert, die in

den einzelnen Puncten enthaltenen beſonderen Momente angibt und durch Stellen der Schrift beleuchtet. So zwecken demnach ſeine erbaulichen Vorträge ganz und gar auf eine ſchriftgemäße und aus der Schrift belegte Auslegung der gewählten Texte ab. Einige Beiſpiele mögen ſein Verfahren veranſchaulichen. Für die Erklärung des Evangeliums vom Sonntag nach Weihnacht wählt er die Worte Simeon's an Maria: Deine Seele wird ein Schwert durchbohren (Luc. 2, 35). An dieſen prophetiſchen Worten iſt hervorzuheben, was Maria mit Chriſtus zu leiden hatte, das Leiden Chriſti ſelber, und was aus dieſem Leiden erfolgen ſollte. a) Was Maria mit Chriſtus, d. i. beim Anblicke ſeiner Leiden dulden mußte: 1) wegen ſeiner Schuldloſigkeit (1 Petr. 2, 22); 2) wegen der Unmenſchlichkeit ſeiner Kreuziger, die ihm nicht einmal Waſſer zur Labung gönnten, und auch die Mutter hinderten, es dem am Kreuze Hangenden zu reichen; 3) wegen der Schimpflichkeit der über ihn verhängten Todesart (Weish. 2, 20); 4) wegen der Grauſamkeit der über ihn verhängten Qualen (Klagel. 1, 12). — b) Das Leiden Chriſti ſelber. Sein Kreuz iſt als ſcharfes, blankes Schwert geweiſſagt (Ezech. 21, 9). Die Schärfe des Schwertes drückt die Peinen aus, die von böſen Menſchen über ihn verhängt worden ſind; der Glanz des geſchliffenen Schwertes die richterliche Macht ſeiner göttlichen Herrlichkeit (Hebr. 1, 3; 5 Moſ. 33, 29), nach welcher er an den ungebeſſerten Böſen Vergeltung üben wird. Und in dieſer Hinſicht bedeutet das Schwert: 1) die bereits im zeitlichen Leben verhängten Strafen (Ezech. 11, 8); 2) ſeinen Urtheilsſpruch beim zukünftigen Gerichte (Offenb. 1, 16); 3) die brennende Schärfe der ewigen Peinen (Jeſai. 1, 20; 1 Moſ. 3, 24). — c) Die Folgen des Leidens Chriſti: Es werden die Gedanken Vieler offenbar werden, entweder im reumüthigen Bekenntniſſe (Pſalm 36, 5) — oder beim Verdammungsſpruche des letzten Gerichtes (Oſeas 2, 10). Wir ſollen lieber jetzt ſchon freiwillig unſere Sünden offenbaren und bekennen: 1) weil das Bekenntniß Vergebung erwirkt (Sprich. 28, 13); 2) damit Gott unſere Sündenſchmach verberge und tilge: Si revelas ego celo, si celas ego revelo (Augustinus); 3) weil das Bekenntniß die Gnade Gottes und 4) das ewige Leben erwirkt (Sirach 4, 25). — Alles, was der Menſch nicht auf Erden offenbart, wird beim Gerichte geoffenbart werden, und zwar: 1) durch die Himmel (Job 20, 27); 2) durch die Sünder ſelber (Röm. 2, 15); 3) durch Gott (1 Kor. 4, 5) — vor

deſſen Zornesenthüllung (Röm. 1, 18) wir bewahrt werden mögen Amen.

Für das Evangelium vom eilften Sonntag nach Pfingſten wird zum Thema gewählt Luc. 19, 43: Circumdabunt te inimici tui vallo et circumdabunt te et coangustabunt te undique et ad terram prosternent te. Mit dieſen Worten weiſſagt Chriſtus die erſchütternde Kataſtrophe voraus, welche über das der Eitelkeit anheimgegebene Treiben dieſes Zeitlebens hereinbrechen wird. Er ſchildert ſie von Seite ihrer Allgemeinheit (circumdabunt te), Vielfältigkeit (coangustabunt te undique), ewigen Folgen (ad terram prosternent te). a) Allgemeinheit der Bedrängniß. Von acht Seiten wird die Bedrängniß über die Gottloſen hereinbrechen: 1) die Erde wird ſie verſchlingen (Pſalm 105, 17; Job 20, 27); 2) das Waſſer wird ſie erſäufen (Weish. 5, 23); 3) aus der Luft werden Blitze fallen (Weish. 5, 22); 4) das Feuer wird ſie verzehren (Pſalm 96, 3); 5) Sonne, Mond und Sterne werden ſich verfinſtern (Joel 3, 15; Matth. 24, 29); 6) die Heiligen werden ſie verdammen (Matth. 19, 27); 7) Chriſtus wird ſie richten (Matth. 25, 41); 8) die Engel werden ſie in die Hölle ſtürzen (Matth. 13, 49). — b) Vielfältigkeit der Bedrängniſſe und Strafen. Acht Strafen werden über ſie verhängt werden: 1) die Blindheit der Unwiſſenheit: In tormentis positis nihil praeter tormenta scire licebit (Gregorius M.); 2) unausgeſetzte Qualen des Haſſes und Zornes (Pſalm 111, 10); 3) Mangel aller Hoffnung auf Erlangung der begehrten Seligkeit (Pſalm 111, 10) — Quae potest esse major miseria, quam semper velle quod nunquam est, et semper nolle quod semper erit? (Gregorius M.); 4) als Strafe am Gehör das Vernehmen unaufhörlichen Wehklagens und Schmerzgeheuls (Job 15, 21; Jac. 5, 1); 5) als Strafe an den Augen das unaufhörliche Vergießen feuriger Thränenbäche (Luc. 6, 25; Job 20, 18) — Oremus filii, antequam veniamus ad locum, ubi lacrymae urent corpora nostra (In vitis Patrum); 6) als Strafe für den Geruchſinn unausſprechlicher Geſtank (Jeſai. 3, 24); 7) als Strafe für den Geſchmackſinn gallenbittere Koſt (Jerem. 9, 15); 8) unlöſchlicher Brand eines am innerſten Marke zehrenden Feuers (Jeſai. 66, 24). Wie thöricht demnach, um des flüchtigen Genuſſes eitler Weltfreuden willen ſich den ewigen Qualen der Hölle zu liefern! Momentaneum est quod delectat, aeternum quod cruciat (Gregorius).

Erklärung der Epiſtel von demſelben Sonntage. Text: Scitis quia cum gentes essetis, ad simulacra muta, prout ducebamini euntes. Die Heiden ehrten in ſieben Götzenbildern die ſieben Planeten, welche die Hauptſünden bedeuten und auch von den Scheinchriſten der Welt angebetet werden. Der Saturn bedeutet den Neid, weil er für übelwollend gilt, kalt (Matth. 24, 12) und trocken iſt. Der Jupiter bedeutet die Schlemmerei oder Gaumenluſt, welche die erſten Eltern aus dem Paradieſe trieb, wie Jupiter ſeinen Vater aus dem Himmel — zur Wolluſt reizt (Jerem. 5, 7), wie Jupiter viele Ehebrüche begieng — und durch Häufung von Säften Fäulniß erzeugt (Joel 1, 17), gleichwie Jupiter ein feuchter Planet iſt. Der Mars bedeutet den Zorn als Gott der Schlachten und Kämpfe, zu welchen der Zorn hinreißt (Sprichw. 15, 18; Sirach 28, 11); als feuriges Sinnbild der lodernden Zornesflamme (Sirach 28, 12); und weil er durch ſeinen austrocknenden und erhitzenden Einfluß den Menſchen hart und ungeſtüm macht (Sprichw. 27. 4). Die Sonne bedeutet den Stolz; denn der Stolze will glänzen (Luc. 18, 11), iſt von brennendem Verlangen nach Ehre erfüllt, und will alle Anderen verdunkeln (Luc. 18, 11). Die Venus bedeutet die Wolluſt, weil ſie heiß (Oſeas 7, 4), feucht (Epheſ. 5, 18) und der ſchönſte der Planeten iſt (Ezech. 16, 15). Der Merkur bedeutet den Geiz, weil er der Gott der Krämer (Sprichw. 26, 8; Epheſ. 5, 5), kalt (Jerem. 6, 6.7) und übelwollend iſt (Sirach 10, 10). Der Mond bedeutet die träge Schwäche wegen ſeiner Wandelbarkeit (Sirach 27, 12) und Kälte (Sprichw. 20, 4) [1]).

Man hat in dem Namen, welchen Thomas in der Taufe empfieng, ein Präſagium ſeiner wiſſenſchaftlichen Berühmtheit entdecken wollen: Thomas = abyssus (תְּהוֹם), abgründige Geiſtestiefe. Vernehmen wir, wie er ſelber den Namen ſeines Schutzheiligen in

[1]) In einer anderen Homilie (auf das Feſt des heiligen Nicolaus wird die entgegengeſetzte gute Bedeutung der in den Benennungen der ſieben Wochentage verchriſtlichten Planetennamen hervorgehoben. Ecce sacerdos magnus, qui in diebus suis placuit Deo (Sirach 44). In diebus suis. Habuit enim septem dies: diem solis i. e. diem sapientiae; diem lunae i. e. donum intellectus; diem martis i. e. fortitudinis; diem mercurii i. e. consilii; diem jovis i. e. scientiae; diem veneris i. e. pietatis; diem saturni i. e. timoris.

der Skizze einer Homilie auf das Fest des Apostels Thomas erklärt. Der Text ist aus Habac. 3, 10 gewählt: Dedit abyssus vocem suam, altitudo manus suas levavit. Diese Worte drücken Gottes Güte und Thomas' Gläubigkeit aus. Thomas wird abyssus genannt vermöge seines Namens, vermöge der etymologischen Bedeutung des Wortes abyssus (a privativum und byssus = candor lucis; fuit enim aliquando sine candore et luce fidei), und wegen des mit dem Worte abyssus verbundenen Begriffes: profunda aquarum congregatio, was der Tiefe seiner Worte angemessen ist (vgl. Sprichw. 18, 4). Aus diesem Abgrund tönte eine fünffache Stimme: der Liebe (Joh. 11, 16), des Zweifels (Joh. 20, 25), des Bekenntnisses (Joh. 20, 28), des Gehorsams (Domine quo vis mitte me), der Gerechtigkeit, indem er über jenen, der ihn schlug, ein göttliches Strafgericht herabrief. Auch noch eine sechste Stimme ließ er tönen, die Praedicatio Judaeorum, die conversio sponsi et sponsae. Die Textesworte: Altitudo.... deuten Gottes Güte an. Unter Altitudo ist Christus zu verstehen, welcher buchstäblich seine Hand erhob, als er dem Thomas die Wundmale derselben wies. Er erhob sie: 1) um das Opfer der Sühnung für die ganze Welt darzubringen (Psalm 140, 2), 2) um zu segnen (Luc. 34, 50), 3) seine Macht zu zeigen (5 Mos. 32, 40), 4) die Gottlosen zu strafen (Sirach 36, 3). Für das Erste müssen wir ihn lieben (Bern.: Super omnia), für das Zweite ihm lobpreisend danken (Ephes. 1, 2. 3), wegen des Dritten ihn fürchten (Matth. 10, 28), wegen des Vierten ihm gehorchen (5 Mos. 18, 19). Möge Christus uns dieß als Gnade und Segnung erwirken. Amen.

An die exegetischen Arbeiten schloß sich für den Theologen Thomas die weitere Aufgabe an, die durch Schriftforschung eruirte Substanz des christlichen Lehrgehaltes systematisch zu verarbeiten. Die theologische Systematik des Mittelalters bildete sich aus der den Sentenzenbüchern des Lombarden gewidmeten commentirenden Thätigkeit heraus. In dem Werke des Lombarden lag selber bereits ein System der kirchlichen Lehre vor, Gang der Entwickelung und Methode der Behandlung war in demselben vorgezeichnet, und wurde für die nachfolgenden Theologen maaßgebend. Auch Thomas schulte sich vorerst im Studium der Sentenzenbücher, ehe er zu größeren selbstständigen, nach der Methode der Schule abgefaßten Arbeiten schritt, und endlich auf Grundlage dieser Vorarbeiten den

nach einem eigenen Plane unternommenen Bau eines nach ihm genannten Syſtemes ausführte. Zwar hatte auch bereits Albert der Große neben ſeinem Commentar zu den Sentenzen eine theologiſche Summe als Syſtem des theologiſchen Wiſſens abgefaßt; aber er folgte im Ganzen und Großen doch nur der vom Lombarden vorgezeichneten Eintheilung, und hinterließ ſein Werk nur zur Hälfte vollendet, in zwei Büchern, die denſelben Stoff behandeln, welchen die erſten zwei Bücher der Sentenzen in ſich faſſen.

Petrus Lombardus gewinnt die vier Hauptabtheilungen ſeines Werkes durch eine doppelte, dem heiligen Auguſtinus entnommene Unterſcheidung von Dingen und Sachen, Dingen des Genuſſes und des Gebrauches (res fruendae et utendae). Ausſchließlich nur Object des Genuſſes iſt Gott oder heiligſte Dreieinigkeit, von welcher im erſten Buche gehandelt wird. Alle anderen Dinge außer Gott ſind entweder zugleich Objecte des Genuſſes und des Gebrauches, wie den Engel und Menſchen, oder nur Objecte des Gebrauches, wie die Dinge der ſichtbaren Welt. Anlage, Kräfte und Tugenden gehören, da ſie zuletzt nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern als Mittel des ſeligen Genuſſes Gottes begehrt werden, ebenfalls zu den Objecten des Gebrauches. Von allen dieſen Objecten wird im zweiten und dritten Buche gehandelt; im zweiten nämlich von den Engeln, von der ſichtbaren Schöpfung, vom Menſchen vor und nach dem Falle, vom Verhältniß der Freiheit zur Gnade und Sünde, — im dritten Buche von der Menſchwerdung Gottes und Wiedererneuerung des menſchlichen Geſchlechtes und dem hiedurch begründeten chriſtlichen Tugendleben. Im vierten Buche wird von den ſichtbaren Zeichen gehandelt, durch deren Vermittelung dem Menſchen die Gnade Chriſti zugewendet wird; und endlich zum Schluſſe das Nöthigſte aus der Eschatologie angefügt. Obſchon kunſtlos in ſeiner Zuſammenfügung iſt das Ganze dennoch planmäßig angelegt, und in einer ziemlich guten Ordnung gereiht. Jedes Buch zerfällt in eine gewiſſe Anzahl von Diſtinctionen; das erſte Buch enthält deren 48, das zweite 44, das dritte 40, das vierte 50. Das Vorgehen des Verfaſſers iſt folgendes: Er ſtellt zuerſt einen Satz der Kirchenlehre hin und belegt ihn durch Zeugniſſe der heiligen Schrift; er fragt bei den Vätern an, in welchem Sinne dieſer oder jener Lehrſatz aufzufaſſen ſei; weichen die Auctoritäten der Väter von einander ab, ſo ſucht er ſie miteinander zu vermitteln, ſo daß ihre

Anſichten neben einander beſtehen können. Durch die Herbeiziehung der Väter gewinnt das Werk einen ſpeculativen Gehalt; die ermittelnde Ausgleichung derſelben, ſo wie die Abweiſung falſcher Anſichten ermöglichet auch dem ratiocinativen Elemente eine Stelle, abgeſehen davon, daß gewiſſe religiöſe Begriffe und Lehren, z. B. über Gottes Daſein, über ſein Verhältniß zu Zeit und Raum u. ſ. w. durch ſich ſelber ſchon ein ſpeculatives Ratiocinium nothwendig machen. Einer der Grundgedanken des Werkes iſt der dem heiligen Auguſtinus entlehnte Satz: daß in allen Creaturen das Bild des dreieinigen Gottes abgedrückt ſei. Jedes Ding weist an ſich eine gewiſſe Einheit, eine beſtimmte Form und ein beſtimmtes Maaßverhältniß (ordo) auf, wodurch es ſeinem Zwecke entſpricht oder im Innewerden dieſer Harmonie ſelber auch Befriedigung findet. In dieſer dreifachen Eigenſchaft ſpricht ſich der Hinweis auf einen höchſten Urſprung aller Dinge, auf eine vollkommenſte Schönheit und ſeligſte Luſt aus, aus welcher göttlichen Dreiheit eben auch jene geſchöpfliche abzuleiten iſt. Speciell iſt wieder die Dreiheit der menſchlichen Seelenvermögen: memoria, intellectus, voluntas ein Bild der göttlichen Dreieinigkeit; und wenn der Menſch darauf achtet, wie er ſich ſelbſt denkt, erkennt und will, ſo ſieht er die Dreieinigkeit, wol nicht im Weſen, aber im Bilde. Der geſchaffene Geiſt iſt ein relativ einfaches Weſen; er iſt einfach im Vergleiche mit dem ausgedehnten und zuſammengeſetzten Körper, ein Vielfaches in Hinſicht auf ſeine verſchiedenen Vermögen, Anlagen und Eigenſchaften. Vermöge ſeiner abſoluten Einfachheit muß Gott über alle Kategorien, auch über die der Subſtanz hinausgeſtellt gedacht werden. Wie die erſte Perſon in Gott Vater ſein könne, ohne dem Sohne der Zeit nach vorauszugehen, iſt ein unausſprechliches Geheimniß. Wie die Weisheit, obwol der ganzen untheilbaren Gottheit zugehörig, auf unterſcheidende Weiſe vom Sohne ausgeſagt wird, ſo die Liebe vom heiligen Geiſte. Die Verſchiedenheit zwiſchen dem Ausgange des Sohnes und des Geiſtes vom Vater iſt ein unerklärliches Geheimniß. Vom heiligen Geiſte muß man mit Auguſtinus ſagen, daß er weder gezeugt noch ungezeugt ſei, Hieronymus aber behauptet die Ungezeugtheit; er verſteht nämlich darunter ein Nichtgeborenſein aus dem Vater, Auguſtinus aber im weiteren Sinne ein Nichtſein aus dem Vater. Lateiner und Griechen ſind der Sache nach Eins über die Lehre vom Ausgang des heiligen Geiſtes; denn

der Zuſatz filioque iſt kein Widerſpruch gegen das auf den fünf Concilien formulirte Bekenntniß, ſondern eine Folgerung aus demſelben, welche ja von den griechiſchen Vätern ſelber gezogen worden iſt. Der heilige Geiſt iſt ſpecifiſch die Liebe, alſo auch unſere Liebe, mit welcher wir Gott und den Nächſten lieben; dieſe brüderliche Liebe iſt nach Auguſtinus Gott ſelbſt, inſofern er im heiligen Geiſte ſich uns zum Geſchenke gibt. Der Vater iſt vorausſetzungsloſes Princip (principium sine principio) der ganzen Trinität; der Sohn principiirtes Princip (principium de principio) des heiligen Geiſtes; der heilige Geiſt principium de utroque aber nur in Hinſicht auf die Creaturen, und war dieß nicht ſeit ewig, ſondern hat es zu ſein angefangen. Man mißverſteht den heiligen Auguſtinus, wenn man aus ſeinen Worten folgert, daß die Vaterſchaft und Sohnſchaft im göttlichen Weſen als ſolchem ſeien; er ſagt nicht, daß dasjenige, was der Vater iſt, auch die göttliche Subſtanz ſei; ſondern: der Vater iſt dadurch, wodurch er Vater iſt, die höchſte Subſtanz. Die Frage, ob Gott Zukünftiges vorauswiſſen würde, wenn es keine zukünftigen Dinge gäbe, beruht auf der unmöglichen Vorausſetzung, daß es keine zukünftigen Dinge gebe; es kann nichts in Wirklichkeit werden, was nicht ſeit ewig in Gottes-Gedanken exiſtirte, ohne deßhalb in ſeinem Weſen zu ſein. Vielmehr hat Gott dasjenige in ſeiner Präſcienz, was er nicht in ſeinem Weſen hat. Die Frage, ob Gottes Vorherwiſſen der Grund des zeitlichen Geſchehens, oder dieſes der Grund des göttlichen Vorherwiſſens ſei, iſt ungereimt; keine von den beiden gegenſätzlichen Aufſtellungen iſt zuläſſig; letztere namentlich deßhalb nicht, weil ſie für etwas, was in Gott iſt, eine Urſache ſucht; dieß klingt, als ob man für den erſten Grundſatz aller menſchlichen Erkenntniß: Quod est, est, noch einen Grund ſuchen ſollte. Genug, das Zukünftige wird ſein, wie es Gott vorausdenkt, und nicht weil er denkt, und nicht weil er es denken muß. Gott kann das Böſe nicht thun; ein ſolches Können iſt kein Vermögen, ſondern ein Defect des rechten Könnens. Seine Macht erſtreckt ſich auf Mehreres, als ſein Wollen; was er will, iſt heilig und gerecht, warum er nicht etwas Anderes, eben ſo Heiliges und Gerechtes wolle, iſt für uns unergründlich. Gott iſt in allen Dingen praesentialiter, potentialiter, essentialiter; in den Heiligen überdieß noch auf eine vollkommnere ſpecifiſch andere Art durch ſeine Gnade, am vollkommenſten in Jeſu Chriſto. Die Heiligen ſind das Haus

Gottes, aber nicht ſo, daß Gott aufhören ſollte, ſeine eigene Wohnung zu ſein. Der Wille Gottes iſt die Urſache aller Dinge, hat aber ſelbſt keine höhere Urſache über ſich; was er will, geſchieht auch; die Menſchen, deren Seligkeit er beſchloſſen hat, werden auch ſelig. Das Böſe geſchieht ohne poſitives Wollen, aber nicht ohne Zulaſſung Gottes (non Deo volente vel nolente sed non volente fiunt mala) und muß den Abſichten der göttlichen Güte dienen, die zuletzt und zuhöchſt nur ſich ſelbſt wollen kann, und eben ſo ſehr in der ſtrafenden Gerechtigkeit wie im verzeihenden Erbarmen ſich offenbart. Die göttliche Güte war ſich ſelbſt das Motiv des Schaffens; Gott wollte an der unerſchöpflichen und durch keine Mittheilung zu vermindernden Fülle ſeiner Seligkeit auch andere Weſen Theil nehmen laſſen. Weil nun aber dieſe Theilnahme nur in Kraft des Erkennens möglich iſt, ſo ſchuf Gott die Engel, dann auch die Menſchen, durch welche gezeigt werden ſollte, daß eine innige Vereinigung des Geſchöpfes mit dem Schöpfer um ſo gewiſſer möglich ſein müſſe, als ſelbſt der materielle Leib, der doch einen niedrigeren Urſprung hat, einer innigſten Vereinigung mit dem Geiſte, und der Veredlung durch denſelben, der das Herrlichſte in der Schöpfung iſt, fähig iſt. Um des Menſchen willen wurde weiters auch die ſichtbare Welt geſchaffen. Die Engel und die Materie wurden zugleich geſchaffen; erſtere im Empyräum, mit der Fähigkeit des Zunehmens an Verdienſt und Seligkeit bis zum jüngſten Gerichte. Das Licht, welches Gott zur Erleuchtung der irdiſchen Welt ſchuf, war der erſte Tag, ohne Morgen, daher in der Schrift der Eintritt des erſten Abends vor dem Eintritt des erſten Morgens erwähnt wird. Jenes Licht leuchtete an jener Stelle, an welcher, vielleicht aus ihm, am vierten Tage, die Sonne geſchaffen wurde; es mochte die ganze Waſſerhülle durchleuchten, welche bis zum dritten Tage die Erde umgab; leuchtet doch auch das Öl, welches die in die See untertauchenden Schiffer zu dieſem Zwecke aus dem Munde laſſen. Da Gott in den ſechs Tagen Alles erſchuf, ſo mußte auch das aus Fäulniß und Verweſung entſtehende Gezücht, Gewürm, Inſecten u. ſ. w. wenigſtens potentialiter und materialiter mit den übrigen Thieren geſchaffen worden ſein; die giftigen Thiere ſind den Menſchen erſt nach dem Falle ſchädlich geworden. Engel und Menſchen hatten in Kraft ihrer natürlichen Begabung die Fähigkeit, das Böſe zu meiden; damit ſie aber zugleich im Guten zunehmen und

zur Vollkommenheit gelangen konnten, bedurften ſie der Gnade. Die Geſchichte des Falles im Paradieſe bildet die Geſchichte des Falles aller anderen Menſchen vor. Die Triebe der Sinnlichkeit laſſen ſich mit der Schlange, die niederen Seelenkräfte mit Eva, die Vernunft mit Adam vergleichen. Das Wort Freiheit kann man in einem dreifachen Sinne nehmen: als Freiſein von Nöthigung, welches dem Menſchen auch nach dem Falle geblieben, Freiſein von Sünden, welches nur durch die Gnade wiedererlangt werden kann, Freiſein vom Elende, welches gleichfalls erſt durch die Gnade wiedererrungen werden kann. Die Erbſünde iſt die den Nachkommen Adam's anhaftende Schuld des erſten Falles; der Zuſtand dieſer Verſchuldung gründet in einer von Adam ererbten verderbten Beſchaffenheit des Menſchenweſens, in der Concupiscenz. Die Concupiscenz iſt im Fleiſche ſchon vom Anfange des Menſchendaſeins an, wenn ſie auch in Kindern ſich noch nicht regt; gleichwie das blinde Auge ein verderbtes Auge iſt und bleibt, wenn es auch als ſolches in der Finſterniß und vor Anbruch des Tages nicht erkannt würde. Durch die dem Leibe einwohnende Concupiscenz wird jede Seele verderbt, die mit einem Menſchenleibe verbunden wird, gleich einem guten Weine, der in ein verdorbenes Gefäß gegoſſen wird. Die Sünde Adam's war nicht die größte der Sünden, die von Menſchen begangen worden ſind. Man hat an jeder Sünde Materie und Form der Handlung zu unterſcheiden; ihrer Materie nach iſt jede Handlung als Äußerung einer gottgeſchaffenen Kraft etwas Gutes, das Böſe derſelben beſteht in der Abweichung vom Geſetze, und demzufolge in dem Mangel einer Güte, welche ſie haben ſollte und auch haben würde, wenn ſie der Vorſchrift Gottes gemäß wäre. So gut wie der Sohn, hätten auch der Vater und der heilige Geiſt Menſch werden können; aber es war nicht angemeſſen, daß derjenige in der Zeit als Menſchenſohn geboren wurde, welcher ſeit ewig Sohn des göttlichen Mittlers war; und wie in der Weisheit des Sohnes Alles im Himmel und auf Erden geſchaffen worden, ſo ſollte auch durch ihn Alles auf Erden wieder erneuert werden. Dem heiligen Geiſte kam es zu, der ſpecifiſche Mittler der Vereinigung von Gottheit und Menſchheit Chriſti im Schooße der Jungfrau zu ſein, weil er ſpecifiſch die Liebe, der Act der Menſchwerdung aber ein höchſter Liebesact iſt. Der Sohn Gottes hätte nicht nothwendig als ein Nachkomme Adam's in die Welt zu treten gebraucht; er wollte aber

die von Adam fortgepflanzte Menschennatur annehmen, um den Satan durch eben jene Natur zu überwinden, die früher von diesem überwunden worden war. Das Wachsthum Christi in Gnade und Weisheit ist nicht als innerliche Zunahme, sondern als successives Nachaußenentfalten des innerlich schon Vorhandenen zu nehmen. Die Übernahme aller menschlichen Schwachheit mit Ausnahme der Sünde und der Unwissenheit ist eine rein freiwillige, mit Rücksicht auf das Werk der Erlösung; an sich war sie für Christus kein nothwendiges Geschick. Der Tod Christi war eine Verherrlichung der Liebe Gottes gegen uns, die in diesem ihrem erhabensten Erweise auch uns zur Gegenliebe entflammt und dadurch gerecht und heilig macht. Der Satan veranlaßte seine Hinopferung, und verwirkte durch Vergießung unschuldigen Blutes das Recht seiner Schuldforderung an das bis dahin ihm tributäre Menschengeschlecht; denn das Blut Christi tilgte die Sünden aller anderen Menschen. Christus kam in sein Haus, d. i. in die Herzen derer, in welchen bis dahin der Satan gewohnt, und entriß ihm die Gefäße, die bis dahin mit Gift und Bitterkeit erfüllt gewesen. Christus mußte als Mensch den Satan überwinden, weil dem Satan mit Unrecht eine Herrschaft geraubt worden wäre, welche alle Menschen ihm freiwillig eingeräumt hatten. Damit er ihn aber gewiß überwände, mußte Gott in ihm sein; denn bei Engel und Mensch ist das Beharren im Guten etwas Problematisches, es waren ja schon früher Engel und Menschen gefallen. Die Sacramente sind zu unserer Demüthigung, Belehrung und Übung eingesetzt. Das Demüthigende besteht darin, daß die Spendung der Gnade von sinnefälligen Zeichen und Objecten, die an sich unter dem Menschen stehen, abhängig gemacht wird; zur Lehre dienen uns die Sacramente durch ihre Symbolik; und indem sie den Menschen auf heilsame und nützliche Weise beschäftigen, und unsere Aufmerksamkeit für Höheres fesseln, dienen sie auf nützliche Weise zu unserer geistlichen Übung.

Die Gründe, warum das Werk des Lombarden sich so hohe Geltung verschaffte, lassen sich leicht erkennen. Man fühlte allgemein das Bedürfniß, das Ganze der kirchlichen Theologie, wie sie sich bis zur damaligen Zeit ausgebildet hatte, in einer systematisch geordneten Zusammenstellung überschauen zu können. Petrus Lombardus lieferte eine solche Zusammenstellung, möglichst objectiv gehalten, vollständig ohne Überladung, mit geeigneter Berücksichtigung

der vornehmſten patriſtiſchen Auctoritäten, auf Auguſtiniſcher Grundlage, mit Ausſchluß aller überflüſſigen Digreſſionen. Eine gewiſſe großſinnige Ruhe, die das ganze Werk beherrſcht, die Sicherheit und Unmittelbarkeit der Auffaſſung und Darſtellung, die nicht ſo faſt Unterſuchungen, als gereifte Reſultate vorausgegangener ernſter Studien gibt, und zwar mit beſonnener Wahl eben das Inſtructivſte und Zweckdienlichſte hervorhebt, und nebſtdem jene der Myſtik verwandte Gemüthstiefe der Auguſtiniſchen Auffaſſung, welche zu keiner Zeit ihres Eindruckes verfehlen wird — alles dieſes zuſammen machte die Sentenzenbücher zu einem in ſeiner Art klaſſiſchen Buche; kein Wunder daher, daß es vor anderen ähnlichen Werken eines Robert Pullein oder Peter von Poitiers das Buch der Schule wurde [1]) und zahlreiche Förderer und Commentatoren fand. Den

---

[1]) Die beiden einſchlägigen Werke Hugo's von St. Victor, der früher als Petrus Lombardus ſchrieb, kommen in dieſer Beziehung ſelbſtverſtändlich nicht in Betracht: Die Summa sententiarum nicht, wegen ihrer Kürze; und das Werk de sacramentis fidei christianae, ſo merkwürdig es ſonſt iſt, und hinſichtlich der Lehre von den Sacramenten in der Geſchichte der Dogmatik eine wichtige Stelle behauptet, entbehrt, von Anderem abgeſehen, desjenigen Vorzuges, durch welchen ſich das Sentenzenbuch Peters zumeiſt empfahl, der conſtanten Belegung aus den Auctoritäten der Väter. — Auch Robert von Melun iſt unter den Vorgängern des Lombarden zu nennen, berühmt als Dialektiker, und durch das Geſchick einer gefälligen und faßlichen Darſtellung dialektiſcher Materien ſich auszeichnend. Weitläufige Mittheilungen aus ſeiner ungedruckten Summa theologiae finden ſich bei Bulaeus, hist. Univ. Paris., tom. II, p. 264. 585 — 628. 772. 773. — Die Werke des Robertus Pullus und Peters von Poitiers ſtehen in einer nahen Beziehung zum Lombarden, erſterer als nicht ſelten benützter Vorgänger, letzterer als treuer, unbedingter Anhänger und Nachfolger deſſelben. Der Mauriner Mathoud hat in ſeiner Ausgabe des Robertus Pullus (Paris 1655. Fol.) alle Stellen namhaft gemacht, welche theils dem Sinne nach, theils ſelbſt dem Wortlaute nach in das Werk des Petrus Lombardus übergegangen ſind. Bei Peter von Poitiers hinwiederum finden ſich faſt alle Sätze des Lombarden wieder, von welchen die Theologie des folgenden Jahrhunderts ſich losſagte: daß die Charitas der heilige Geiſt ſei; daß die Zahlwörter auf Gott angewendet bloß negative Bedeutung haben; daß die Engel an ihrer Seligkeit kein Verdienſt haben; daß Beicht und Ehe Sacramente des alten Bundes ſeien, und nicht durch ſich bewirken, was ſie ausdrücken; daß die Abſolutionsformel bloß declarativ zu nehmen ſei; daß die Charitas nicht dem Weſen nach, ſondern bloß in ihren Wirkungen wachſen könne; die Beſchneidung wirkte bloß Vergebung

erſten Commentar über daſſelbe ſchrieb Wilhelm von Seignelay, von mütterlicher Seite her mit dem heiligen Bernhard verwandt, erſt Lehrer in Paris, dann nacheinander Biſchof von Auxerre und Paris (zu unterſcheiden von dem ſpäteren Pariſer Biſchof Wilhelm von Auvergne). Nachahmer und Förderer des Werkes des Lombarden waren auch der bereits genannte Cardinallegat und Freund Innocenz des Dritten, Robert von Courçon, Gilo oder Wilhelm Präpoſitivus, Kanzler der Univerſität, auf welchen im Weiteren noch die Rede kommen wird, Petrus von Riga, Domherr von Rheims, Hugo Etherianus, Johann Beleth, Stephanus Langthon, Raimund von Pennaforte.

Bedeutender und einflußreicher, als die genannten, war ein anderer Commentator des Lombarden, der Minorit Alexander von Hales, welcher die durch den Lombarden in Gang gebrachte Lehrweiſe durch Herbeiziehung neuer Mittel im großartigſten Maaßſtabe erweiterte, ohne jedoch ein ſelbſtſtändiges Syſtem zu ſchaffen. Er ſteht vielmehr in der Mitte zwiſchen den bloßen Sententiariern, die einfach dem Lombarden folgten, und den großen Syſtematikern des dreizehnten Jahrhunderts, die aber eben deßhalb, weil ſie ihren eigenen ſyſtematiſchen Gang in ſelbſtſtändigen Werken darlegten, in ihren Erklärungen der Sentenzen der in dieſen befolgten Ordnung

---

der Sünden ohne jene anderen Gnaden, welche in der Taufe überdieß ertheilt werden; die Ceremonialien haben immer nur eine ſignificative Bedeutung, auch dann, wenn ihre Beobachtung aus einer charitativen Stimmung hervorgeht; Chriſtus war als Menſch nicht aliquid ſondern alicujus; daß Chriſtus in Kraft ſeiner Gottheit ſeinen Geiſt aufgeben, aber nicht ſterben konnte; er war auch nach dem Verſcheiden noch Menſch und blieb es in der Zeit zwiſchen Tod und Auferſtehung; die Taufe iſt gültig, wenn der Taufende, von jedem Irrthum über Glaubenslehren frei nur Eine Perſon der Trinität oder bloß den Namen Chriſti anruft; die von Johannes Getauften brauchten nicht neuerdings getauft zu werden, wenn ſie nur an die Trinität glaubten; excommunicirte Prieſter können die Euchariſtie nicht gültig conſecriren (auch Hugo von St. Victor war dieſer Anſicht zugethan); in die Natur des Menſchenleibes, die am jüngſten Tage wieder erſtehen ſoll, geht von Speiſe und Trank nichts über, nur das von Adam Ererbte wird durch wunderbare Mehrung vergrößert erſtehen. Eine eigenthümliche Anſicht hatte Peter von Poitiers über Adam's Zuſtand vor dem Falle; er habe im Rathe der Engel geſeſſen und die Sündfluth geweiſſagt.

ſich unbedingter anſchloſſen, als Alexander, in welchem der Commentator mit dem freilich noch danieder gehaltenen conſtruirenden Dialektiker im Streite liegt. Sein Commentar beſteht aus vier Büchern; von der Ordnung des Lombarden weicht er inſofern ab, als er im erſten Buche, gleich allen nachfolgenden Syſtematikern jene Fragen, welche Sein, Weſen und Wirken der Gottheit im Allgemeinen betreffen, den Erörterungen über die Trinität vorausſchickt, welche erſt mit Qu. 42 des aus 74 Quäſtionen beſtehenden erſten Buches beginnen und bis zu Ende deſſelben fortgeführt werden. Eine andere Abweichung betrifft die Stellung, welche der Lombarde der Eschatologie zugewieſen hatte. Ein richtiges Gefühl ſagte dem Haleſier, daß dieſer Abſchnitt nicht anhangsweiſe in jenen Theil des Werkes gehöre, welcher beim Lombarden als Lehre von den Zeichen gegen die in den drei erſten Büchern behandelte Lehre von den Dingen contradiſtinguirt iſt [1]). Da er nun von der Vierzahl der Bücher nicht abweichen wollte, ſo nahm er ihn in's dritte Buch herüber, und ſetzte ihn mit der Chriſtologie in Verbindung, indem er von der Himmelfahrt Chriſti auf deſſen Wiederkunft zum Gerichte übergeht. Daran ſchließt ſich ſodann noch in demſelben Buche unmittelbar die Lehre von der göttlichen Erziehung der Menſchheit, vom Geſetze Moſis und des Evangeliums und von der Zubereitung der Chriſten durch die ihnen von Chriſtus erworbene Gnade der Heiligung. Am ausführlichſten iſt das vierte Buch gerathen, welches in 114 Quäſtionen einzig von den Sacramenten handelt. Die in dieſem Commentar befolgte Methode in Behand-

---

[1]) Hugo, planmäßiger als der Lombarde verfahrend, hatte ſich durch das in der Reihe der Sacramente zuletzt geſtellte Sacrament der letzten Ölung den Übergang zur Lehre vom Tod und den letzten Dingen gebahnt, die ſein Werk de Sacramentis ſchließen. Der Lombarde ſtand indeß in zu hoher Achtung, als daß man ſich nicht bemüht hätte, auch für die Zuſammenfügung der Sacramentenlehre und Eschatologie im vierten Buche ſeines Werkes Gründe aufzuſuchen. So Bonaventura in ſeiner kleinen Schrift: Compendiosum principium super libros Sententiarum, aus Anlaß ſeiner Bewerbung um das academiſche Baccalaureat ausgearbeitet. Indem er auf das Sentenzenbuch den Spruch beim Siraciden 24, 7: Gyrum coeli circuivi sola, anwendet, findet er, daß im vierten Buche der Sentenzen von einem dreifachen Gyrus gehandelt werde: de gyro sacramentalis expiationis, de gyro resurrectionis, de gyro judiciariae examinationis.

lung der einzelnen theologiſchen Fragen wurde das Muſter für die übrigen Scholaſtiker und Summiſten dieſes Jahrhunderts. Er gieng ihnen voran in dem umfaſſenderen Gebrauche der Ariſtoteliſchen Philoſophie, in der durch deren Anwendung verurſachten Vermehrung der Unterſcheidungen, Fragen und Unterſuchungen, und in der Art und Weiſe, ſie vorzunehmen. Man kann zwar nicht ſagen, daß letztere neu geweſen und nicht ſchon vordem geübt worden wäre; ſie lag im Weſen der Scholaſtik begründet, und war von Abälard, vom Lombarden und Peter von Poitiers in der Theologie in Anwendung gebracht worden. Alexander that nur Schritte zu ihrer weiteren Ausbildung, indem er durch umfaſſendere Benützung patriſtiſcher Auctoritäten, durch Herbeiziehung neuer philoſophiſcher Auctoritäten die Zahl der Fragen, der Gründe und Gegengründe häufte, um der Kunſt des Disputes zur vielſeitigſten Übung Anlaß zu geben; und man darf wol auch ſagen, daß er hierin von Keinem der Späteren mehr überboten wurde, da der ſyſtematiſche Geiſt eines Albert, Bonaventura, und namentlich eines Thomas im Intereſſe der Einheit und Überſichtlichkeit des Stoffes eher auf Beſchränkung als auf eine noch geſteigerte Vervielfältigung der bereits beregten Fragen und Unterſcheidungen bedacht war. Petrus Lombardus theilte ſeine Bücher in Diſtinctionen ab, deren jede wieder eine beſtimmte Anzahl von Fragen enthielt; Alexander ſetzte an die Stelle der Diſtinctionen eine vergrößerte Anzahl von Quäſtionen, die ihrerſeits wieder in membra, und dieſe in Artikel zerfallen. In jedem dieſer Artikel wird zuerſt eine Reihe von Gründen für und wider die beregte Frage aufgeſtellt; hierauf folgt die Reſolution, die ſich indeß ſelten unbedingt für die eine oder andere der einander entgegen geſtellten Anſichten erklärt, ſondern mit Einſchränkungen oder näheren Beſtimmungen, die ſich aus der Rückſicht auf die entgegengeſetzten Gründe ergeben. Hierauf folgt die ſpecielle Würdigung und Beantwortung aller einzelnen Gründe und Gegengründe, welche vor Löſung der Frage aufgeſtellt worden ſind. Es iſt daſſelbe Verfahren, wie es auch bei Albert und Thomas zu treffen iſt.

Alexander war der Erſte unter den Scholaſtikern, welcher von Ariſtoteles einen umfaſſenderen Gebrauch machte, wenn auch ohne ſolche innerliche Aneignung und Verſchmelzung mit dem Lehrſtoffe, wie Albert und Thomas; er begann bereits die Ariſtoteliſche Pſychologie und Anthropologie in den Bereich der Theologie hereinzuziehen,

ſein Schüler und Ordensgenoſſe Johann von Rochelle verfolgte dieſe Unterſuchungen weiter [1]), Thomas endlich benützte dieſe Partie der Ariſtoteliſchen Philoſophie zu einem großartigen Unterbau ſeiner theologiſchen Moral. Von den Werken des Ariſtoteles finden ſich bei Alexander die meiſten und wichtigſten citirt und benützt: die Bücher von den Prädicamenten und Poſtprädicamenten, die Topik, die Metaphyſik, die Phyſik, die Bücher vom Himmel, von der Erzeugung der Thiere, Schlaf und Wachen, von der Seele, die Ethik und Politik; auch die Commentatoren und Erklärer des Ariſtoteles, Abumaſar, Algazel, Avicenna, Averroes waren ihm bekannt. Außerdem citirt er bisweilen auch andere Schriftſteller des heidniſchen Alterthums, einen Plato, Euklid, Ptolomäus, Plotinus, Porphyrius, Apollonius, Claudianus, Hippokrates, Makrobius, Cicero, Ovidius, Quintilian, Priscian, Seneca, Valerius Maximus, Virgilius. Von den lateiniſchen Kirchenvätern übergeht er faſt keinen; auch die Anſichten der vorzüglichſten theologiſchen Schriftſteller des eilften und zwölften Jahrhunderts werden bei geeigneten Anläſſen berückſichtiget und erwogen. Unter den griechiſchen Theologen wird vorzüglich Johannes Damascenus angezogen; von älteren Schriftſtellern und Vätern kennt er den Origenes, Athanaſius, Chryſoſtomus, die beiden Cyrille und Gregore, den Dionyſius Areopagita, auch Didymus von Alexandrien war ihm nicht unbekannt. Ob er einige nähere Kenntniß der griechiſchen Sprache beſeſſen habe, läßt ſich nicht näher beſtimmen, iſt aber kaum anzunehmen. Geniale Inſpirationen und neue ſchöpferiſche Ideen darf man bei Alexander nicht ſuchen; wol aber zeichnet er ſich nebſt bedeutender Gelehrſamkeit durch einen großen Scharfſinn aus, welchem durch das Prädicat eines Doctor irrefragabilis die ehrende Anerkennung gezollt wurde. Zu dem traditionellen Schatze kirchlich theologiſcher Gelehrſamkeit, welcher in ſeinem Werke zuſammengetragen iſt, hatten die nächſtfolgenden Theologen ſeines Jahrhunderts nicht mehr Vieles von Bedeutung hinzuzufügen; eben ſo hatte er auf dieſelben in Auffaſſung und Behandlung der vornehmſten Lehrſtücke im Syſteme der chriſtlichen Wiſſenſchaft entſchieden bedeutenden Einfluß, und iſt unverkennbar ihren weiter bauenden Arbeiten und Ausführungen zu Grunde gelegt. Die ſogenannte rationelle Gotteslehre, d. i. die

[1]) Vgl. Haureau I, 476—492.

Lehre von Gottes Sein, Weſen und Eigenſchaften, iſt bei ihm zum erſten Male in ſyſtematiſcher Vollſtändigkeit und Ausführlichkeit behandelt; ſie wurde ſpäter von Thomas noch durch zwei einläßliche Abſchnitte über Gottes Leben und Seligkeit erweitert. In der ſcholaſtiſch-theologiſchen Ausführung der Trinitätslehre, die freilich auch ſchon beim Lombarden mit großer Sorgfalt und Umſtändlichkeit behandelt iſt, hat er den nachfolgenden Syſtematikern das Materiale faſt vollſtändig geliefert. In dem kosmologiſchen Theile, d. i. in den Lehren über Weſen, Entſtehung, Urſache und Zweck der Welt mußte das vertiefte ſpeculative Intereſſe ſeiner Nachfolger zu mancherlei Modificationen führen. Daß er z. B. ſeinen Beweis für die Zeitlichkeit der Welt hauptſächlich auf die Contingenz der Welt ſtützte, mochte weder einem Albert, noch einem Thomas genügen; die Lehre vom Böſen, von der göttlichen Weltregierung wurde von Thomas bedeutend erweitert, in Anſehung der Prädeſtinationslehre ſchloß ſich Thomas enger an Auguſtinus an, als Alexander. Die Lehre von den Engeln wurde durch Albert und Thomas im Intereſſe ihrer ſpeculativen Anſicht von einer gradativ abwärts ſteigenden Emanation durch die dem Areopagiten entlehnte Idee der himmliſchen Hierarchie weitergebildet. Die Lehre vom menſchlichen Urzuſtande erhielt durch Thomas mancherlei Bereicherung theils durch deutlichere Erklärungen, wie über die Frage: ob der Menſch im Urzuſtande alle Tugenden beſeſſen habe — ob bei Fortdauer dieſes Zuſtandes ein Menſch über den anderen geherrſcht haben würde; theils durch Zuſätze, wie die Beantwortung der Fragen: ob der erſte Menſch Affecte und Leidenſchaften gehabt, über die Beſtimmung des Lebensbaumes im Paradieſe. In der Lehre von der Erbſünde ſuchte Thomas das Ungenügende im Nachweiſe Alexanders durch Herbeiziehung des Begriffes der Zurechnung zu verbeſſern. Die Lehre von der Heiligung Maria's im Mutterſchooße hat Thomas mit Alexander gemein. In der Chriſtologie hat Thomas die Möglichkeit und Schicklichkeit der Incarnation ausführlicher und geordneter erörtert, die Frage beantwortet, warum das Wort gerade zu der Zeit, als es geſchah, Menſch geworden, die Lehre von der menſchlichen Weisheit und Wiſſenſchaft Chriſti umſtändlich beſprochen, und dem hoheprieſterlichen Amte Chriſti zuerſt einen beſonderen Artikel gewidmet. Die in dieſem Artikel entwickelte Theorie von der Genugthuung Chriſti iſt genial und tief, und läßt jene Alexander's

entſchieden hinter ſich zurück. In der Lehre von der Gnade hatte zuerſt der Lombarde das nöthige Materiale aus Auguſtinus zuſammengeſtellt, Peter von Poitiers den Verſuch gemacht, den geſammelten Stoff ſyſtematiſch zu verarbeiten; durch Alexander's und Albert's umſtändlichere und diſtinctere Erörterungen wurde die Zahl der Fragen und Entſcheidungen vermehrt, Thomas endlich brachte auf Grundlage des bereits Geleiſteten die Auguſtiniſche Gnadenlehre zu einem für das geſammte ſcholaſtiſche Zeitalter muſtergiltigen Abſchluſſe. Die Lehre von den Sacramenten iſt bei Hales nicht vollſtändig bearbeitet, auch nicht in jener Ordnung und in jenem Zuſammenhange, wie ſie beim Lombarden zum erſten Male vorkommt, behandelt; die Lehre von der Ehe hatte er in den dritten Theil ſeines Commentars hinübergezogen, die Prieſterweihe und die letzte Ölung ſind gänzlich entfallen. Alexander war, dem Lombarden folgend, nicht abgeneigt, auch an Sacramente des menſchlichen Urzuſtandes zu glauben; in dieſer Hinſicht ſtellte Thomas mit Entſchiedenheit feſt, daß die ſacramentale Heilsvermittelung vermöge der durch ſie anerkannten und involvirten Abhängigkeit des Menſchen von der Natur erſt nach dem Falle von Gott eingeſetzt worden ſein könne. Überhaupt war es wieder Thomas, der auch dieſen Haupttheil der kirchlichen Dogmatik in der für die geſammte nachfolgende Theologie muſtergiltigen Form herausgebildet hat.

Alexander ſchloß ſich an die von dem Lombarden befolgte Lehrordnung nicht ſo enge an, als man es von einem Commentator füglich zu erwarten hätte; andererſeits hatte er es doch wieder nicht auf eine durchgreifend bewältigende Umgeſtaltung und Gliederung des theologiſchen Lehrſtoffes angelegt. Er ſchwankte demnach unentſchieden zwiſchen der Rolle eines Commentators und jener eines ſelbſtſtändigen Bearbeiters. Die nachfolgenden Theologen, Albert, Thomas, Bonaventura ſchieden dieſe beiden Functionen auseinander, und beſchränkten ſich bei der Auslegung der Sentenzenbücher mit bewußter Abſichtlichkeit auf die Aufgabe der bloßen Commentirung, daher ſie auch dem Texte des Lombarden unbedingt ſich anſchloſſen, und ihm von Diſtinction zu Diſtinction mit ihren Erklärungen folgten. Freilich brachten auch ſie, gleich Haleſius, ihre geſammte eigene Theologie unter; der Text des Lombarden bot ihnen eigentlich nur den Anlaß, ihre eigene Anſicht über dieſelbe Sache mit erſchöpfender Ausführlichkeit vorzutragen, daher man ihre

Commentare nicht ſo faſt Erklärungen des Lombarden, als Werke über den Lombarden nennen möchte. Thomas deducirt in ſeinem Prologe zu den Sentenzenbüchern die Viertheilung derſelben mit Beziehung auf Sirach 24, 41 aus der vierfachen Function der eingebornen Weisheit des ewigen Vaters in Hinſicht auf das immanente Sein und emanante Wirken Gottes. Das erſte Buch ſtellt ſie dar in ihrem immanenten Sein bei Gott und enthüllt die Geheimniſſe des ewigen Ausganges der Perſonen in Gott; die folgenden Bücher in ihrer Wirkſamkeit nach Außen im Schaffen und Ordnen aller Dinge (zweites Buch); in der Wiederherſtellung der gefallenen Menſchheit (drittes Buch); in der Vollendung derſelben zum ewigen Leben, welche durch die Gnaden der ſacramentalen Weihungen vorbereitet wird und mit der Einführung in das Reich der ewigen Glorie abſchließt (viertes Buch). Der ewige Ausgang der Weisheit von Gott iſt Urbild und Erklärungsgrund des zeitlichen Ausganges der Dinge aus Gott; und wie jener durch ſie uns enthüllt worden (Ego Sapientia effudi flumina vgl. Matth. 28, 19; Job 28, 11), ſo iſt dieſer kraft ihrer bewirkt worden (Ego quasi trames aquae immensae defluo; trames aquae immensae = die abſolute Einheit, welche die unermeßliche Fülle des göttlichen Seins zuſammenhält, defluo das productive Überfließen und Setzen von außergöttlichen Dingen). Es iſt angemeſſen, daß das Geſchaffene durch dieſelbe Weisheit wiederhergeſtellt werde, durch welche es geſchaffen worden; daher fällt dem Sohne die Wiedererneuerung der Menſchheit zu (Ego quasi fluvius Dorix et sicut aquaeductus exivi de Paradiso; Paradisus = gloria patris, Dorix = rapidissimus fluvius den göttlichen Liebesdrang andeutend, aquaeductus = die Bewäſſerung der ganzen Erde, d. i. Verbreitung des Chriſtenthums unter allen Völkern). Die ſacramentalen Gnaden, die in der Zeit geſpendet werden, und die zukünftige Verherrlichung ſind angezeigt in den Worten: Rigabo hortum plantationum et inebriabo patris mei fructum. In ähnlichem Geſchmacke erklärt Bonaventura aus Hiob 28, 11 (Profunda fluviorum fructatus....) die vier causas des Werkes des Lombarden. Dem Prologe ſchließen ſich ſofort gewiſſe allgemeine Fragen und Orientirungen über den wiſſenſchaftlichen Charakter der Theologie an: Iſt eine heilige Wiſſenſchaft nothwendig? Gibt es Eine oder mehrere Wiſſenſchaften des Heiligen? Iſt ſie eine praktiſche oder ſpeculative Wiſſenſchaft? Welches iſt das

Subject (Subſtrat) derſelben? Auf welche Weiſe iſt in ihrer Entwickelung vorzugehen? Es zeigt ſich hier, wie die Theologie bereits das Bewußtſein von ſich als ſyſtematiſch abgeſchloſſener Geſammtwiſſenſchaft gewonnen hatte. Alexander hatte der Erſte dieſe Fragen beregt und mit ihnen ſeinen Commentar begonnen: Der heilige Auguſtinus nennt die Theologie eine Wiſſenſchaft, deſſen nämlich, was zum Heile der Menſchen gehört; mithin iſt nachzuweiſen, ob und inwiefern ſie Wiſſenſchaft ſein könne. Ihre Objecte ſind freilich zunächſt nicht Gegenſtände des Wiſſens, ſondern des Glaubens; aber das Geglaubte wird für Menſchen von reinem Herzen auch ein Gegenſtand der Einſicht, die im Vergleiche mit anderen Vernunfterkenntniſſen auf den Namen eines Wiſſens um ſo mehr Anſpruch machen kann, als die auf Gottes Wort geſtützte Gewißheit über der durch Beweiſe und Schlüſſe erzielten Vernunftgewißheit ſteht. Freilich kann nur eine allgemeine Wahrheit Object des vernünftigen Wiſſens ſein; und ſo ſcheint es, als ob die vielen geſchichtlichen und concreten Objecte des Glaubens, die in der heiligen Schrift enthalten ſind, den wiſſenſchaftlichen Charakter der Glaubenswahrheit beeinträchtigten. Aber ſie werden durch eine tiefer gehende Deutung, die eben auch der göttlichen Abſicht ihrer Mittheilung begegnet, zu Bildern und Zeichen allgemeiner Wahrheiten, Ideen und Begriffe, oder ſind gar die letzten und höchſten Erklärungsgründe alles Seins und Beſtehens, wie Gott und ſein in Chriſto incarnirtes ewiges Wort. Alſo kann die Theologie recht wol eine scientia universalium genannt werden. Aber nicht als Wiſſenſchaft, ſondern vielmehr als Weisheit ſoll ſie gelten; denn ihr Zweck iſt nicht, das Wiſſen des Menſchen gleich der philosophia prima aus ſicheren Schlüſſen auf die letzten Urſachen zu vollenden, ſondern die Beſſerung und Veredlung des Herzens, welches ſie durch Beweggründe der Furcht und Liebe zum Guten bewegt. Albert ſtimmt dem Haleſier vollkommen zu und gibt im Einzelnen ähnliche Ausführungen; aber er geht um einen Schritt weiter, und ſteht der Idee der chriſtlichen Wiſſenſchaft näher als ſein Vorgänger. Dieſer ſagt, nicht ſo ſehr Wiſſenſchaft, als vielmehr Weisheit ſoll die Theologie genannt werden; Albert ſagt, eben weil ſie die höchſte Wiſſenſchaft iſt und aus höchſten, wenn ſchon ſchwer erkennbaren Gründen erkennt, ſoll ſie Weisheit genannt werden. Alexander ſtellt ſie der philosophia prima gegenüber, Albert identificirt ſie mit dieſer in

Hinsicht auf den beiden gemeinsamen Anspruch, nicht bloß Wissenschaft, sondern Weisheit zu sein. Thomas endlich beweist die Nothwendigkeit einer solchen auf den Glauben gegründeten, und alles zeitlich erreichbare Erkennen zuhöchst abschließenden Weisheit, welche im ausgezeichneteren Sinne, als die philosophia prima Weisheit, und bereits, wenn auch unvollkommen, Anticipation der ewigen Anschauung ist. Alexander hatte das Object der Theologie im strengsten Sinne auf die Erlösung als materia de qua beschränkt, und die zum Verständniß derselben vorausgesetzten Erkenntnisse über die Schöpfung und die Werke Gottes als materia circa quam zugelassen. Albert steht auf Alexander's Seite, insofern er den praktischen Zweck der Theologie betont, der in der Erbauung, Heiligung, Tröstung und Erquickung der Seele besteht; aber er faßt alle Objecte der Theologie nach ihrem mittelbaren oder unmittelbaren Verhältniß zum höchsten Ziele des Menschen, dem Genusse Gottes, in's Auge, und findet darin, wenn auch keine unitas generis oder speciei der Objecte, so doch eine unitas principii, welcher gemäß die res fruendae eigentlichst, die res utendae aber nach ihrem Verhältnisse zu der vom Menschen begehrten fruitio in den Bereich der theologischen Wissenschaft fallen. Das Hauptobject der Theologie ist demzufolge Gott, zu dessen Genusse der Mensch geschaffen ist; so weit man unter Object der Wissenschaft einen Träger bestimmter Leidenheiten versteht, die von demselben ausgesagt werden, ist Christus und die Kirche Object der Theologie; reflectirt man auf die Quellen, aus welchen der Erkenntnißstoff geschöpft wird, so ist Inhalt und Lehre der Schrift Object der Theologie. Thomas anerkennt den praktischen Zweck der Theologie, faßt sie aber nach ihrem höchsten Ziele, welches die Anschauung Gottes ist, als eine vornehmlich speculative Wissenschaft auf. Ihr Gegenstand ist Gott, sowol an sich, als rücksichtlich dessen, was aus ihm ist und zu ihm strebt, so weit alles dieses und er selbst in Kraft göttlicher Erleuchtung erkannt wird. Sie ist nur Eine Wissenschaft und kein Complex aus mehreren; denn sie schaut, wenigstens einigermaaßen, Alles im göttlichen Lichte, ist also eine höchste Erkenntnißart: je höher aber eine Erkenntnißart steht, desto geeinter und umfassender ist sie, daher sich die Theologie unter allen menschlichen Wissenschaften der vollkommen geeinten und zugleich vollkommen distincten und allumfassenden Erkenntniß, die Gott besitzt, am meisten annähert. Über

die verſchiedenen Lehrarten und Auslegungsarten der heiligen Schrift, aus welcher die Theologie ihre Erkenntniſſe ſchöpft, faßt ſich Thomas kürzer als ſeine beiden Vorgänger; er deducirt einfach die Arten des bibliſchen Lehrvortrages aus Zweck und Beſchaffenheit des Gegenſtandes der Lehre und gründet darauf die Nothwendigkeit einer vierfachen Schriftauslegung. Albert findet in der Vortragsweiſe der heiligen Schrift, ſo wie in der Unmöglichkeit, ihren Inhalt je ganz zu ergründen und zu erſchöpfen, ein für alle Zeit unüberſteigliches Hinderniß, die Theologie zur vollkommenen Wiſſenſchaft zu geſtalten, wie ſie denn auch nicht um ihrer ſelbſt willen iſt, ſondern einem praktiſchen Intereſſe dient. Thomas ſtellt das Erſtere nicht in Abrede, beſchränkt aber die Befriedigung, die ſie verheißt, nicht auf den intellectus affectivus, ſondern ſucht in ihr die möglichſt erreichbare Befriedigung des Erkenntnißtriebes, und fragt demgemäß, wie man dieſer allerdings nur relativ vollendbaren Wiſſenſchaft die ihrem Charakter angemeſſene, in ihrer Art vollendete Form geben könne. Die Theologie hat in Verarbeitung des aus der Schrift geſchöpften Erkenntnißſtoffes auf methodiſche, kunſtgemäße Art zu verfahren. Man kann nicht ſagen, daß ſie, wenn ihr Verfahren von jenem der übrigen Wiſſenſchaften abweicht, nicht kunſtgemäß zu Werke gehe. Jede Wiſſenſchaft hat ihre eigene Methode; das der Theologie eigene Vorgehen iſt vermöge ſeiner Angemeſſenheit zum Inhalte und Gegenſtande der Theologie eben das wahrhaft kunſtgemäße; ſo beweist auch die Moral ihre Sätze auf eine von der Beweisart der Geometrie abweichende und dennoch wiſſenſchaftliche, ihr einzig angemeſſene Art; die bildliche Ausdrucksweiſe der Theologie iſt mit der bloß poetiſchen nicht auf eine Linie zu ſtellen, da ſie nicht einen Mangel, ſondern eine unfaßbare Fülle von Wahrheitsgehalt anzeigt [1]); daß

[1]) Über dieſen Punct, welchen Thomas Sent. I, Prol., art. 5 nur kurz andeutet, findet ſich eine ſchöne Stelle bei Albert Summ. theol. I, tract. I, qu. 5, membr. 1: Intellectus noster conjunctus est continuo tempori et ad manifestissima se habebit sicut oculus vespertilionis, qui non comprehendit lumen nisi mixtum tenebris; propter quod simplicissima et manifestissima format imaginabiliter et sensibiliter, ut ex his quasi manuductus et anagogice elevatus tandem attingat ad invisibilia et simplicissima, ut de illis secundum modum sibi possibilem accipiat notitiam aliquam. Unde Gregorius super illud Matth. 13: simile regnum coelorum thesauro, sic dicit: Regnum coelorum ideo terrenis simile dicitur,

ſie Sätze und Wahrheiten, nicht einer, ſondern verſchiedener Art, hiſtoriſche, moraliſche u. ſ. w. vorbringt, erklärt ſich aus verſchiedenen Zwecken, welche ſie unbeſchadet ihrer Einheit verfolgt. Ihr Verfahren ſoll auch ein kunſtgemäßes ſein, nicht als ob dadurch erſt die Wahrheit der Glaubensſätze eruirt werden müßte, ſondern um die im Voraus feſtſtehende Wahrheit derſelben den Gegnern nachzuweiſen. In dieſem Nachweiſe ſoll man ſich ſtreng an den Literalſinn der Schrift halten. — Dieß der Inhalt der Vorrede. Der Commentar ſelber befolgt dieſe Weiſe: Zuerſt wird bei jeder Diſtinction der Text des Lombarden quoad literam durchgegangen, abgetheilt und gegliedert; daran ſchließen ſich ſodann die vom Com-

---

ut ex his, quae animus novit, surgat ad incognita quae non novit; et ex his, quae usu didicit, quasi confortatus incalescat. Et ideo dicit Boëthius, quod difficile est nostro intellectui — aliquid intelligere nisi per modum puncti. Et Dionysius in libr. coel. hier. c. 1: Impossibile est nobis aliter lucere radium divinum, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum, et his, quae secundum nos providentia paterna connaturaliter nobis et propric praeparatum. In omnibus enim talibus, ut dicit Augustinus in 12 sup. gen. ad lit., illud quod figurative et quasi naturaliter pingitur in sensu vel imaginatione, immateriali luce et infigurabili splendet intelligentia. Hinc est quod theologia de incomprehensibili luce agens talibus quasi poëticis utitur proprie secundum suum modum. Aliae autem scientiae philosophicae, quae de luce nobis proportionali agunt, peccant si talibus utantur. Id enim, quod intendunt declarare, obscuratur per talia. Clariora enim sunt in seipsis proposita quam in figuris aenigmaticis. In theologia autem non ponuntur talia propter ea quae declarare intendit, sed propter nostrum materialem intellectum, qui in connaturalibus sibi paullatim lucem colligit et luce collecta fortificatus sic tandem ad contuenda clarissima consurgit. Unde Dionysius coel. hier. c. 1: Neque est possibile animo nostro ad non materialem illam ascendere coelestium hierarchiarum imitationem et contemplationem, nisi ea quae secundum ipsum est, materiali manuductione utatur: visibiles quidem formas invisibilis pulchritudinis imagines arbitrans; sensibiles suavitates sive fragrantias invisibilis distributionis figuras et immaterialis luculentiae imaginem materialia lumina et secundum intellectum contemplativae pulchritudinis discursus disciplinans. Ut dicit scholium de graeco in latinum translatum: Disciplinae discursae sunt probationes eorum quae spiritualia sunt per visibilia, et per res latiores efficiuntur quae perenniter et repente intellectibus immittuntur.

mentator aus Anlaß des im Texte Enthaltenen aufgeworfenen Fragen, die wieder in Artikel abgetheilt werden. So werden in 1 dist. 1 in vier Quäſtionen die beſonderen Fragen über Begriff, Subject, Object der fruitio und des usus nach der bereits geſchilderten Methode des Aufſtellens von Gründen und Gegengründen mit nachfolgender Reſolution und Beleuchtung der aufgeſtellten Gründe erörtert. Dist. 2 wird in einer fünf Artikel enthaltenden Quäſtion die Einheit Gottes und deren Vermittelung mit der Mehrheit der Eigenſchaften und der Perſonen in Gott abgehandelt — ein Thema, welches unter Thomas' Vorgängern keiner ſo umſtändlich und vielſeitig erörtert hatte, als Alexander von Hales. Die Vermittelung der Weſenseinheit mit der Mehrheit der Attribute iſt nicht durch den Text des Lombarden veranlaßt, ſondern wegen der Stetigkeit des Ganges eingeſchaltet. Die Einheit Gottes wird mit dem Areopagiten als principiell nothwendige Vorausſetzung des Vielen erkannt. Die Attribute Gottes ſind die in Gott per eminentiam vorhandenen Trefflichkeiten der Geſchöpfe, der Sache nach Eins und mit dem Weſen Gottes abſolut zuſammenfallend, aber ihrem Begriffe nach zu unterſcheiden, weil kein geſchaffener Verſtand, ſelbſt wenn er zur Anſchauung Gottes gelangt, im Unvermögen die Fülle des Angeſchauten zu bewältigen, nicht mittelſt eines einzigen Begriffes das Angeſchaute erſchöpfend und allſeitig darſtellen könnte. Darnach ſind zwei entgegengeſetzte Anſichten zu vermitteln, eines Avicenna und Rabbi Moſes einerſeits, welche die Unterſcheidung göttlicher Attribute ausſchließlich für eine Sache des menſchlichen Verſtandes halten — und Anſelm's und des Areopagiten von der anderen Seite, welche jene Unterſchiede ſchlechthin nur aus der Idee Gottes ableiten. Eine Mehrheit der Perſonen läßt ſich zwar nicht ſtrenge durch Vernunftgründe erweiſen und iſt darum weſentlich ein Glaubensſatz [1]); indeß laſſen ſich aus der Idee Gottes als mittheil-

[1]) Der Satz Richard's von St. Victor: für jede nothwendige Wahrheit müſſe es zwingende Beweiſe geben, läßt ſich nach Thomas nicht allgemeingültig feſthalten; die prima principia per se nota werden nicht bewieſen, die Schlüſſe von der Creatur auf Gott führen zu keinem ſtricten Nachweiſe dreier Perſonen in Gott. Alſo gibt es Wahrheiten, für welche das Beweiſen überflüſſig — andere, für welche es unzureichend iſt. Vor Thomas hatte bereits Alexander von Hales bemerkt: nicht die propria, ſondern die appropriata der drei Perſonen ſeien durch die Vernunft zu erkennen.

ſamer Güte, höchſter Seligkeit und vollkommenſter Liebe erläuternde Gründe hiefür ableiten, und die auf Vernunftgründe geſtützten Einwendungen abweiſen. Daß die Vervielfältigung der Supposita auch eine Plurification der Eſſenzen zur Folge haben müſſe, gilt nur in Bezug auf die geſchöpflichen Subſtanzen, weil in dieſen Sein und Weſen verſchieden ſind, und mit dem Weſen nicht zugleich das Sein mitgetheilt wird; in Gott hingegen wird mit dem Weſen auch das Sein communicirt, daher die Eſſenz nicht bloß dem Begriffe, ſondern auch der Sache nach in den göttlichen Suppoſitis die eine und ſelbe iſt. Sie iſt aber dem Begriffe nach von den Suppoſitis verſchieden, und das Suppoſitum ſeinem Begriffe nach unmittelbar, alſo eine Mehrheit der Perſonen nicht etwa aus dem Grunde der Coincidenz des quo est und quod est in Gott in Abrede zu ſtellen. Die Relationen der Suppoſita zu einander können nicht bloße relationes rationis ſein. Gedankenobject iſt die Relation des Suppoſitum zur Eſſenz, die Relation des einen Suppoſitum zu ſeinem correlativen Suppoſitum kann, wie Boëthius bemerkt, nicht anders denn als reale gedacht werden, mithin iſt die Sabellianiſche Vorſtellungsweiſe unzuläßig. 1 Dist. 3 handelt von der Erkennbarkeit Gottes. Thomas theilt dieſe Frage in 5 Quäſtionen ab: von der Möglichkeit, Gott zu erkennen; von den Spuren, die auf dieſe Erkenntniß leiten; vom geſchaffenen Ebenbilde Gottes; von den Beſtandtheilen dieſes Ebenbildes nach doppelter Angabe des Lombarden: memoria, intellectus, voluntas — mens, notitia, amor. Wir haben eine unmittelbare Gewißheit, daß die Wahrheit ſei, weil wir Alles durch ſie als wahr erkennen; inſofern wir nun die Wahrheit Gott nennen, iſt Gottes Sein für uns ſelbſtverſtändlich. Nicht ſo aber die Vorſtellung, die wir uns von Gott zu machen haben; in dieſem Sinne kann unſere Kenntniß von Gottes Sein nur eine mittelbare ſein, wie auch Avicenna lehrt. Inſofern alle Dinge die göttliche Vollkommenheit nachahmen, müſſen ſich in allen Dingen die Spuren der göttlichen Trinität finden; hieher gehören die auf alle Dinge paſſenden Trilogien: Anfang, Mitte und Ende jedes Dinges, Materie, Form und Zweck, Maaß, Zahl und Gewicht, modus, species und ordo, unum, verum et bonum, essentia, virtus et operatio. Man kann Spuren am accidentellen und ſubſtanziellen Sein des Dinges unterſcheiden; erſtere ſind verlöſchbar, letztere dauern ſo lange wie das Ding ſelbſt. Die menſchliche Seele

trägt nicht bloß Spuren an ſich, ſondern iſt in der Dreiheit ihrer geiſtigen Vermögen ein wirkliches Bild des dreieinigen Gottes, und ſtellt ſich als ſolches Ding einigermaaßen ſchon dar, wenn ſinnliche Objecte der Gegenſtand ihrer Thätigkeit ſind, noch mehr, wenn ſie ſich denkt, am wahrſten, wenn ſie Gott denkt, in keinem Falle aber ganz vollkommen. Denn hiezu gehören drei Erforderniſſe: aequalitas, ordo, actualis imitatio. Bei der Beſchäftigung mit ſinnlichen Objecten iſt wol die aequalitas potentiarum als Bild der Weſensgleichheit der göttlichen Perſonen vorhanden, nicht aber die Gleichheit zwiſchen Potenz und Object; eben ſo iſt die Ordnung umgekehrt, indem das intelligere der Aufbewahrung in der habituellen Geiſteserkenntniß (memoria) vorausgeht. Wenn die Seele ſelber Gegenſtand ihrer Thätigkeit iſt, ſo iſt die rechte Ordnung, die aequalitas zwiſchen Potenz und Potenz, Potenz und Object vorhanden, welche letztere fehlt, wenn Gott das Object iſt. Dafür aber ſtellt ſich, wenn Gott das Object iſt, die rechte Ordnung beſſer hervor; denn da geht die Idee Gottes, welcher per essentiam in der Seele iſt, eigentlichſt aus der memoria oder virtus retinendi hervor; und weil Gott es iſt, welcher im Gedanken aus der memoria in das Licht des Verſtandes tritt, ſo iſt auch die actuelle Nachahmung der Trinität in weit höherem Grade vorhanden, als wenn der Selbſtgedanke der Seele, die nicht Gott, ſondern nur Gottes Bild iſt, in's Licht der actuellen Erkenntniß tritt [1]). Die Erklärungen zu dist. 4 theilt Thomas in 2 Quäſtionen ab: de generatione divina (ob in Gott eine Zeugung ſtatt habe; ob man ſagen könne: Deus genuit se Deum, oder: Deus genuit alium Deum), de praedicatione divina (ob ſich von Gott etwas in Form von Sätzen ausſagen laſſe, ob man die Perſon als Prädicat von der Eſſenz ausſagen könne). — 1 Dist. 6: Ob der Vater den Sohn mit Nothwendigkeit zeuge; ob mit Willen; ob naturaliter. — 1 Dist. 7, Qu. 1: ob in Gott eine potentia generativa ſei; ob ſie ad aliquid ſei (was in Beziehung

[1]) Albertus M. (qu. 15, art. 2, partic. 1, subpart. 1) macht gelegentlich dieſes Gegenſtandes mit Beziehung auf den Unterſchied von imago und similitudo die ſinnige Bemerkung, daß der Menſch in der Dreitheiligkeit ſeiner höheren Seelenvermögen die imago Dei deutlicher hervorſtelle als der Engel, der hinwiederum vermöge ſeines höheren Grades von Einfachheit und Gottförmigkeit die similitudo cum Deo vollkommener darſtelle als der Menſch.

auf ihre Thätigkeit bejaht, in Beziehung auf ihre Radication in der Eſſenz verneint wird); ob der Ausdruck Potenz von der Zeugungs- und Schöpferkraft univoce gebraucht werde (wo wieder dieſelbe Unterſcheidung zwiſchen Radication im Weſen und Thätigſein in Anwendung gebracht und gezeigt wird, daß das Wort Potenz per prius von der generativen Kraft, per prius von der Schöpferkraft gebraucht werde). Qu. 2: Ob auch der Sohn zeugen könne. — Die bisherigen Diſtinctionen des erſten Buches haben nach Thomas' Angabe den Zweck, zu zeigen, daß Gott Einer in Dreien ſei; die folgenden (dist. 8—34) ſollen auf Grundlage der eruirten Grundbeſtimmungen des göttlichen Weſens die weiteren Ausführungen geben, welche die essentia communis (dist. 8), die personas distinctas (dist. 9—25) und proprietates distinguentes (dist. 26—32) betreffen, und nachdem die betreffenden Fragobjecte jedes für ſich in Erwägung gezogen worden, ſollen ſie in ihren wechſelſeitigen Beziehungen vorgeführt, nämlich die Proprietäten zu Eſſenz und Perſon (dist. 33), die Perſon zur Eſſenz (dist. 34) in's Verhältniß geſetzt werden. Eine leichte Skizze möge den Inhalt dieſer Parteien etwas näher kenntlich machen. Dist. 8 handelt vom göttlichen Esse (ob Gott ein eigenes von dem der Creaturen diſtinctes Sein zukomme; über den Sinn des Prädicates qui est und anderer ähnlicher Ausdrücke — eine Unterſuchung, welche zuerſt von Albert umſtändlich vorgenommen wurde); vom Maaße des göttlichen Seins (Äternität), Unveränderlichkeit, Einfachheit Gottes, woran die Frage gereiht wird, ob es auch einfache Creaturen gebe. Wenn der Areopagite ſagt: esse omnium est super esse divinitatis, ſo heißt dieß ſo viel, daß das göttliche Sein nebſtdem, daß es in ſich iſt, auch noch Urſache alles Anderen, was iſt, ſei, nach den Worten des heiligen Bernhard: Deus est esse omnium non essentiale sed causale; er wirkt aber weder als causa univoca, noch als causa aequivoca, ſondern bringt ein analogiſches Sein hervor, welches in abgeleiteter, ſecundärer, defectiver Weiſe Sein iſt. Boëthius definirt die Ewigkeit als interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Interminabilis iſt wol eine bloß verneinende Beſtimmung; allein das Einfache, beſonders in Gott, läßt ſich nur via remotionis beſtimmen, wie der Areopagite lehrt; ſo definirt man den Punct durch Verneinung aller Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Gott allein iſt ewig; wenn die Schrift anderer Äternitäten erwähnt, z. B.

Aternitäten der Gerechten (Dan. 12), ewige Berge, ewiges Feuer, so ist dieß nur participativ zu verstehen. Aristoteles sagt, das Nothwendige ist ewig; ewig nämlich im göttlichen Verstande; das Gleiche gilt von der Wahrheit, welcher Augustinus die Ewigkeit vindicirt. Die Unterscheidung von Sempiternität, Äviternität und Zeitlichkeit ist von Alexander Halesius herübergenommen und allen Scholastikern dieser Epoche gemein. Aristoteles kennt drei Arten von Veränderung: Generation, Corruption, räumliche Bewegung; darnach müßten neben Gott auch die Engel immutable Wesen sein; aber die alten Philosophen zogen eben nur jene Veränderungen in Betracht, welchen die substanziellen und accidentellen Formen der Dinge unterworfen sind. Die Universalien und die reine Materie sind freilich nicht an sich der Veränderung unterworfen; aber sie haben ihr completes Sein nicht in sich, sondern in den Dingen, und diese sind der Veränderung unterworfen. In seiner absoluten Einfachheit steht Gott außer aller Kategorie. Averroes bemerkt wol, daß der erste Beweger das Maaß aller Substanzen sei, woraus nach der Doctrin des Aristoteles gefolgert werden könnte, daß Gott selber in das Genus der Substanzen gehöre, wenn man nicht bedächte, daß der Begriff des Maaßes enger und weiter genommen werden könne und in letzterem Falle bloß als Princip der Vollkommenheiten des genus und als das der generischen Bestimmtheit unterworfene primum in genere aufgefaßt wird. — Die von den göttlichen Personen handelnde Partie dist. 9—25 zerfällt wieder in mehrere Unterabtheilungen; dist. 9—18 faßt ihre persönlichen Unterschiede in's Auge, und zwar dist. 9 den Unterschied des Sohnes vom Vater, dist. 10—18 des Geistes vom Vater und Sohne zumal; dist. 19—22 behandelt die auf die Wesensgleichheit der Personen bezüglichen Bestimmungen; dist. 23—25 die auf Einheit und Unterschied der Personen bezüglichen Ausdrucksweisen des dogmatischen Lehrbegriffes. Die dießfälligen Bestimmungen finden sich bereits bei Halesius mit großer Sorgfalt und Umständlichkeit zergliedert. Albert gieng jedoch in manche Fragen noch näher ein, und bereicherte die überlieferten Ergebnisse mit neuen, noch feineren und schärferen Unterscheidungen, die sich auch Thomas aneignete. So z. B. über Alterität und Alietät in Gott, über den Unterschied von ex nihilo und ex non aliquo bezüglich der Generation des Sohnes u. s. w. Kann man sagen, daß der Sohn Alius a Patre sei? Gilbertus Porretanus bemerkt,

daß die proprietas ihrem Begriffe nach keine Alietät, ſondern vielmehr eine Alterität begründe. Aber, erwiedert hierauf Albert und mit ihm Thomas, die Proprietät iſt in Gott zugleich eine Subſiſtenz, die Paternität iſt der Vater ſelber, die Sohnſchaft der Sohn ſelber u. ſ. w., alſo iſt der Sohn in der That eine res alia a patre [1]). Man darf jedoch nicht ſo weit gehen, wie Präpoſitivus, welcher Perſon und Proprietät nicht einmal dem Begriffe nach unterſchieden wiſſen will [2]), was ſich ſchon daraus widerlegt, daß Einer Perſon mehrere Relationen und Proprietäten zukommen, und der Proprietät etwas zukommt (z. B. distinguere), was der Perſon nicht zukommt (denn von dieſer gilt vielmehr das distingui). Zur gelegentlichen Charakteriſtik der Art und Weiſe, wie ſich die Scholaſtik mit den traditionellen Auctoritäten auseinanderſetzte, noch einige

---

[1]) Dieſe Alietät nahm Joachim von Flora (vgl. Oben S. 43, Note), den Unterſchied von alius und aliud überſehend, als eine ſolche, daß nur eine unitas consensus et amoris der drei Perſonen übrig blieb, obwol er — rudis in subtilibus dogmatibus fidei, bemerkt Thomas op. 24 — daneben die Einheit der Eſſenz oder Subſtanz der drei Perſonen behauptete. Aus der Schrift machte er neben mehreren anderen Stellen im Beſonderen 1 Joh. 5, 7. 8 geltend; im V. 7 wird von den drei Perſonen in Gott geſagt, daß ſie Eines ſeien; im V. 8 wird daſſelbe von Geiſt, Waſſer und Blut geſagt. Thomas bezweifelt (a. a. O.) die Echtheit der betreffenden Worte in V. 8 und hält ſie für einen Arianiſchen Zuſatz.

[2]) Alexander bemerkt bei dieſem Puncte gegen Präpoſitivus, daß man hinſichtlich jeder der drei Perſonen die drei Fragen zu ſtellen habe: Was iſt ſie? Wer iſt ſie? Wie iſt ſie? Mit dieſen drei Fragen werden Weſen, Perſönlichkeit und Proprietät der Perſon berührt; und ſo wenig als die dritte der genannten Fragen zu umgehen iſt, eben ſo wenig kann in der Theologie von den Notionen abgegangen werden, geſetzt auch, daß ſie bloße Redeweiſen wären. Präpoſitivus ſcheint die Prüfung der Sprechweiſe über göttliche Dinge zu einem beſonderen Gegenſtande ſeiner Forſchungen gemacht zu haben; wenigſtens bezieht ſich Alexander öfter gerade aus ſolchen Anläſſen auf ihn. So hinſichtlich der Frage, ob Perſon und Weſen in Gott bloß begrifflich, oder auch ſachlich zu unterſcheiden ſeien; Präpoſitivus behauptet das Erſtere, Alexander beweiſt das Letztere, indem die Proprietäten nur den Unterſchied der Perſonen als ſolcher ausdrücken, aber nicht zugleich auch den Unterſchied im Einen Weſen, der daher etwas Anderes ſein muß, was durch die Proprietät noch nicht geſagt iſt. Bezüglich anderer ähnlicher Fragen, in welchen Alexander des Präpoſitivus größtentheils zuſtimmend erwähnt, vgl. Summ. I, qu. 50, qu. 52, qu. 54.

andere Fragen: Kann man ſagen: Vater, Sohn und Geiſt ſind tres aeterni? Das Symbolum Athanasianum verneint dieß, und Auguſtinus bemerkt, Alles, was Gottes Weſen betreffe, müſſe von den Perſonen im Singular, und könne nicht im Plural ausgeſagt werden. Hierauf iſt zu bemerken, daß man zwiſchen dem adjectiviſchen und ſubſtantiviſchen Gebrauche des Wortes aeternus unterſcheiden müſſe; als Subſtantiv kann es allen drei Perſonen zuſammen nur im Singular als Prädicat beigelegt werden, als Adjectiv aber gebührt es jeder einzelnen. Soll man das Gezeugtwerden des Sohnes im Präſens oder im Perfectum ausſagen? Nach Avicenna's Unterſcheidung zwiſchen der causa fiendi und causa essendi ſcheint das Präſens gewählt werden zu müſſen; denn der Vater iſt doch gewiß die causa essendi des Sohnes, die causa essendi hört aber niemals auf, das von ihr cauſirte esse zu influiren; alſo empfängt der Sohn noch immerfort vom Vater das esse. Damit iſt aber nur ſo viel geſagt, daß das esse divinae generationis nichts Vorübergehendes, ſondern etwas Ewiges iſt, für deſſen Bezeichnung ſich eigentlich gar kein grammatiſches tempus verbi eignet; um jedoch die falſche Vorſtellung eines fortwährenden fieri, was ſo viel als nondum perfecte factum esse hieße, auszuſchließen, eignet ſich beſſer das Perfectum natus (ſtatt nascens), und um dasjenige mit einzuſchließen, zu deſſen Ausdruck das Präſens empfohlen wird, ſagt man am Beſten: semper natus. Nach Johannes Damascenus gehen die Creaturen von Gott durch einen Act des göttlichen Willens aus, dem das Schaffen zukommt; da nun der heilige Geiſt kein Geſchöpf iſt, ſo ſcheint er nicht durch den dem Willen angehörigen modus amoris vom Vater ausgehen zu können, ſondern bloß naturaliter wie der Sohn. Darauf iſt zu erwiedern, daß die Creatur als res operata, der heilige Geiſt aber als ratio eines jeden vom göttlichen Willen gewirkten Werkes von ſeinem göttlichen Principe ausgeht, wie auch der Sohn als ars aller gottgedachten Dinge aus dem göttlichen Verſtande hervorgeht. Zudem muß die primitive Willensmanifeſtation eine unendliche, dem Weſen Gottes adäquate ſein; alſo muß durch ſie eine göttliche Perſon geſetzt werden, die keine andere, als der heilige Geiſt ſein kann. Der Ausgang des heiligen Geiſtes ab utroque ſcheint durch alte Zeugniſſe widerlegt zu werden; ſo ſagt z. B. Dionyſius, der Sohn und Geiſt ſeien Knospen und Blüthen, in welche ſich das Weſen der Gottheit aufſchließt; aber

daß die proprietas ihrem Begriffe nach keine Alietät, ſondern vielmehr eine Alterität begründe. Aber, erwiedert hierauf Albert und mit ihm Thomas, die Proprietät iſt in Gott zugleich eine Subſiſtenz, die Paternität iſt der Vater ſelber, die Sohnſchaft der Sohn ſelber u. ſ. w., alſo iſt der Sohn in der That eine res alia a patre [1]). Man darf jedoch nicht ſo weit gehen, wie Präpoſitivus, welcher Perſon und Proprietät nicht einmal dem Begriffe nach unterſchieden wiſſen will [2]), was ſich ſchon daraus widerlegt, daß Einer Perſon mehrere Relationen und Proprietäten zukommen, und der Proprietät etwas zukommt (z. B. distinguere), was der Perſon nicht zukommt (denn von dieſer gilt vielmehr das distingui). Zur gelegentlichen Charakteriſtik der Art und Weiſe, wie ſich die Scholaſtik mit den traditionellen Auctoritäten auseinanderſetzte, noch einige

---

[1]) Dieſe Alietät nahm Joachim von Flora (vgl. Oben S. 43, Note), den Unterſchied von alius und aliud überſehend, als eine ſolche, daß nur eine unitas consensus et amoris der drei Perſonen übrig blieb, obwol er — rudis in subtilibus dogmatibus fidei, bemerkt Thomas op. 24 — daneben die Einheit der Eſſenz oder Subſtanz der drei Perſonen behauptete. Aus der Schrift machte er neben mehreren anderen Stellen im Beſonderen 1 Joh. 5, 7. 8 geltend; im V. 7 wird von den drei Perſonen in Gott geſagt, daß ſie Eines ſeien; im V. 8 wird daſſelbe von Geiſt, Waſſer und Blut geſagt. Thomas bezweifelt (a. a. O.) die Echtheit der betreffenden Worte in V. 8 und hält ſie für einen Arianiſchen Zuſatz.

[2]) Alexander bemerkt bei dieſem Puncte gegen Präpoſitivus, daß man hinſichtlich jeder der drei Perſonen die drei Fragen zu ſtellen habe: Was iſt ſie? Wer iſt ſie? Wie iſt ſie? Mit dieſen drei Fragen werden Weſen, Perſönlichkeit und Proprietät der Perſon berührt; und ſo wenig als die dritte der genannten Fragen zu umgehen iſt, eben ſo wenig kann in der Theologie von den Notionen abgegangen werden, geſetzt auch, daß ſie bloße Redeweiſen wären. Präpoſitivus ſcheint die Prüfung der Sprechweiſe über göttliche Dinge zu einem beſonderen Gegenſtande ſeiner Forſchungen gemacht zu haben; wenigſtens bezieht ſich Alexander öfter gerade aus ſolchen Anläſſen auf ihn. So hinſichtlich der Frage, ob Perſon und Weſen in Gott bloß begrifflich, oder auch ſachlich zu unterſcheiden ſeien; Präpoſitivus behauptet das Erſtere, Alexander beweiſt das Letztere, indem die Proprietäten nur den Unterſchied der Perſonen als ſolcher ausdrücken, aber nicht zugleich auch den Unterſchied im Einen Weſen, der daher etwas Anderes ſein muß, was durch die Proprietät noch nicht geſagt iſt. Bezüglich anderer ähnlicher Fragen, in welchen Alexander des Präpoſitivus größtentheils zuſtimmend erwähnt, vgl. Summ. I, qu. 50, qu. 52, qu. 54.

andere Fragen: Kann man ſagen: Vater, Sohn und Geiſt ſind tres aeterni? Das Symbolum Athanasianum verneint dieß, und Auguſtinus bemerkt, Alles, was Gottes Weſen betreffe, müſſe von den Perſonen im Singular, und könne nicht im Plural ausgeſagt werden. Hierauf iſt zu bemerken, daß man zwiſchen dem adjectiviſchen und ſubſtantiviſchen Gebrauche des Wortes aeternus unterſcheiden müſſe; als Subſtantiv kann es allen drei Perſonen zuſammen nur im Singular als Prädicat beigelegt werden, als Adjectiv aber gebührt es jeder einzelnen. Soll man das Gezeugtwerden des Sohnes im Präſens oder im Perfectum ausſagen? Nach Avicenna's Unterſcheidung zwiſchen der causa fiendi und causa essendi ſcheint das Präſens gewählt werden zu müſſen; denn der Vater iſt doch gewiß die causa essendi des Sohnes, die causa essendi hört aber niemals auf, das von ihr cauſirte esse zu influiren; alſo empfängt der Sohn noch immerfort vom Vater das esse. Damit iſt aber nur ſo viel geſagt, daß das esse divinae generationis nichts Vorübergehendes, ſondern etwas Ewiges iſt, für deſſen Bezeichnung ſich eigentlich gar kein grammatiſches tempus verbi eignet; um jedoch die falſche Vorſtellung eines fortwährenden fieri, was ſo viel als nondum perfecte factum esse hieße, auszuſchließen, eignet ſich beſſer das Perfectum natus (ſtatt nascens), und um dasjenige mit einzuſchließen, zu deſſen Ausdruck das Präſens empfohlen wird, ſagt man am Beſten: semper natus. Nach Johannes Damascenus gehen die Creaturen von Gott durch einen Act des göttlichen Willens aus, dem das Schaffen zukommt; da nun der heilige Geiſt kein Geſchöpf iſt, ſo ſcheint er nicht durch den dem Willen angehörigen modus amoris vom Vater ausgehen zu können, ſondern bloß naturaliter wie der Sohn. Darauf iſt zu erwiedern, daß die Creatur als res operata, der heilige Geiſt aber als ratio eines jeden vom göttlichen Willen gewirkten Werkes von ſeinem göttlichen Principe ausgeht, wie auch der Sohn als ars aller gottgedachten Dinge aus dem göttlichen Verſtande hervorgeht. Zudem muß die primitive Willensmanifeſtation eine unendliche, dem Weſen Gottes adäquate ſein; alſo muß durch ſie eine göttliche Perſon geſetzt werden, die keine andere, als der heilige Geiſt ſein kann. Der Ausgang des heiligen Geiſtes ab utroque ſcheint durch alte Zeugniſſe widerlegt zu werden; ſo ſagt z. B. Dionyſius, der Sohn und Geiſt ſeien Knospen und Blüthen, in welche ſich das Weſen der Gottheit aufſchließt; aber

Knospe wächst nicht aus Knospe, Blüthe nicht aus Blüthe heraus, mithin geht der Geist nicht vom Sohne aus. Die Redeweisen des Areopagiten gehören jedoch der symbolischen Theologie an, und aus symbolischen Ausdrücken lassen sich, wie er selber bemerkt, keine Beweisgründe für oder wider eine Wahrheit entnehmen. In der Legende des heiligen Andreas kommt der Segensgruß vor: Pax vobis et universis qui credunt in unum Deum Patrem — — Filium — — et in unum Spiritum Sanctum procedentem a Patre et in Filio permanentem. In dem permanere liegt bloß so viel, daß die virtus spirativa, die der Sohn vom Vater hat, vom Sohne nicht wieder auf den heiligen Geist übergeht. — Die Ansicht des Lombarden, daß die im Menschen wirkende Charitas der heilige Geist selber sei, widerlegt Thomas aus den Grundsätzen der Aristotelischen Anthropologie und Moral. Die eingegossene Charitas steht zu der übernatürlichen Güte des Menschen in demselben Verhältnisse, wie die erworbene Tugend zu der natürlichen Güte des Menschen. Die erworbene Tugend macht den Menschen und seine Werke gut; dasselbe muß demnach in ihrer Weise auch die Charitas wirken. Nun aber ist jegliches Sein eines Dinges, mithin auch sein Gutsein aus einer inhärirenden Form des Dinges abzuleiten; und eben so läßt sich ein vollkommenes Wirken nur aus einem im Wirkenden selber ausgebildeten Habitus erklären. Daher muß die Charitas eine Form und ein Habitus des Menschen selber sein. Der heilige Geist ist demnach nicht die causa formalis, sondern als die Liebe selber die causa exemplaris, und in Vereinigung mit dem Vater und Sohne die causa efficiens der übernatürlichen Güte und Verdienstlichkeit des sittlichen Lebens und Wirkens. Der Lombarde übersieht, daß es neben der actuellen Gnade auch eine habituelle gibt; er denkt nur an die Impulse des heiligen Geistes, den er die Liebe nennt. Aus diesem Grunde gibt er auch keine wesentliche Mehrung der Liebe zu, die jedoch nicht bestritten werden kann, sobald man die Charitas als etwas Geschaffenes erkannt hat, und die verschiedenen, zwischen dem Zugeständnisse und der Verneinung einer wesentlichen Mehrung der Charitas stehenden mittleren Meinungen sind nicht zu halten, weil sie entweder widersinnig, oder nur aus der Voraussetzung einer wesentlichen Mehrung erklärbar sind. In Dist. 35—48 wird von Gott als principium creaturarum gehandelt, und zwar von Gottes Wissen (dist. 35—41), Können (dist. 42—44)

und Güte (dist. 45—48). Als Grund für dieſe Gruppirung der Materien wird das Vorhaben des Lombarden erkannt, von der umfaſſendſten Bethätigung Gottes zur begränzteſten fortzuſchreiten; nun aber faßt das Wiſſen Gottes mehr in ſich als das Können, weil es auch auf das Böſe ſich bezieht; die Macht Gottes erſtreckt ſich weiter als ſein Wollen, weil neben dem, was Gott actuell will, noch unzähliges Andere in ſeinem Vermögen zu wirken läge. Der Abſchnitt vom Wiſſen Gottes ſchließt auch die Lehren von den Ideen, von der Allgegenwart Gottes, Vorſehung, Prädeſtination und Gnadenwahl in ſich.

Das zweite Buch der Sentenzen zerfällt nach Thomas' Eintheilung mit Abrechnung von dist. 1, welche von der Creatur im Allgemeinen handelt, in die drei Abtheilungen von den rein geiſtigen Weſen (dist. 2—11), von den rein körperlichen Weſen (dist. 12—15), vom Menſchen als Zuſammenſetzung aus beiden Arten von Geſchöpfen (dist. 16—44); die letztere Abtheilung gliedert ſich wieder in zwei Unterabtheilungen, deren erſte vom urſprünglichen Zuſtande des Menſchen (dist. 16—20), die andere vom Falle der erſten Eltern ſowol (dist. 21—29) als auch aller übrigen Menſchen (dist. 30—44) und in Bezug auf letztere zuerſt von der Erbſünde (dist. 30—33) und dann von den actuellen Sünden (dist. 34 ff.), woran ſich wieder einläßliche Erörterungen auf pſychologiſcher Grundlage über Weſen, Urſache, Vorgang des Sündigens, Arten der Sünde ſchließen. In den Erörterungen über die Creation im Allgemeinen kommt Thomas auf die Anſicht zu ſprechen, welche der Lombarde gelegentlich (IV, dist. 5) geäußert, daß Gott das Vermögen zu ſchaffen auch einem Geſchöpfe hätte mittheilen können, obwol er es in Wirklichkeit nicht gethan habe [1]). Thomas erwiedert, daß man dieß beziehungsweiſe bejahen und verneinen könne. Verſteht man — ex parte creantis — unter Schaffen eine Thätigkeit, die keine andere zu ihrer Vorausſetzung hat, ſo kann einzig das Wirken Gottes oder der causa prima ſchöpferiſch ſein; in dieſem Sinne iſt alſo die Schöpfermacht incommunicabel. Verſteht man — ex parte creati — unter Schaffen das Hervorbringen von etwas, das nichts anderes zu ſeiner Grundlage hat, ſo iſt es Hervorbringung des

[1]) Ähnlicher Weiſe noch ſpäter Durandus a St. Portiano in II Sent. dist. 1, qu. 4.

Seins, welches nach dem Buche de causis das Erſtgeſchaffene aller Dinge iſt; und ein ſolches Hervorbringen läßt ſich auch als ein in Kraft der causa prima gewirkter Act einer causa secunda wenigſtens denken. Dieſes Denkbare aber als wirklich geſchehend anzunehmen, wäre häretiſch [1]). — Eine andere Hauptfrage iſt, ob ſich die Schöpfung in der Zeit erweiſen laſſe. Es iſt von Intereſſe, die Anſichten Alexander's, Albert's und Thomas' hierüber nebeneinander zu ſtellen, da ſie auf die allgemeine Denkrichtung dieſer Männer ein charakteriſtiſches Licht werfen. Darin ſind alle drei einſtimmig, daß ſich die Ewigkeit der Welt nicht als denknothwendig erweiſen laſſe, und widerlegen Jeder eine lange Reihe von Gründen, welche für die Nothwendigkeit einer anfangloſen Welt vorgebracht werden. Nebſtdem wollen aber Alexander und Albert auch die Denknothwendigkeit der entgegengeſetzten Annahme nachweiſen, was Thomas ſeinerſeits für unzuläßig hält. Alexander ſtützt ſich auf das Dilemma: Die Welt iſt entweder nothwendig oder zufällig. Iſt ſie nothwendig, ſo bedarf ſie keines Urhebers; iſt ſie zufällig, ſo kann ſie nicht ohne Anfang gedacht werden, iſt mithin nicht ewig. Albert's poſitive Gründe ſind [2]): Das Einfachſte ſeiner Art iſt Princip alles Anderen, was unter dieſelbe Art fällt; Äternität, Äviternität und Zeitlichkeit fallen unter das gemeinſame genus der mora, und das Einfachſte in dieſem genus iſt die Äternität; alſo urſpringen aus dieſer in abgeſtufter Ordnung Ävum und Zeit. Das Ewige iſt ſich immerfort und als Ganzes präſent in untheilbarem, ruhendem Momente; alles Geſchaffene aber hat ein auseinandergezogenes Sein, und wirft etwas von ſich in die Vergangenheit zurück, während es Anderes von der Zukunft erwartet. Darum kann es auch das Ewige nicht zu ſeiner Menſur haben. Wie das Geſchaffene zum Ewigen, ſo verhält ſich die Zeit zur Ewigkeit. Nun iſt das Geſchaffene letztlich durch das Ungeſchaffene principiirt, alſo auch die Zeit durch die Ewigkeit als deren Bild, continuo serpens, ut dicit Plato, ad imitationem ipsius, ut quod in uno et totum habere non potest, saltem per vices et successionem obtineat. Alles Geſchaffene hat die

[1]) An anderen Orten nimmt Thomas ſein relatives Zugeſtändniß an die Anſicht des Lombarden ausdrücklich zurück: De veritate qu. 27, art. 3 ad 17; de Potentia qu. 3, art. 4; Summ. theol. I, qu. 45, art. 5.

[2]) Summ. theol. II, qu. 4, membr. 2, art. 5.

Zeit zum Maaße, die auf ſolche Art das Sein mißt, wie der Ort das Seiende. Mit dem Anfange des Meßbaren hat auch das demſelben adhärirende Maaß ſeinen Anfang; wenn alſo jenes ſeinen Anfang durch die Schöpfung hat, ſo auch dieſes. Mithin hat das Sein der Zeit einen Anfang durch das erſte Sein mittelſt der Schöpfung. Gehört es zum Sein und zur Ordnung der Welt, ſo wäre es eine inconveniente Beſchränkung des mächtigen und weiſen Willens Gottes, ihm das Vermögen, eine ſeit ewig beſtehende Welt zu ſchaffen, zu vindiciren, obſchon er von Ewigkeit her ſchaffen konnte und wollte. Die Gründe des Ariſtoteles für die Ewigkeit der Welt werden von Albert umſtändlich beſprochen, und namentlich auch urgirt, daß Ariſtoteles, der ſich zum Zeugniß für die Anfangsloſigkeit der Bewegungen der Himmelskörper auf den einſtimmigen Conſens aller Philoſophen berufen will, gerade den vorzüglichſten (praecipuus) unter ihnen, Plato nämlich, überſehen habe. Thomas behauptet, Ariſtoteles habe die Ewigkeit der Welt nicht apodiktiſch hingeſtellt, ſeine Meinung ſei vielmehr geweſen, daß ſich für das Eine und für das Andere, für die anfangsloſe Ewigkeit und für den zeitlichen Urſprung der Welt nur dialektiſche Gründe anführen laſſen — eine Anſicht, welcher man nur zuſtimmen könne. Ein apodiktiſcher Beweis iſt nach Thomas deßhalb nicht möglich, weil die Dinge anders ſind im Sein, als in ihrem Werden und Entſtehen; wie ſie als entſtehende beſchaffen geweſen ſein mögen, iſt unſerem Denken nicht erreichbar. Rabbi Moſes erzählt, man habe einen Knaben von aller menſchlichen Geſellſchaft abgeſondert großgezogen; als er zu den Jahren der Reife kam, fragte er, ob und wie die Menſchen entſtanden ſeien: als man ihm ſagte, daß der Menſch, bevor er das Licht der Welt erblicke, neun Monate im Mutterſchooße liege, ſo hielt er dieß für eine Unmöglichkeit, da ja der Menſch, wenn er nicht frei athmen, eſſen u. ſ. w. könne, nicht einen Tag zu leben im Stande wäre. Die Schlüſſe, die man von der Entſtehungsart der Dinge in der bereits geſchaffenen Welt auf die Entſtehungsart der Welt ſelber macht, ſind nicht ſtichhältig, weil die Bedingungen, die für das jetzige Entſtehen der Einzeldinge ſtatt haben, Bewegung, zeitliche Priorität der bewegenden Urſache und Contrarietäten in dem geſtaltenden Stoffe, auf den Hervorgang der Dinge aus Gott nicht zu übertragen ſind. Thomas beſpricht in ſeinen verſchiedenen Werken mehrmals dieſe Frage; die meiſten Gründe für

einen zeitlichen Anfang der Welt hat er in seinem Commentar zu den Sentenzen angeführt, unter diesen auch mehrere, welche Albert als eigentliche Beweisgründe geltend gemacht hatte. So der dialektische Grund: Wenn die Welt und die Bewegungen des Himmels seit unendlichen Zeiten sind, so hat es vor dem heutigen Tage unendlich viele Umkreisungen des Himmels gegeben; aber das Unendliche geht nicht vorüber, also konnte auch der heutige Tag, der doch erst auf jene unendlich vielen Umkreisungen folgen sollte, gar nicht kommen. Thomas erwiedert hierauf: Ein actuell Unendliches (infinitum) ist unmöglich, ein Unendliches in successiver Darstellung seiner selbst hingegen ist möglich, muß sich aber dann als etwas Begränztes und Endliches darstellen; demzufolge wird jede actuelle Zeit etwas Vorübergehendes sein, und zufolge dieses Vorübergehens bleibt auch Raum für den Eintritt des heutigen Tages. Oder, man kann auch sagen: Die vergangene Zeit ist nur nach Rückwärts unbegränzt, wie die zukünftige nur nach Vorwärts; ist die vergangene Zeit nach Vorwärts begränzt, so konnte der heutige Tag trotz ihrer Unendlichkeit nach Rückwärts eintreten, und ihre Unendlichkeit besagt nur so viel, daß wir nicht auf einen ersten Tag zurückzählen können. Ein anderes Argument Albert's lautet: Wenn die Welt anfangslos ist, so sind bis auf den heutigen Tag unendlich viele Menschen gestorben, existiren also unendlich viele Seelen; eine solche Unendlichkeit zugleich existirender, numerisch distincter Seiender ist aber nach Aristoteles nicht möglich; also kann die Welt nicht anfangslos sein. Thomas gibt zu, daß dieses Argument bedeutender sei, als viele andere; aber schon Algazel habe bemerkt, daß ein actuelles Zugleichsein unendlich vieler Seelen mit dem Aristotelischen Satze noch immerhin vereinbar sei, weil die vernünftigen Seelen in ihrer Unkörperlichkeit von einander unabhängig sind, und daher in ihrem Nebeneinandersein sich in keiner Weise wechselseitig beschränken. Averroes aber bemerkt, daß alle vom Leibe getrennten Seelen nur als Eine existiren, daher, wie auch Rabbi Moses bemerkt, erst bewiesen werden müßte, daß die Averroistische Ansicht falsch sei, ehe man ihr Gegentheil zur Stütze eines Beweises für einen Weltanfang in der Zeit machen könne. Nach Albert steht es fest, daß die Creatur in nichts Gott gleich sein könne, also auch nicht im Sein von Ewigkeit. Thomas erwiedert, daß die Welt, auch wenn sie anfangslos ist, dem ewig seienden Gotte nicht gleich steht; denn sie

unterſcheidet ſich dann noch durch die Veränderungen, welchen ſie unterworfen iſt, von Gott, deſſen Ewigkeit darin beſteht, daß er Alles, was er iſt, ganz und zugleich ohne Veränderung iſt. Albert folgert den zeitlichen Anfang der Welt aus deren Schöpfung aus Nichts; denn ex nihilo kann, da das Nichts kein Stoff und keine Weſenheit iſt, doch nur ſo viel bedeuten als post nihil. Man könnte nur die Diſtinction zwiſchen einer Präcedenz ordine naturae und ordine durationis geltend machen wollen. Aber eine Präcedenz ordine naturae kann doch nur dem zukommen, was zu den natürlichen Principien eines Dinges gehört und nach dem erſten modus dicendi per se von dem Dinge ausgeſagt wird. Wo wäre aber dasjenige Ding, zu deſſen conſtitutiven Principien oder weſentlichen Prädicaten das Nichts gehörte? Alſo u. ſ. w. Thomas hingegen beſteht mit Avicenna auf Anwendung der erwähnten Diſtinction für die in Rede ſtehende Frage, weil in Wahrheit im Weſen der Creatur ein prius und posterius secundum ordinem naturae zu unterſcheiden ſei; das, was einem Dinge durch ſich eigen, iſt das prius: was es anderswoher hat, das posterius secundum ordinem naturae. Nun aber hat die Creatur ihr Sein von Gott, ohne dieſe Verleihung des Seins wäre ihr das Nichtſein natürlich; alſo iſt das nihil esse für die Creatur das prius secundum ordinem naturae. — Eine andere Differenz zwiſchen Albert und Thomas betrifft die Frage, ob die einzelnen Engel ſpecifiſch von einander verſchiedene Weſen ſeien, oder nicht. Der Lombarde lehrte, daß es allerdings in der Engelwelt Unterſchiede gebe in essentia, forma et facultate; es iſt aber nicht erſichtlich, ob er damit Unterſchiede zwiſchen verſchiedenen Claſſen der Engel, oder zwiſchen allen einzelnen engliſchen Weſen meint. Alexander Haleſius behauptete — jedoch nicht einmal ganz entſchieden — offenbar nur die Artunterſchiede von Claſſen der Engel; er glaubte dieſe Unterſchiede aus der Verſchiedenheit der den einzelnen Claſſen zugewieſenen Ämter herleiten zu dürfen. Albert ließ die Artunterſchiede der Claſſen nicht gelten, um ſo viel weniger ſpecifiſche Unterſchiede aller einzelnen Engel; vielmehr machen alle Engel nur Eine species aus [1]). Wären alle Engel Einer Hierarchie ſchon ſpecifiſch verſchieden, ſo müßten die Engel verſchiedener Hierarchien ſogar generiſch von einander verſchieden ſein. Gemein-

[1]) Summ. theol. II, qu. 8.

ſame Benennung weiſt auf eine ſpecifiſche Weſensgleichheit hin; denn das nomen einer Sache iſt ſtellvertretend für die ſpecifiſche Beſchaffenheit einer Sache. Der Engelſtaat iſt in ſeiner Organiſation einem Kriegsheere vergleichbar; in dieſem gibt es wol verſchiedene Rangſtufen, aber alle Glieder deſſelben gehören unter die gemeinſame Species Soldaten. Die ſpecifiſche Einheit der Engel geht auch daraus hervor, daß ſie alle auf dieſelbe Art ſich zu vollenden haben, nämlich als vollkommen helle und klare Spiegel des göttlichen Lichtes. Wollte man einen ſpecifiſchen Unterſchied annehmen, ſo müßte er auf den Gegenſatz des assistere und ministrare gegründet werden; nach Beda aber vereinigt jeder Engel beide Ämter des Stehens am Throne Gottes und des Dienens u. ſ. w. Thomas hingegen erklärt ſich ſowol im Commentar zu den Sentenzen, als auch in allen anderen Schriften für den ſpecifiſchen Unterſchied der einzelnen Engel bei generiſcher Einheit aller. Seine Gründe ſtützen ſich darauf, daß eine Vervielfältigung der Individuen innerhalb der Gattung lediglich durch die Materie cauſirt wird, und ſelbſt dieß nur dann, wenn eine körperliche Form von der Materie recipirt wird, weil nur eine ſolche Form ein quantitativ beſtimmtes, von anderen Theilen derſelben Materie geſchiedenes Subſtrat erfordert und involvirt. Albert weiſt die von der Phyſik und Logik hergenommenen Gründe dieſer Anſicht von ſich, weil der Betrachtung der Engelwelt der ſtaatlich politiſche Geſichtspunct angemeſſener ſei. Man ſieht aus der verſchiedenen Behandlung dieſer Frage ſowol, wie der vorigen, die Ewigkeit der Welt betreffend, daß die Ariſtoteliſche Denkart bei Thomas entſchiedener durchgriff als bei Albert. Daran hatte nebſt anderen Urſachen ohne Zweifel ein höher geſteigerter Grad theologiſcher Durchbildung ſeinen Antheil, demzufolge Thomas auch in Löſung ſpecifiſch theologiſcher Probleme ſeinen Meiſter überholte, ſo z. B. eben in der Engellehre. Der Lombarde hatte die ſpäter verworfene Anſicht aufgeſtellt (2 dist. 11), daß die Engel bis zum jüngſten Tage noch neue Verdienſte ſammeln und demzufolge einſt ein höchſtes bis jetzt noch nicht erreichtes Maaß von Seligkeit erlangen können. Alexander Haleſius ließ dieſen Punct unentſchieden, Albertus M. [1]) unterſchied zwiſchen einem praemium

[1]) Summa de creaturis I, tr. 4, qu. 58, art. 6, part. 2.

substantiale und praemium accessorium; das erstere, in dem von den Engeln bereits erlangten Genusse Gottes bestehend, lasse keine Mehrung zu, letzteres quoad finem in se ipso gleichfalls nicht, wol aber quoad finem in alio je nach Größe und Zahl der Leistungen in Förderung der göttlichen Heilsökonomie. Thomas hingegen geht in der Commentirung der erwähnten Ansicht des Lombarden mit Aristoteles von dem Unterschiede zwischen motus und operatio aus; ersteres bedeute ein Streben zur Selbstvollendung, letzteres die Thätigkeit eines bereits Vollendeten. Wo die Vollendung nur relativ erreicht ist, hat eine operatio cum motu statt, die noch meritorisch sein kann, weil es noch etwas zu erringen gibt; nicht so bei der operatio in ultima perfectione. Die Ansicht aber, daß die Engel bereits durch ihre ursprüngliche Bewährung zur letzten und höchsten, ihnen erreichbaren Vollendung gelangt seien, verdient entschieden den Vorzug; denn die letzte Vollendung ist am Ziele der Laufbahn, die Engel aber erreichten ihr Ziel mit ihrer Bestätigung in Gott. Man kann nicht sagen, daß sie noch in statu viae wären; wie die Laufbahn des Menschen durch den Tod abgeschlossen ist, so jene des Engels durch seine uranfängliche Entscheidung für oder wider Gott; und wenn die Menschen unmittelbar nach dem Tode zur ewigen Anschauung gelangen können, so müssen auch die Gott treu gebliebenen Engel unmittelbar nach ihrer Entscheidung für Gott zur Anschauung Gottes gelangt sein, und damit haben sie erlangt, was sie nur immerhin ihrem specifischen Wesen nach an Seligkeit zu fassen vermögen.

Unter den übrigen Quästionen des Commentars zum zweiten Buche der Sentenzen heben wir noch die Untersuchungen über die Erbsünde aus (2 dist. 30 ff.), so weit sie eine specielle Beziehung auf eigenthümliche Ansichten des Lombarden und anderer Theologen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts haben. Hier handelt es sich vor Allem darum, was mit dem Ausdrucke Erbsünde gemeint sei. Abälard hatte behauptet, sie deute lediglich ein über die Nachkommen Adam's verhängtes Strafgeschick ohne Antheil an dessen Schuld an; die neugebornen Kinder seien ganz schuldlos. Dieß heiße jedoch — bemerkt Thomas — Gott der Ungerechtigkeit zeihen, und die Erbsünde bloß dem Namen nach zugeben. Wo eine Strafe ist — sagen alle anderen Theologen mit dem heiligen Augustinus — dort muß auch eine Schuld sein. Anselm legt auf den

Schuldbegriff den Hauptnachdruck, und sagt in einer Stelle [1]), welche auch Thomas als besondere Instanz geltend macht, daß der Urmensch, wie er, in der ursprünglichen Gerechtigkeit verharrend, die anerschaffene Gerechtigkeit auf alle Nachkommen vererbt haben würde, so nun auch, da er gesündiget, seine Schuld auf alle aus ihm entstammenden Nachkommen vererbe. Die Schuld aber — bemerkt Thomas hiezu — setzt einen willentlich contrahirten Defect voraus; es handelt sich also, das Willentliche in der von Adam vererbten Sünde aufzufinden. Zu dem Ende muß man, wie man zwischen einem Gute der Person und der Natur unterscheidet, so auch zwischen einem Willen der Person und Natur, und demgemäß zwischen einer Schuld der Person und der Natur unterscheiden. Die Schuld der Natur ist der durch Adam's Willen herbeigeführte Verlust seiner ursprünglichen Gerechtigkeit, die ein donum naturae war und deßhalb allen Participanten der Natur zu Theil geworden wäre, wenn Adam nicht gesündiget hätte, während jetzt, da Adam es verlor, in allen Participanten derselbe Verlust und dieselbe durch den Verlust bedingte Corruption, welche die Natur in Adam erlitt, sich finden muß. Thomas und Anselm stimmen demnach darin überein, daß unter der Erbsünde eine den Charakter der Schuld an sich tragende Verderbtheit der durch geschlechtliche Zeugung fortgepflanzten menschlichen Natur zu verstehen sei. Nun aber fragt es sich, wodurch das Wesen der Erbsünde constituirt werde, ob durch den Schuldcharakter, oder durch die Corruption, oder durch beides zugleich? Anselm hielt allerdings die Verdorbenheit oder näher die Lust für das positive Complement des Mangels an ursprünglicher Gerechtigkeit, setzte aber das Wesen der Erbsünde ausschließlich in die Privation oder den Mangel des gesollten ursprünglichen Habitus; die angeborne Lust als solche galt ihm vor Hinzutritt des vernünftigen Willens als etwas ethisch Indifferentes. Diese Auffassung bildet den anderen Pol zu der gemeinen Ansicht aller folgenden Theologen des zwölften Jahrhunderts, welche gerade die jedem Menschen angeborne Concupiscenz als das Wesen der Erbsünde, oder wie sich z. B. Robertus Pullus ausdrückt [2]), als die jedem Menschen anhaftende Verschuldung Adam's erklärten. Ähnlich lauten die Äußerungen bei

[1]) De conceptu virginali, c. 1.

[2]) Sent. II, c. 31.

Hugo von St. Victor [1]), Petrus Lombardus [2]), Peter von Poitiers [3]), Präpositivus. Es liegt auf der Hand, daß hiemit eben nur der entschiedene Gegensatz zu der widerkirchlichen Ansicht Abälard's kund gegeben werden wollte. Alexander nahm in seiner Beschreibung des Wesens der Erbsünde auf alle drei Momente: Strafe, Schuld, Verdorbenheit ausführliche Rücksicht; eine präcise Formel aber findet sich erst bei Thomas und Bonaventura, welche der Anselm'schen Auffassung wie der nach ihr herrschend gewordenen Anti-Abälard'schen zugleich gerecht zu werden suchten, indem sie zwischen einem materiellen und formellen Momente der Erbsünde unterschieden, und als das eine die Concupiscenz (im weiteren und engeren Sinne), als das andere den Schuldcharakter bezeichneten. Hiernach besteht also die Erbsünde im Zusammensein eines ungesollten Habitus mit einer ungesollten Privation. Daß die Erbsünde durch die Generation fortgepflanzt werde, stand nach dem Zeugnisse der Schrift fest; es fragte sich aber, wie sie durch die Zeugung fortgepflanzt werde. Die Erklärung darüber mußte verschieden ausfallen, je nachdem man das Wesen der Erbsünde in der Schuld oder in der Lust suchte. Die Vertreter der letzteren Ansicht suchten in der Beschaffenheit des durch die Ursünde corrumpirten und durch die Zeugungslust befleckten Samens den erklärenden Grund. Anselm gab eine solche Verdorbenheit wol zu, sah aber nicht darin, sondern in der hiedurch nothwendig inducirten, im Kinde oder Embryo jedoch nur erst potentiell vorhandenen Störung des normalen Verhältnisses zwischen der Sinnlichkeit und dem vernünftigen Willen das Wesen der Erbsünde begründet [4]). Ist auch der Same durch die sündige Begierlichkeit der Zeugenden befleckt — bemerkt Anselm [5]) — so haftet an ihm dennoch nicht mehr Schuld als an dem Speichel, welcher in

---

[1]) De Sacram. lib. I, Pars 7, c. 31.

[2]) 2 dist. 30.

[3]) Sent. II, c. 19.

[4]) Hieraus ist ersichtlich, daß es nicht dem Realismus als solchem zur Last zu legen ist, wenn Odo von Cambray behauptet, daß durch den Fall der Protoplasten die Species der menschlichen Seele verderbt worden, und deßhalb jede seither von Gott erschaffene einzelne Menschenseele als anima peccatrix von Gott erschaffen werde. De peccato originali in Bibl. PP. max. Lugd., tom. XXI, p. 232. a, 234. a.

[5]) A. a. O. c. 7.

boshafter Absicht ausgespieen wird, oder an dem Blute, welches jemand durch sündhafte Selbstverwundung seinem Körper entströmen macht. Mit Berufung auf diesen Ausspruch griff ein Anonymus, dessen Schrift den Werken des heiligen Anselm eingereiht ist [1]), jene Theologen an, welche den erbsündlichen Habitus aus der Unreinheit des Zeugungssamens ableiteten. Dieser Angriff mochte zunächst wol gegen Guibert, Abt von Westminster, einen Schüler Anselm's, gerichtet sein [2]). Guibert's Ansicht findet sich jedoch bei fast allen nachfolgenden berühmten Theologen, bei Hugo von St. Victor [3]), Petrus Lombardus [4]), Peter von Poitiers [5]), Innocenz III [6]), Albertus M. [7]). Auch Thomas geht insoweit auf diese Ansicht ein, als er aus der im Samen bereits keimartig enthaltenen Desordination des daraus entstehenden Gebildes die dem Samen eingegossene Seele vitiirt werden läßt; die Seele contrahirt die Desordination der Schuld in dem Momente, wo sie die Form eines solchen, schon im Keime desordinirten Gebildes wird, indem die Form dem zu formirenden Stoffe proportionirt sein muß. Der Keim oder Same aber muß desordinirt sein, weil die Beschaffenheit des Samens der vitiosen Natur des Zeugenden entsprechen muß. Daß der erbsündlich verdorbene Same die Macht habe, die mit ihm sich verbindende Seele zu verunreinigen, erläutert Thomas analogisch durch Hinweisung auf Fälle, in welchen eine aus particulären Ursachen stammende besondere Art von Corruption des Samens nicht nur leibliche Krankheiten: Aussatz, Rhachitis u. s. w., sondern auch seelische Gebrechen: Blödigkeit u. s. w. des gezeugten Kindes caufirt. Nun bleibt aber noch die Frage übrig, wie die Schuld Adam's zugleich die Schuld aller seiner Nachkommen sein konnte? Wie Thomas hierüber dachte, ist bereits bei Besprechung seines Commentars zum Römerbriefe angedeutet worden (S. 258). Hier ist der Ort, sein Urtheil über die unzulänglichen Erklärungsversuche einiger Theologen

---

[1]) Opp. ed. Gerberon, pag. 107.

[2]) Vgl. Guibert Contra Judaeos I, c. 5.

[3]) De sacram. I, P. 7, c. 24. 25. 28. 31. 35. 38.

[4]) 2 dist. 31.

[5]) Sent. II, 19.

[6]) Expositio psalmi 50.

[7]) 2 dist. 30, art. 1; dist. 31, art. 2.

des zwölften Jahrhunderts zu vernehmen, welchen eine ausführliche, für den Stand der Frage zu Thomas' Zeiten charakteriſtiſche Widerlegung gewidmet wird. Petrus Lombardus ſtellte die vor ihm ſchon von Pullus [1]) und Hugo [2]) vertretene Anſicht auf, daß in Adam bereits alle Individuen des menſchlichen Geſchlechtes ſtofflich enthalten geweſen. Wie Eva einzig aus dem ſeinem Leibe entnommenen Stoffe gebildet worden, ſo beſtand auch die körperliche Eſſenz der von ihm gezeugten Kinder einzig in der aus den zeugenden Eltern ausgeſonderten Samenſubſtanz; gleicherweiſe verhält es ſich mit der Leibesſubſtanz der Kinder, welche von Adam's Kindern gezeugt wurden u. ſ. w. bis auf die letzte Generation des menſchlichen Geſchlechtes. Wenn nun einzig die aus den elterlichen Leibern ausgeſonderte Samenſubſtanz das Weſen des menſchlichen Leibes ausmacht, ſo kann das, was durch die Nahrung in den menſchlichen Leib übergeht, nicht zur Subſtanz deſſelben gehören, wird daher auch in dem einſt wieder zu erweckenden Leibe nicht vorhanden ſein. Die Speiſe dient nicht zur Förderung des Wachsthums oder zur Erſetzung des vom Körper fortwährend ſich ausſcheidenden Stoffes, ſondern bloß zur Erhaltung der Lebenswärme. Dawider bemerkt natürlich Thomas, daß nach ſolchen Anſichten der Wachsthum des Körpers, d. h. die Erweiterung ſeiner Dimenſionen nothwendig mit einer Verdünnung ſeines urſprünglichen ſubſtanziellen Gehaltes verbunden ſein müßte, was doch offenkundig nicht ſtatt habe; ferner wäre die Befriedigung des Nahrungstriebes kein weſentliches, ſondern bloß ein accidentelles Bedürfniß der menſchlichen Natur und das Vermögen der Verdauung und Aſſimilation dem Leibe umſonſt eigen. Den ihnen entgegengehaltenen Ausſpruch Auguſtin's (aus Gen. ad lit. 10. Buch), daß der Körper nur durch Verdünnung oder durch Hinzufügung neuen Stoffes ſich ausdehnen könne, ſuchen die Gegner zu entkräften, indem ſie ſagen, daß Auguſtinus hier nur im Allgemeinen ſpreche, ohne auf beſondere Subjecte der Vergrößerung Rückſicht zu nehmen. Dieß iſt aber unrichtig; es handelt ſich um einen ſehr ſpeciellen Punct, nämlich ob die Seele, wie Tertullian behauptet, wachſen könne. Und zudem müßte ja im Sinne

---

[1]) Sent. VIII, 19.

[2]) Summa Sententiarum, tract. III, cap. 10. Vgl. auch Peter von Poitiers Sent. V, 18; Petrus Comeſtor Histor. c. 73.

Tertullian's ſelber angenommen werden, daß das Wachſen des Körpers etwas Allgemeineres ſei, als das Wachſen der Seele, weil, wie er ſagt, die Seele mit dem Körper wächſt, alſo ihr Wachſen durch jenes des Körpers bedingt iſt. Ferner wollen ſie den Sinn der Worte Auguſtin's: Manente naturae suae (sc. corporis) quantitate abſchwächen und für gleichbedeutend nehmen mit: Manente sua quantitate. Aber gerade die Worte: Naturae suae, ſind weſentlich; naturae..., d. h. ohne Mehrung der Subſtanz entweder durch Aggregation oder durch organiſche Aſſimilation (kann der Körper nicht zunehmen). Gleichwol halten die Gegner ihre Behauptung aufrecht, ſind aber unter ſich uneins, wenn ſie erklären ſollen, wie der menſchliche Leib ohne organiſche Aſſimilation zunehmen könne. Die Einen nehmen geradezu ein Wunder an, ähnlich jenem bei der wunderbaren Vermehrung der Brote; als ob ein Naturvorgang nicht ſeinem Begriffe zufolge vom Wunder verſchieden wäre, und als ob jene wunderbare Vermehrung ohne Vermehrung der Materie des zu vervielfältigenden Brotes gedacht werden könnte. Andere meinen, daß in der aus den vier Elementen zuſammengeſetzten Subſtanz des Menſchenkörpers Vieles von der essentia quinta vorhanden ſei, die ſich nach Art des Sonnenlichtes durch ihre Ausbreitung vervielfältige und hiedurch auch die quantitative Vergrößerung des Körpers bewirke. Aber die essentia quinta kann, da ſie untheilbar und unmiſchbar iſt, nur virtuell im menſchlichen Körper vorhanden ſein; und mehrt ſich, nicht durch materielle, ſondern bloß durch formale Multiplication, gleich dem Lichte und jedem anderen Agens eines Generations- oder Alterationsproceſſes. Wieder Andere glauben in dem Begriffe der materia prima einen zureichenden Erklärungsgrund gefunden zu haben; dieſelbe könne jede beliebige Quantität annehmen, ſo daß aus einem Hirſekorn die ganze Welt gebildet werden kann. In der That ſei die ganze Welt aus der in Einen Punct zuſammengedrängten Materie geſtaltet worden; denn, weil quantitätslos, iſt die Materie gleich einem Puncte ohne Ausdehnung. Dieſer Vergleich iſt jedoch falſch. Der Punct iſt als Princip der Quantität nicht ſchlechthin quantitätslos wie die Materie; daher kann man auch nicht von einer Ausdehnung der Materie reden, während man von einer Ausdehnung und Vergrößerung des Punctes als Principes der Materie reden kann. Die Materie recipirt die Quantität von Außen, aber nicht jede denkbare, alſo etwa

unendliche Quantität, ſondern nur jene Quantitäten, für deren Reception ſie in ihrer urſprünglichen Potenzialität geordnet iſt; eine Fähigkeit, noch andere, in der Wirklichkeit gar nicht vorkommende Formen zu recipiren, wäre, wie Averroes bemerkt, etwas Überflüſſiges, und das Vorhandenſein eines ſolchen darf man nicht zugeben. Und geſetzt auch, es wäre Alles richtig, was die Gegner über die Fähigkeiten der Materie an ſich ſagen, ſo wäre noch nichts gewonnen; denn wir haben es in der obſchwebenden Frage nicht mit der Materie an ſich, ſondern mit einer bereits quantitativ determinirten Materie, wenn auch von noch unbeſtimmten Dimenſionen, zu thun, mit der Materie eines beſtimmten Körpers, die als ſolche von jener eines anderen bereits abgetheilt, mithin begränzt iſt. Das Feuer drückt den höchſten Grad der Rarefaction dieſer determinirten Materie aus, und mag zum factiſchen Belege dienen, daß die determinirte Materie nicht einmal eine dem Weltganzen gleichkommende Quantität recipiren könne, geſchweige denn einer in's Unbegränzte gehenden Rarefaction fähig ſei. — Dem Gewichte dieſer und ähnlicher Gründe nachgebend ermäßigten Einige die Behauptungen der Vorigen, und gaben zu, daß das als Nahrung in den Leib Aufgenommene zur Mehrung ſeiner Quantität beitrage, und in ſecundärer Weiſe als Complement ſeiner erforderlichen Quantität zu ſeiner Subſtanz gehöre; das zur Herſtellung der proportionirten Leibesgröße erforderliche Quantum des aſſimilirten Nahrungsſtoffes werde daher auch von den auferſtehenden Leibern reaſſumirt werden. Allein auch dieſe Anſicht, die dem griechiſchen Alexander, dem Commentator des Ariſtoteles, entlehnt iſt, hat ihre Mängel. Erſtlich iſt nicht einzuſehen, wie etwas durch nutritive Aſſimilation dem Leibe Aggenerirtes demſelben für immer eignen könne, und Anderes dagegen nicht — während doch, gleichwie alles Aſſimilirte uniformiter in die Natur des Leibes verwandelt wird, ſo auch durch die Lebenswärme alles Feuchte ohne Unterſchied aufgezehrt wird. Eben dieſe Aufzehrung iſt weiters der von den Vertretern der berührten Anſicht ganz überſehene primäre Grund, aus welchem fort und fort neue Aſſimilation von Nahrungsmitteln nothwendig iſt; Wachsthum und Vermehrung der Quantität des Leibes iſt nur ein ſecundärer und vorübergehender Zweck des Nahrungsgenuſſes. Aber eben aus dem fortwährenden Erſatz des Ausgeſchiedenen durch die Ernährung wollen die Gegner ein Argument für ſich gewinnen; was in die Natur

des Menſchen übergegangen iſt, läßt ſich, wenn es gewaltſam abgetrennt wird, nicht mehr erſetzen und reproduciren, mithin gehört das, deſſen Verluſt ſich durch Ernährung wieder erſetzen läßt, nicht zur Wahrheit der menſchlichen Natur. Hiebei wird jedoch wieder überſehen, daß nicht die ſtoffliche Abſcheidung als ſolche Urſache der Unerſetzlichkeit deſſen iſt, was nicht mehr erſetzt werden kann, ſondern vielmehr die gewaltſame Unterdrückung der virtus speciei in demjenigen, was unerſetzlich abgetrennt wird, und erſt in Folge dieſer Unterdrückung iſt jene Abſcheidung möglich. Überhaupt iſt, wie Averroes bemerkt, nur die Form das Bleibende im Menſchengebilde, das Stoffliche aber in ſtetem Wechſel begriffen, und das fortwährende Ab- und Zuſtrömen des wandelbaren Stoffes hat einzig nur die continuirliche Erhaltung der Form oder Species des Leibes zum Zwecke. Nur ſo viel iſt den Gegnern zuzugeben, daß dasjenige, was urſprünglich zum Leibe gehörte, der Form oder Seele des Menſchen in einem vollkommeneren Grade eignet, als dasjenige, was in der nachfolgenden Alimentation angebildet worden; daher von Letzterem auch nur ſo viel, als eben zur Herſtellung der angemeſſenen Dimenſionen nothwendig iſt, in die einſt wieder erſtehenden Leiber aufgenommen werden wird.

Nun aber galt es weiter auch noch zu unterſuchen, ob denn der Zeugungsſame wirklich aus der urſprünglichen Subſtanz der elterlichen Leiber ſei. Denn nur unter dieſer Vorausſetzung kann das ganze menſchliche Geſchlecht actuell bereits in Adam exiſtirt haben, wie der Lombarde und Andere annehmen. Etwas Ähnliches hatte der alte Anaxagoras behauptet, der nicht begreifen konnte, wie der Sohn gleich ſeinem Vater Fleiſch, Bein, Nerv u. ſ. w. haben könne, wenn nicht etwas von allen Dieſen im Samen aufgelöſt aus dem Vater in den Sohn übergegangen iſt. Anaxagoras wußte eben noch nichts von bildenden Kräften, die von der Materie als ſolcher zu unterſcheiden ſind, und ſah in dem Bildungsproceſſe nichts Anderes, als einen Proceß der Miſchung und Entmiſchung. Daß auf dieſe Art, ohne Zuhilfenahme eines im Samen thätigen Bildungstriebes, die Ähnlichkeit zwiſchen Eltern und Kindern ſich nicht erklären laſſe, geht ſchon daraus hervor, daß es gewiſſe Körpertheile gibt, aus welchen ſich offenkundig kein Same ablagern kann, z. B. Haare, Nägel u. ſ. w.; und doch erſcheinen auch dieſe Theile des elterlichen Leibes, gleich allen anderen, wieder an den

Kindern. Wenn der Lombarde im Intereſſe der Lehre von der Erbſünde eine ähnliche Anſicht zu ſeiner Anſicht macht, ſo hat er die ausdrücklichen Worte Auguſtin's wider ſich, welcher erklärt, daß unter ſolchen Vorausſetzungen auch Chriſtus die Erbſünde an ſich gehabt haben mußte. Ferner würde bei einer ſolchen Verdeutlichung der Fortpflanzung der Erbſünde die ſtetige Fortpflanzung des Menſchengeſchlechtes ſelber unerklärlich und undenkbar. Wenn eine aus Adam ausgeſonderte Subſtanz zur Bildung aller ſeiner Deſcendenten ausreichen ſoll, ſo muß ſie entweder einer fortgeſetzten Verdünnung oder einer fortgeſetzten Theilung unterworfen werden; wie dieß ohne progreſſive Schwächung und Verkleinerung der ſucceſſiven Generationen geſchehen könne, weiß niemand zu ſagen. Man müßte höchſtens, zur Beſeitigung aller abſurden Conſequenzen, annehmen, daß der ausgeſonderte Samenſtoff durch Miſchung mit anderen Stoffen ſich zur completen Maſſe der einzelnen Menſchenkörper ergänze. Aber man vergleiche das Quantum des aus Adam entſonderten Samens mit der Maſſe der Körper aller ihm entſtammenden Menſchen, und frage ſich, ob man, wenn man z. B. einen Tropfen Wein in ein Millionen Eimer Waſſers enthaltendes Becken ſchüttet, dieß noch eine Miſchung aus Waſſer und Wein nennen kann? Andere ſagen, daß der Same wol nicht ganz, aber doch zum Theile aus der urſprünglich von den Eltern ererbten Subſtanz des Leibes ausgeſondert werde; der übrige Theil komme von dem unverbrauchten Überſchuſſe der in den Leib aufgenommenen Nahrung. Aber auch in dieſem Falle kann man der Conſequenz nicht entgehen, daß die von Adam ausgeſonderte Subſtanz im Progreß der Generationen durch fortgepflanzte Theilung allmählig in den einzelnen Stoffen zu einem ſo kleinen Minimum zuſammenſchwinden muß, daß von einer Miſchung dieſes Minimum mit dem ihm aggenerirten Stoffe zu reden, baarer Widerſinn wäre. Es bleibt alſo nichts übrig, als mit Ariſtoteles den Samen lediglich für ein aus dem Überſchuſſe des unverbrauchten Nahrungsſtoffes abgeſetztes Product zu halten, welches, von der geſtaltenden Seele des Leibes verarbeitet, virtuell die Form des Leibes an ſich trägt, dem die verarbeitende Seele als formirende Kraft einwohnt. Die Gründe des Ariſtoteles ſind dem fünfzehnten Buche de animalibus entnommen: Was im thieriſchen Körper ſich befindet, iſt in ihm entweder weſentlich oder zufällig vorhanden; der Same weſentlich, weil er in allen thieriſchen Körpern ſich findet,

Was wesentlich zum thierischen Körper gehört, muß entweder als Theil, oder als Überschuß des Ganzen vorhanden sein. Der Same ist kein Theil, weil er weder ein constitutiver Theil noch ein Glied des Organismus ist; also ist er ein Überschuß des Ganzen. Wäre er dieß nicht, so müßte er etwas von anderen Theilen des Organismus Abgelöstes sein, würde aber in Folge dieser Ablösung die Natur des Körpers verlieren und kraftlos werden; somit könnte kein Wesen in Kraft seines Samens ein anderes Wesen seiner Art zeugen, indem die Form des Gezeugten wenigstens virtuell in dem Zeugenden vorhanden sein muß. Daß der Same zu den Überschüssen im leiblichen Leben gehöre, ist auch durch drei besondere Umstände indicirt; er hat nämlich ein eigenes Behältniß, der Körper fühlt sich durch Emmission desselben mitunter erleichtert, seine Menge steht im Verhältniß zum Überfluß der genommenen Nahrung, daher solche Thiere, welche wegen ihrer größeren Complexion eine verhältnißmäßig größere Menge von Nahrung verbrauchen, einen relativ geringeren Überfluß von Samen haben, und nicht so oft und so viele Junge werfen, wie andere kleinere Thiere.

In den ersten zwei Büchern hat der Lombarde die göttlichen Dinge nach ihrem Ausgange von Gott zum Gegenstande seiner Forschungen gemacht; in den letzten zwei Büchern aber handelt er von denselben in Hinsicht auf Gott als Ziel derselben (Pred. 1, 7). Die Rückkehr zum Ziele ist von Seite der Reducenten und der Reductoren (Instrumentalursachen) zu betrachten; von ersteren handelt das dritte, von letzteren das vierte Buch der Sentenzen. Die causae reducentes können effective und formaliter verstanden werden; effective Reducens ist der fleischgewordene Gott (3 dist. 1—22), die formaliter reducentes causae sind die Tugenden und Gnadengaben (dist. 23—40). Die erste Partie zerfällt in die zwei Abtheilungen von der Incarnation (dist. 1—5) und den Bedingungen derselben (dist. 6—22); und zwar in Hinsicht auf das, was Christo zufolge der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Einer Person zukommt (dist. 6—12), und weiters in Hinsicht auf das, was die angenommene menschliche Natur betrifft. Es fragt sich da, was er durch sie annahm (dist. 13—16), was er durch sie wirkte (dist. 17—21) und wie er für uns sich opferte (dist. 22). Die causae formales unserer Erneuerung sind die durch die Gnade in uns bewirkten Tugendstimmungen (dist. 23—33; die theologischen Tugenden

dist. 23—32 — Cardinaltugenden dist. 33) und die uns verliehenen Gnadengaben (dist. 34). In dist. 37—40 wird vom Dekalog oder den Vorschriften gehandelt, durch welche die durch die Gnade in uns gewirkten Habitualitäten geleitet und geregelt werden.

In diesem Theile der Sentenzen ist jene Partie enthalten (dist. 6 ff.), welche dem Lombarden die Anschuldigung des Nihilianismus zuzog. (Siehe Oben S. 43, Note.) Er bringt daselbst, das Unionsverhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus betreffend, drei Auffassungsweisen zur Sprache, welche nach Ausscheidung des Nestorianismus, Eutychianismus, Manichäismus und der von Johannes Damascenus erwähnten Behauptung einer Geistwerdung des Logos vor seiner Fleischwerdung [1]) innerhalb der von der Kirche gezogenen Gränzen noch möglich seien, obgleich sie nicht von gleichem Werthe wären. Inwiefern eine solche Differenz der Meinungen noch aufgestellt werden konnte, erklärt Thomas folgendermaaßen: Da in Christus drei Substanzen geeiniget sind, so konnte man das Verhältniß der physischen zur intellectuellen, und das Verhältniß dieser beiden zusammengenommen zur göttlichen in Erwägung ziehen. Die erste und die zweite aus den fraglichen drei Ansichten kommen darin überein, daß Leib und Seele separat, jedes für sich vom Logos angenommen worden seien; nach der dritten Ansicht ist das aus Leib und Seele gebildete Ganze vom Logos angenommen worden, und zwar nicht substantialiter, so daß das Angenommene zum persönlichen Sein des Annehmenden gehörte, wie in den beiden ersten Ansichten behauptet wird, sondern accidentaliter, wie der Mensch ein Kleid anzieht oder der Engel einen Körper annimmt. Die erste und zweite Ansicht kommen darin überein, daß Leib und Seele Christi schon vorhanden waren, als sie in die persönliche Einheit mit dem Logos aufgenommen wurden; aber nach der ersten Ansicht war das vor der Union Geschaffene ein in sich Subsistirendes und als hic homo zu Bezeichnendes, nach der anderen hingegen war es die erst durch die Union zur Subsistenz gelangende humanitas.

Was dann weiter die Verbindung von Göttlichem und Mensch-

---

[1]) Die umgekehrte Behauptung wurde von Robertus Pullus aufgestellt: Sent. III, c. 15. 16. 19 et 20. Vgl. hiezu des Herausgebers Mathoud weitläufigen Excurs p. 318—331 und das darin enthaltene Fragment aus Robert von Melun wider die erwähnte Ansicht.

lichem anbelangt, ſo wird nach der zweiten Anſicht behauptet, daß das Menſchliche ſofort zur Perſönlichkeit des Logos gehöre und dieſer durch die Incarnation zu einer persona composita geworden ſei; nach der erſten Anſicht aber ſubſiſtirt das göttliche Wort nach wie vor nur in ſich ſelbſt und nicht auch zugleich in der angenommenen Menſchheit, iſt alſo immerfort eine persona simplex.

Nun die Folgerungen, die aus jeder dieſer drei Anſichten fließen, und zugleich auch Thomas' Urtheil über dieſelben. Aus der erſten Anſicht, welcher zufolge Leib und Seele Chriſti vor ihrer Union mit dem Logos geſchaffen wurden und der daraus conſtituirte Menſch mit dem Logos vereiniget wurde, ergibt ſich folgendes: 1) Der Logos hat einen Menſchen angenommen. 2) Dieſer Menſch kann nur ein Compoſitum aus Leib und Seele Chriſti bedeuten, niemals aber die Gottheit, weil er eine Hypoſtaſe iſt. 3) Demzufolge ſind in Chriſto zwei Hypoſtaſen, eine ungeſchaffene und eine geſchaffene. 4) Von Chriſto iſt die Zweiheit in genere neutro, ſeine perſönliche Einheit aber in genere masculino auszuſagen. 5) Weil der Menſch in Chriſtus vom Logos angenommen worden und der Sohn Gottes Menſch iſt, ſo iſt zu ſagen: Assumens est assumptum. 6) Da in Chriſto zwei Supposita ſind, ſo ſubſiſtirt der Sohn Gottes nicht im Menſchen, obgleich dieſer der Sohn Gottes iſt. 7) Wie Gott Menſch geworden, ſo iſt der Menſch Gott geworden; der Nachſatz hat ſeine Wahrheit dadurch, daß der Menſch in Chriſtus kein ewiges Suppoſitum vorausſetzt. 8) Da die proprietates aeternae das zeitliche Suppoſitum nicht beſtimmen, ſo wenig als umgekehrt zeitliche Proprietäten das Suppositum aeternum, ſo kann man die Adjectiva, welche etwas Ewiges ausdrücken, nur cum implicatione von dem Sohne der Jungfrau ausſagen und umgekehrt; die Subſtantiva laſſen wegen der perſönlichen Union eine Übertragung zu; eben ſo haften die perſönlichen Adjectiva nicht an einer beſtimmten Eſſenz, was indeß noch bei den Subſtantivis ſtatt hat.

Hinſichtlich dieſer erſten Anſicht wirft nun Thomas drei Fragen auf:

1) Kann man ſagen, daß in Chriſtus zwei Hypoſtaſen ſeien? Nein. Denn das Wort Hypoſtaſe gehört unter diejenigen Ausdrücke, welche zur Bezeichnung eines Particulären, Singulären, Individuellen nur in ſo weit ſich eignen, als dieſes unter die Kategorie der Subſtanz fällt. Im Begriffe der Subſtanz aber liegt, daß ſie

durch ſich ſubſiſtire; daher können die Ausdrücke: Hypoſtaſe, Suppoſitum, res naturae nur von einer durch ſich ſubſiſtirenden res completa gebraucht werden. Setzt man zwei ſolche Subſiſtenzen, ſo können ſie niemals derart zu einander in's Verhältniß geſetzt werden, daß man die eine von der anderen ausſagen könnte; daher könnte man auch nicht ſagen: der Sohn Gottes ſei dieſer Menſch, wie die beſprochene Anſicht will, daß geſagt werden ſoll. Von dieſer Seite wird ſie daher auch nicht mehr gehalten. Man muß hierin vielmehr für die zweite Anſicht ſtimmen, daß das Compoſitum aus Leib und Seele, in welchem das göttliche Suppoſitum ſubſiſtirt, kein ſubſiſtentes quid, ſondern die humana natura ſei.

2) Kann man ſagen: Der Sohn Gottes habe den Menſchen angenommen? Auch dieß iſt nicht ſtatthaft. Denn der anzunehmende Menſch wird als ein für die Union gegebenes ſubſiſtentes quid vorausgeſetzt. Als ſolches iſt er aber nur für eine relative Einigung mit dem Logos geeignet, etwa nach den Vorſtellungsweiſen eines Dioskurus oder eines Neſtorius [1]); oder es müßte eine accidentelle Union des Göttlichen und Menſchlichen angenommen werden, womit aber die beſprochene Anſicht ſich ſelbſt aufgibt und in die erſt noch zu würdigende dritte Anſicht umſchlägt.

3) Kann man ſagen, daß der Ausdruck Menſch, vom Sohne Gottes prädicirt, nur zwei Subſtanzen, die leibliche und die geiſtige, bezeichne? Man muß hier die Qualität und die Subſtanz der Benennung, d. h. woher ſie genommen iſt und wem ſie ertheilt wird, unterſcheiden; der Qualität nach bezeichnet ſie wirklich nur zwei Subſtanzen, der Subſiſtenz nach aber auch den Logos als hypoſtatiſchen Träger der Menſchheit Chriſti.

Die in der zweiten Anſicht enthaltenen Propoſitionen ſind: 1) Nicht ein ſubſiſtenter Menſch, ſondern die menſchliche Natur iſt vom Logos angenommen worden. 2) In Chriſtus iſt nur Ein Suppoſitum. 3) Chriſtus iſt nur Unum und Unus. 4) Der Menſch

---

[1]) Sciendum tamen — fügt Thomas bei — quod prima opinio nullum praedictorum modorum unionis ponebat, unde non est haeretica; sed ponebat, quod facta erat unio secundum hoc, quod persona incepit esse illa substantia, quod quidem non est intelligibile, ut duorum unum fiat alterum, nisi per conversionem unius ad alterum; imo impossibile est, ut prius dictum est, et ideo non sustinetur. 3 dist. 6, qu. 1, art. 2.

als Subſiſtirender gedacht bezeichnet nicht bloß Leib und Seele in Chriſtus, ſondern auch den Logos. 5) Die Perſon des menſchgewordenen Sohnes Gottes iſt nach der Menſchwerdung eine zuſammengeſetzte Perſon. 6) Die adjectiviſchen Proprietäten der göttlichen Natur können von ſeiner menſchlichen Natur ausgeſagt werden und umgekehrt.

Den weſentlichen Inhalt dieſer ſechs Puncte faßt Thomas in drei Fragen zuſammen, deren Beantwortung durchgängig zu Gunſten der zweiten Anſicht ausfällt: 1) Kann man von Chriſto eine Zweiheit in genere neutro prädiciren? Das genus neutrum ſieht von Form und Beſtimmtheit des Bezeichneten ab, das genus masculinum hingegen bezeichnet etwas Formirtes und Beſtimmtes, kann alſo nur eine Sache bezeichnen, die vollkommen zu ihrer Subſiſtenz gelangt iſt, während das genus neutrum in jedem Falle anwendbar iſt, ob die bezeichnete Sache bereits dazu gelangt ſei oder nicht. Demnach kann in Chriſtus die Perſon als ein Aliquid und aliquid, die Natur hingegen nur als Aliquid bezeichnet werden. Aber das Aliquid ſoll etwas Subſiſtirendes ſein; es kann daher zufolge der Verwerfung des Fehlerhaften in der erſten Anſicht von der Menſchheit Chriſti nur inſofern ausgeſagt werden, als dieſelbe im Logos ſubſiſtirt. Demnach ſind in Chriſto nicht zwei Aliqua, ſondern es iſt, weil nur Ein Suppoſitum beider Naturen, ſo auch nur Ein Aliquid vorhanden. Alſo muß geſagt werden: Christus est Unum.

2) Iſt es richtig, daß in Chriſtus nur Ein esse ſei? Das esse kann im zweifachen Sinne gebraucht werden, erſtlich als accidentelles Prädicat und grammatiſche Copula von Subject und Prädicat, ſodann im metaphyſiſchen Sinne als Bezeichnung der aus den Principien einer Sache reſultirenden Wirklichkeit derſelben. In dieſem letzteren Sinne kann von Chriſtus zufolge der zweiten Anſicht nur Ein esse prädicirt werden, weil die Wirklichkeit ſeiner gottmenſchlichen Perſönlichkeit auf dem Einen göttlichen Suppoſitum derſelben beruht.

3) Kann man ſagen, daß die Perſon Chriſti eine persona composita ſei? Die Berechtigung, ſo zu ſprechen, fließt daraus, daß in Chriſto nur Ein esse iſt, und das esse der göttlichen Natur zugleich auch jenes der menſchlichen Natur iſt. Da jedoch das esse nicht durch die Verbindung beider Naturen cauſirt wird, wie das

Sein einer zuſammengeſetzten Sache durch die Verbindung ihrer Theile caufirt wird, ſo hat der Ausdruck: persona composita nur eine relative Geltung, daher er auch bei den heutigen Vertretern der zweiten Anſicht nicht mehr üblich iſt. Auch darf man den Ausdruck: composita nicht nach ſeinem grammatiſch etymologiſchen Sinne: cum alio posita nehmen, da er in dieſem Sinne verſtanden nicht der zweiten, ſondern vielmehr der erſten und dritten angemeſſen wäre.

Die dritte Anſicht reducirt ſich auf folgende Puncte: 1) Der Ausdruck Menſch beſagt, in Beziehung auf Chriſtus gebraucht, kein Compositum aus Leib und Seele, ſondern die Theile der Menſchennatur. 2) Er wird nur accidentaliter von Chriſtus prädicirt, drückt kein quid, ſondern ein quomodo aus. 3) Die beiden Subſtanzen Leib und Seele gehören nicht zur Perſönlichkeit des Sohnes Gottes, ſondern ſtehen zu ihr in einem ganz äußerlichen Verhältniſſe.

Dieſe Anſicht iſt falſch und häretiſch. In der Vereinigung von Leib und Seele beſteht das Weſen des Menſchen; der von der Seele losgetrennte Leib iſt kein Menſchenleib mehr, ſeine Glieder und Theile ſind nur Ähnlichkeiten der Glieder und Theile eines Menſchenleibes. Alſo iſt auch Chriſtus im Sinne der dritten Anſicht nicht wahrer Menſch, ſein Fleiſch nicht wahrhaft Fleiſch. Dieſe Behauptung wurde unter Papſt Cöleſtin auf dem Concil von Epheſus verurtheilt. Urſache ihrer Erneuerung ſcheint der ihren Vertretern mit jenen der erſten Anſicht gemeinſame Irrthum zu ſein, als ob die Zuſammenſetzung aus Leib und Seele ſchon als der hypoſtatiſche Menſch ſelber genommen werden müßte. Die Vertreter der erſten Anſicht traten damit auf die Irrwege des Neſtorianismus; im Beſtreben, dieſe zu vermeiden, verfielen die Anhänger der dritten Anſicht in das andere Extrem. Eben ſo ſteht deren weitere Behauptung, daß die Menſchheit Chriſti mit ſeiner Gottheit nur accidentell verbunden ſei, im Widerſpruch mit declarirten Dogmen der Kirche. Chriſtus als Menſch solo habitu wäre mit einem die Menſchengeſtalt annehmenden Engel zu vergleichen, der keinesfalls wahrer Menſch iſt, noch auch die Proprietäten der menſchlichen Natur wahrhaft beſitzt. Ein anderer Vergleich bietet ſich dar mit dem heiligen Geiſte, der in Taubengeſtalt erſchienen, aus demſelben Zwecke, um deſſen willen Chriſtus nach der dritten Anſicht Menſch geworden, nämlich um den Menſchen ſichtbar zu werden. Der heilige Geiſt kann aber wegen der

angenommenen Taubengestalt nicht minor se ipso genannt werden, wie Augustinus bemerkt; das Gleiche gilt dann auch von der seiner Erscheinung gleichgesetzten Versichtbarung des Logos.

So bleibt demnach einzig die zweite Meinung als eine dogmatisch zuläßige übrig; unter welchen Modificationen Thomas sie gelten ließ, werden wir bei Besprechung eines anderen aus seinen Werken sehen. Hier noch kurz die Angabe der Ursache, warum der Lombarde des Nihilianismus angeschuldiget wurde. Er gab sichtlich der zweiten Ansicht den Vorzug; aber er ließ auch die erste und die dritte noch als kirchlich zuläßig gelten. Dieß war es, woran sich Walter von St. Victor hauptsächlich stieß; die erste Ansicht sei zwar nicht offenbar häretisch, aber auch gewiß nicht rechtgläubig; für die letzte hingegen war ihm kein verdammendes Wort zu strenge. Das Menschliche in Christus non aliquid nennen, heiße es ein nihil nennen. Die Schüler des Lombarden trugen nicht wenig dazu bei, den Widerspruch gegen ihren Meister noch mehr herauszufordern; denn was er problematisch vorgetragen, machten sie zu ihrer entschiedenen Meinung, und vertheidigten Sätze, wie: Deus non factus est aliquid, Deus non est aliquid; man darf sich nicht gerade wundern, daß Viele in derlei Propositionen nur anstößige dialektische Witzeleien fanden. Johann von Cornwall [1]) bezeichnet Gilbert de la Porrée und Abälard als die muthmaaßlichen Erfinder der verrufenen Formel der Nihilianisten. Von Gilbert gehe wenigstens die Rede, daß er das non aliquid behauptet habe, obwol mehrere seiner Schüler es in Abrede stellten. In Abälard's Theologia christiana finde sich folgende anstößige Stelle: Cum ergo spiritus sit Deus, nec unquam, quod spiritus est, corporeum fiat, aut partes recipiat, quomodo proprie vel Verbum dicitur caro fieri vel Deus homo, cum Verbum etiam nunc sit spiritus? Daß der Lombarde von daher seine dritte Ansicht entlehnt habe, sei daraus zu schließen, weil der Lombarde auf Abälard's Theologie überhaupt viel gegeben und sie mit Vorliebe benützt habe. Auch hätten sich Robert von Melun und Magister Mauritius, Nachfolger des Lombarden auf dem Bischofssitze von Paris, entschieden gegen diesen Irrthum, so wie gegen mehrere andere Fehlgriffe des Meisters der Sentenzen aus-

[1]) Vgl. dessen Eulogium ad Alexandrum III. Papam bei Martene et Durand V, p. 1658—1702.

geſprochen. Der vielfache Tadel, welchen das Non aliquid erfuhr, beſtimmte den Papſt Alexander III., die fragliche Propoſition auf der Synode zu Tours 1163 prüfen zu laſſen, und bald darauf in einem Schreiben an den Erzbiſchof Wilhelm von Sens zu verbieten.

So wenig auf chriſtologiſchem Gebiete eine bloß accidentelle Einigung zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem, eben ſo wenig darf auf anthropologiſchem Gebiete eine bloß accidentelle Einigung zwiſchen Seele und Körper behauptet werden. Darauf führt aber — wie Thomas bemerkt (3 dist. 5, qu. 3, art. 2) — die Anſicht des Lombarden hin, daß die vom Leibe getrennte Seele Perſon ſei; dieſe Anſicht ſei gegenwärtig allgemein aufgegeben. Die Seele iſt ein Theil der menſchlichen Natur, der Begriff des Theiles ſchließt aber den Begriff der Perſon aus, der das Ganze der menſchlichen Natur umfaßt. Übrigens hatte die Anſicht des Lombarden im zwölften Jahrhunderte viele Vertreter; Abälard [1]), Hugo von St. Victor [2]), Robert Pulleyn [3]), Peter von Poitiers [4]), Robert von Melun bekannten ſich zu ihr. Letzterer ſagt: Compositio illa (animae cum corpore) non fuit partium, sed unio quaedam naturarum diversarum. Hugo von St. Victor: Est namque anima persona, sicut Angelus. Abälard: Persona quasi per se una dicitur. Wir werden ſpäter ſehen, was Thomas gegen alle dieſe Auffaſſungsweiſen zu erinnern hat. Hier nur noch ſein Urtheil über eine chriſtologiſche Conſequenz derſelben. Hugo von St. Victor glaubte ſich zufolge ſeiner Identificirung von Seele und Perſon berechtiget, zu ſagen, daß Chriſtus auch während der Tage zwiſchen Verſcheiden und Auferſtehung Menſch geweſen ſei [5]), und zwar aus demſelben Grunde, aus welchem alle abgeſchiedenen Seelen nach ſeiner Anſicht fortdauern, Menſchen zu ſein. Thomas verwirft um eben dieſes Grundes willen die Anſicht Hugo's ſchlechthin (3 dist. 22, qu. 1, art. 1), nicht ſo unbedingt die gleichlautende des Lombarden, welcher behauptete, daß Leib und Seele, wenn auch aus ihrer

---

[1]) Expositio symboli Apostolici.

[2]) Summ. sent., tract. I, c. 15; Sacrament. lib. II, P. I, c. 9, 11; De anima II, c. 7.

[3]) Sent. II, c. 10.

[4]) Sent. IV, c. 22.

[5]) Sacram. II, P. I, c. 11.

unmittelbaren Verbindung geriſſen, doch im Logos noch gewiſſermaaßen geeiniget geweſen. Dieß ſei allerdings ganz wahr, bemerkt Thomas, nur könne man daraus nicht folgern, daß Chriſtus im eigentlichen Sinne Menſch geblieben. Dieß wolle aber auch der Lombarde nicht behaupten, da er den geſtorbenen Chriſtus nur in äquivokem Sinne als Menſch gelten laſſe; und ſo ſei denn ſeine Propoſition wenigſtens der Sache nach richtig.

Die Erklärung des vierten Buches der Sentenzen wird mit Pſalm 106, 20 eingeleitet, und daraus der Inhalt des Buches, ſein Zuſammenhang mit dem dritten Buche und ſeine Eintheilung deducirt. Inhalt des Buches ſind die Errungenſchaften, Früchte und Folgen der Incarnation, von welchen im dritten Buche gehandelt worden; dieſe Errungenſchaften ſind: Heilung unſerer ſittlichen Schwäche durch die ſacramentale Gnadenſtärkung — Befreiung vom ewigen Tode. Demnach zerfällt das vierte Buch der Sentenzen in die zwei Hauptpartien von den Sacramenten (dist. 1—42) und von Auferſtehung und ewigem Leben (dist. 43—50). Der erſte Theil beginnt mit der Lehre vom Sacrament im Allgemeinen (dist. 1), und geht ſodann auf die Sacramente des neuen Bundes im Beſonderen über. Nachdem der Lombarde von den gemeinſamen Erforderniſſen derſelben gehandelt (dist. 1), nimmt er die Sacramente im Einzelnen vor; zuerſt die Sacramente, die als Heilsmittel für die einzelnen Perſonen der Gläubigen eingeſetzt worden ſind: für die in die Kirche Eintretenden (Taufe dist. 3—6), für die Fortſchreitenden (Firmung dist. 7; Euchariſtie dist. 8—13; Buße dist. 14—22), für die aus dem Leben Austretenden (letzte Ölung dist. 23); ſodann die zum Heile der Kirche im Ganzen eingeſetzten Sacramente: das Sacramentum ordinis, welches zur geiſtlichen Vervielfältigung und Leitung der Kirche dient (dist. 24. 25), und das der materiellen Vervielfältigung der Gläubigen dienende Sacrament der Ehe (dist. 26—42). Der zweite Haupttheil handelt von der zukünftigen Auferſtehung (dist. 43. 44) und Vergeltung (dist. 45—50).

Dieſem Buche der Sentenzen iſt eine weit umſtändlichere Erklärung gewidmet, als den drei vorigen Büchern. Keine Partie der Glaubenslehre bot ſo vielen Stoff zu Fragen und Diſtinctionen, als die Sacramentenlehre. Über die Sacramente der Euchariſtie und Buße werden im ſpäteren Verlaufe dieſes Buches einige wichtige Puncte noch ausführlicher zur Sprache kommen; mit Übergehung

derſelben mögen hier verſchiedene andere, gleichfalls die Sacramentenlehre betreffende Fragen kurz erwähnt werden. Eine ſolche Frage iſt: Ob es auch Sacramente des Urzuſtandes gegeben hat? Da der Lombarde dem Urzuſtande des Menſchen ein unmittelbares Anſchauen Gottes vindicirte, ſo konnte er bei der den Sacramenten gegebenen Beſtimmung, der in Folge des Sündenfalls geſchwächten menſchlichen Intelligenz das Göttliche zu verſinnlichen, keine Sacramente des Urzuſtandes annehmen. Alexander Haleſius iſt zur Annahme ſolcher Sacramente geneigt. Thomas ſteht auf Seite des Lombarden, ſoweit er die urſtändliche Erkenntniß der geiſtigen Dinge aus göttlicher Erleuchtung ableitet. Eine weitere Frage iſt, ob den Sacramenten des alten Teſtamentes eine rechtfertigende und heiligende Kraft zukam? Hugo von St. Victor [1]) behauptete eine ſolche Kraft derſelben, und leitete ſie aus dem Zwecke ihrer Einſetzung her. Dieß findet Thomas mit dem Charakter des alten Teſtamentes unverträglich, deſſen Geſetz ja eben den Zweck hatte, den Menſchen der Sünde zu überführen; zudem hätten, Hugo's Anſicht vorausgeſetzt, die Sacramente des neuen Teſtamentes vor jenen des alten Teſtamentes wenig voraus. So ſehr man aber das opus operatum derſelben beſtreiten muß, ſo wenig darf man das opus operatum im vorchriſtlichen Gebrauche derſelben in Abrede ſtellen, wie der Lombarde zu wollen ſcheint, obwol ihn Einige anders verſtehen, und ſeine ablehnenden Äußerungen nur auf das opus operatum deuten. — Der Lombarde äußerte die ſpäter verworfene Meinung, daß die unbeſchnittenen Neugebornen der Juden der ewigen Seligkeit verluſtig giengen, und daß es eben deßhalb erlaubt geweſen ſei, dieſelben im Nothfall vor dem achten Tage nach der Geburt zu beſchneiden. Thomas läßt dieſe Anſicht inſoweit gelten, als er die ſacramentale Giltigkeit des Beſchneidungsactes nicht auf den achten Tag beſchränkt, gibt aber, was das Hiſtoriſche und Thatſächliche betrifft, entſchieden den Gründen den Vorzug, welche Hugo dafür beibringt, daß die Beſchneidung nicht früher als am achten Tage vorgenommen worden. Der Lombarde behauptete weiter, daß die Beſchneidung bloß Nachlaſſung der Schuld wirkte, jedoch keine heiligende Gnade verlieh. Aber die Gnadenmittheilung iſt die unerläßliche Bedingung der Aufhebung der Unordnung der Schuld,

[1]) Sacram. I, P. XI, c. 15.

ohne welche Aufhebung kein Straferlaß denkbar iſt. Darum iſt auch die Anſicht Anderer falſch, welche wol eine Gnadenverleihung bei der Beſchneidung, aber nicht in Kraft der Beſchneidung zugeben. Dieß einſehend ſagen wieder Andere, daß die durch die Beſchneidung wirkende Gnade die Aufhebung der Schuld, jedoch nur dieß bewirke, und keine poſitiven Gnadenwirkungen ſetze. Dieß iſt jedoch abermals unſtatthaft, da der Zweck der Beſchneidung war, der Erlangung des ewigen Lebens werth zu machen, was ohne poſitive Heiligung nicht möglich iſt. Dieſe Anſicht wurde indeß von Thomas ſpäter dahin abgeändert, daß er die zur Erlangung der Seligkeit befähigende Wirkung der Beſchneidung nicht aus dem Acte als ſolchem, ſondern aus der Kraft des Glaubens an den verheißenen Meſſias ableitete (3, qu. 70, art. 4). Dieſer Glaube reichte — wie es ſcheint — nicht hin, den von Johannes Getauften den Empfang der Taufe Chriſti zu erſetzen, wie der Meiſter der Sentenzen annimmt; denn es handelte ſich um eine Wirkung ex opere operato, die der Taufe des Johannes nicht zukommt. Zudem muß jedes Sacrament, bei deſſen Spendung etwas Weſentliches überſehen wurde, noch einmal geſpendet werden; der Taufe des Johannes fehlte aber die weſentliche Form der Taufe Chriſti. Daß Thomas den Irrthum Hugo's und des Lombarden nicht theilt: gebannte, degradirte, ſchismatiſche und apoſtaſirte Prieſter könnten den Leib Chriſti nicht conſecriren — verſteht ſich von ſelbſt. Eben ſo widerlegt er die analoge Behauptung des Lombarden, daß abgeſetzte, oder der Simonie überwieſene Biſchöfe das Sacrament der Prieſterweihe nicht gültig ſpenden könnten. Daß der zweite Mann eines von ihrem erſten Manne unberührt gebliebenen Weibes nicht für einen Bigamus zu halten ſei, wie der Lombarde angenommen hatte, wußte man bereits vor Thomas aus Innocenz III. Decretalen. Die mit des Weibes Schweſter getriebene Blutſchande raubt der Gattin des Blutſchänders nicht das Recht, die eheliche Pflicht zu begehren, wie in den Sentenzen angenommen wird, wol aber kann der Blutſchänder nach des Weibes Tode ohne vorausgehende Dispenſation keine erlaubte Ehe eingehen.

Durch die Erklärung der Sentenzen hatte Thomas eine mächtige Grundlage für die weitere Fortbildung ſeiner theologiſchen Beſtrebungen gewonnen. Der Commentar zum Lombarden enthält eigentlich ſchon ſeine ganze Lehre, wenn auch, vermöge der Ab-

hängigkeit von dem Entwickelungsgange des commentirten Autors, noch nicht in der durchgebildeten Form eines selbstständigen Systems. Seine weiteren Thätigkeiten waren theils auf dialektische Durchbildung der theologischen Lehren im Einzelnen, theils auf systematische Gruppirung und Abrundung derselben als eines zusammenhängenden Ganzen gerichtet. Aus diesen Bestrebungen doppelter Art erwuchs eine doppelte Reihe von kleineren und größeren Arbeiten; zu jenen ersterer Art gehören die Quaestiones disputatae, neben welchen auch die Quaestiones quodlibeticae genannt werden mögen — zu den Arbeiten letzterer Art das Compendium theologiae und die Summa contra Gentiles. Als die Frucht der vollkommenen Ineinsbildung beider Arten von Thätigkeit ist seine Summa theologica, das Hauptwerk seines Lebens, anzusehen.

Der Quaestiones quodlibeticae wollen wir nur im Vorübergehen erwähnen. Man versteht unter ihnen eine Sammlung von scholastisch dialektischen Erörterungen theologischer Fragen der verschiedensten Art in buntester Mischung und ganz zufälliger Ordnung. Sie sind in zwölf Partien abgetheilt, deren jede mehrere Quästionen, so wie jede Quästion wieder eine Reihe von Artikeln enthält. Man möchte sie für Übungen halten, welche Thomas mit jüngeren Genossen seines Ordens vorgenommen; jede Partie beginnt mit dogmatischen Fragen und geht dann auf Themata moralischen Inhaltes über, in welchen meistens auch auf die Pflichten des geistlichen Standes und der Religiosen, auf Verwaltung der Liturgie, der Sacramente u. s. w. Bedacht genommen ist. Im Ganzen und Großen kann man diesen Quodlibeticis keine besondere Wichtigkeit beilegen, da sie in der Hauptsache nichts bieten, was sich nicht sonst auch in den anderen größeren Werken des heiligen Thomas fände. Eben so wenig sind sie geeignet, uns die weitere wissenschaftliche Entwickelung ihres Verfassers nach Abfassung des Commentars zu den Sentenzen zu veranschaulichen; denn der Zweck ihrer Abfassung stand seitwärts von den großen Zielen, welche Thomas in seinen Quaestionibus disputatis verfolgte [1]).

[1]) Übrigens mögen hier einige besondere Fragen aus den quodlibeticis ausgehoben werden, die durch ihre Fassung interessant sind oder durch ihren Inhalt auf charakteristische Weise anzeigen, was man in dieser Sammlung von Fragen zu suchen hat. Die Frage: Utrum senarius numerus sit creator

Die Quaestiones disputatae sind eine Arbeit, an welche zu gehen Thomas zunächst schon durch sein Amt als Lehrer veranlaßt war. Die umständliche dialektische Erörterung theologischer Einzelmaterien war gewissermaaßen ein höherer Lehrcurs, welchen der Magister der Theologie eröffnete, nachdem er die Erklärung der Sentenzen beendet hatte. Wir wissen überdieß, daß Thomas auch nach Erlangung der Doctorwürde gegen die bisherige Gewohnheit sein Lehramt in Paris mit geringen Unterbrechungen fortsetzte, bis er nach Italien gerufen wurde. In diese Zeit fällt demnach die Entstehung der Quaestiones disputatae, zu deren Ausarbeitung er seine beste und rüstigste Kraft aufbot; er bildete in ihnen seine dialektische Geschicklichkeit zur Virtuosität aus. Aus 63 Fragen bestehend [1]), die über 400 Artikel enthalten, füllen sie einen ganzen Folioband aus. Sie verbreiten sich über die wichtigsten und vornehmsten Gegenstände der theologischen Speculation, namentlich über jene Materien, welche im ersten und zweiten Theile der theologischen Summe behandelt werden. Sie sind unter gewisse Hauptabtheilungen gebracht; die erste, welche 10 Quästionen umfaßt, ist de Potentia betitelt; die nächstfolgenden 16 Quästionen sind unter der allgemeinen Überschrift de Malo zusammengefaßt. Sodann folgen 3 quaestiones unicae: de spiritualibus creaturis; de anima; de unione Verbi. Hierauf folgen 5 Quästionen de virtutibus; endlich die umfangsreichen Quästionen de veritate. In der Subsumtion der einzelnen Materien unter diese allgemeinen Titel ist vor Allem die Absicht kennbar, die verwandten Lehrstücke, welche im Anschlusse an den Lombarden nicht nach ihrem inneren Zusammenhange gereiht werden konnten, zusammen zu ordnen, um auf diese Art eine allseitige Durchführung und Beleuchtung theologischer

---

vel creatura? ist so ganz recht auf dialektische Übung abgesehen. Eine weitere Frage lautet: Utrum veritas sit fortior inter vinum, regem et mulierem. Andere Fragen sind moralcasuistischen Inhaltes: Utrum expulsi propter partes possint bona expetere ab illis, qui sunt in civitate manentes. — Utrum executor debeat tardare distributionem eleemosynarum ad hoc quod res defuncti melius vendantur. — Utrum liceat praedicatoribus eleemosynas accipere ab usurariis u. s. w.

[1]) Nach deren Zahl sie bisweilen als Ganzes benannt zu werden pflegen. Der Artikel 2 der qu. 4 ist durch den Dominicanergeneral Bandellus aus anderen Werken des heiligen Thomas zusammengestellt worden.

Hauptfragen zu erzielen. So wird in den Quäſtionen de potentia Dei die Macht Gottes, nachdem ſie vorläufig nach ihrem Anſich betrachtet worden, als zeugende Kraft in Gott, ſodann als ſchöpferiſche Macht, als Macht der Erhaltung, als wunderwirkende Macht erwogen; dieß führt auf die Frage nach dem allgemeinen Verhältniß der Geſchöpfe zu Gott, dieſe Verhältniſſe Gottes nach Außen leiten weiters auf die Betrachtung ſeiner inneren Weſensverhältniſſe hin, und ſo ſchließt der ganze Tractat endlich mit der Trinitätslehre ab. Die Quaestiones de Malo handeln vom Böſen, von der Sünde, von den Urſachen der Sünde, Erbſünde, Strafe der Erbſünde, von der läßlichen Sünde, von den Hauptſünden: Hoffart, eitler Ruhmſucht, Neid, Trägheit, Zorn, Geiz, Völlerei, Unkeuſchheit, endlich von den Dämonen. Die Quaestiones de veritate handeln erſtlich von der Wahrheit an ſich, ſodann von ihrem Sein in Gott, in Engeln und Menſchen. Das Sein der Wahrheit in Gott führt auf die Lehren vom göttlichen Wiſſen, von den Ideen, vom Worte Gottes, Providenz, Prädeſtination, vom Buche des Lebens. Das Sein der Wahrheit im Menſchen wird nach allen möglichen Seiten und Beziehungen aufgefaßt, nach ihrem Zuſammenhange mit dem natürlichen und übernatürlichen, geiſtigen und ſittlichen Leben und Streben des Menſchen. Es folgen da aufeinander die Erörterungen über den menſchlichen Geiſt (de mente) und deſſen Erkenntnißfähigkeit, über das Erkennen durch den Unterricht (de magistro), prophetiſche Erleuchtung, Verzuckung, Glaube. Nachdem ſo die Quellen der menſchlichen Erkenntniß angegeben, folgt die Zergliederung der verſchiedenen Erkenntnißkräfte im Menſchen (ratio superior et inferior; synderesis, conscientia), ſodann das Erkennen mit Rückſicht auf die verſchieden modificirten Zuſtände des menſchlichen Geiſteslebens beſprochen, das Erkennen im Urzuſtande, nach dem Tode, die Erkenntniß der menſchlichen Seele Chriſti. Endlich kommt die Rede auf das durch die Erkenntniß bedingte Begehren und Wollen, und wird gehandelt vom Guten, vom Begehren des Guten und vom Willen, vom göttlichen Willen, von der menſchlichen Wahlfreiheit, von der Sinnlichkeit und deren Leidenſchaften, von Gnade, Rechtfertigung und Heiligung.

Es wurde bemerkt, daß Thomas in den Quaestionibus disputati die Kunſt der ſcholaſtiſchen Dialektik zu ihrem höchſten Grade auszubilden bemüht war. Es galt der ſorgfältigſten Ausarbeitung,

Bestimmung und Begränzung jedes einzelnen theologischen Begriffes, um ihn als allseitig passendes Glied dem großen Bau einfügen zu können, welcher vor seiner Seele stand. Die scholastische Thätigkeit war ihrem ganzen Wesen nach constructiv und architektonisch; auf vollkommenste Durchbildung dieser architektonischen Kunst zweckte denn auch letztlich die Bearbeitung aller Einzelnheiten des Baumateriales ab. Demnach mußte denn auch jedes einzelne Object und Problem zur Gesammtheit der übrigen in die vielseitigste Relation gesetzt werden und dadurch eine dem Sinne des Ganzen entsprechende Gestalt bekommen, damit es sich dem Ganzen harmonisch einfügte und den Sinn des Ganzen auf die vielseitigste Weise spiegelte, dem geschliffenen Krystalle ähnlich, der in seinen vielen Flächen das eine und selbe Bild vielfach wiedergibt. Für solche kunstreich gearbeitete, und das in sie geleitete Licht einer tiefsinnigen Weisheit in hundertfältigem, vielfarbigem Reflexe wiederstrahlende krystallinische Gebilde sind die einzelnen articuli der quaestiones disputatae zu nehmen. Im Allgemeinen sind sie in derselben Form abgefaßt, wie jene im Commentar zum Lombarden; aber mit einer viel reicheren Ausstattung von gelehrten Mitteln, mit einem viel größeren Aufwand dialektischer Kunst und mit einer solchen Vielseitigkeit der Orientirung, als es die Klarheit und Übersichtlichkeit der Erörterung noch gestatten mag. Jede Frage beginnt mit einem Videtur quod non; eine Reihe von Gründen, die das eine oder andere Mal die Zahl von dreißigen erreicht, wird zur Unterstützung des quod non vorgeführt; darauf folgt das Contra mit einer verhältnißmäßig geringeren Zahl von Gegengründen, die in der Regel schlagende, unwiderlegliche Gründe sind, und im Voraus die Richtung und das Ziel der nachfolgenden Responsio anzeigen. Diese ist mit indirecter, stillschweigender Bezugnahme auf die vorausgeschickten Bedenken abgefaßt, kürzer oder länger, je nach Bedürfniß und Wichtigkeit; hierauf die directe Bezugnahme auf die Eingangs aufgeworfenen Schwierigkeiten, die nun der Reihe nach beantwortet werden, in der Regel kurz, das eine oder andere Mal aber auch in längeren Excursen. Vergleicht man das Verfahren in diesen Artikeln mit jenem, welches Albert z. B. in seiner Summa theologica beobachtet, so muß man ersterem trotz seiner Umständlichkeit den Vorzug der leichteren Übersichtlichkeit einräumen, weil die eigentliche Entwickelung in die Responsio zusammengedrängt ist, so daß

die nachfolgenden Beleuchtungen der verschiedenen Gegengründe eigentlich nur mehr dialektisches Interesse haben, und wenn schon sinnreich und angenehm beschäftigend, doch nicht auf ermüdende Weise anspannen, indem sie einfach nur die Application des gewonnenen Resultates enthalten. Albert hingegen verlegt einen großen Theil seiner Entwickelung in die vorausgeschickten Gründe sowol, wie in die der Hauptantwort nachfolgenden Lösungen, verlegt häufig eben so viel von seinen eigenen Ansichten auf die Gründe der einen, wie der entgegengesetzten Seite; sein Verfahren ist mit einem Worte viel problematischer, als das seines Schülers. Freilich muß man auch wieder gestehen, daß es Albert mit seinen Pro und Contra aufgestellten Gründen viel ernstlicher meint, als Thomas, welchem das Videtur quod non mit seinen vielen Gründen in der Regel nur zum Mittel einer allseitigen Beleuchtung der beregten Frage dient. Dieß rührt daher, daß Thomas bereits zu einem entschiedenen Abschlusse gekommen und mit sich fertig ist, während uns in Albert vielfach der noch suchende und fragende Forscher entgegentritt, der seinen Stoff erst vollkommen zu bewältigen trachtet. Gleichwol sind auch bei Thomas die vorausgeschickten Gründe — und darin besteht das Kunstvolle seines Verfahrens — nicht bloß äußeres Beiwerk, sondern die ganze nachfolgende thetische Entwickelung ist wesentlich auf sie gestützt, daher auch die schließlich angehängten Resolutionen einen wesentlichen Bestandtheil der Erörterungen bilden, die in ihnen eben in ihre letzten Ausläufer verfolgt wird.

Wir wollen, um von Thomas' Vorgehen eine deutlichere Vorstellung zu geben, einige Artikel ausheben, und zwar solche, welche zugleich Gelegenheit geben, das Verhältniß zwischen Thomas' und Albert's Speculation von noch anderen Seiten kenntlich zu machen, als es bereits geschehen. In Potentia qu. 3, art. 16 bespricht Thomas die Frage: Utrum ab uno primo possit procedere multitudo. Eine lange Reihe von Gründen, nicht weniger als vierundzwanzig, scheinen dagegen zu sprechen. Jedes Wesen kann nur in der ihm gemäßen Art produciren; wie Gott als der wesenhaft Gute nur Gutes, so kann er als der absolut und wesenhaft Eine nur Eines hervorbringen. Wie bonum und ens, so werden auch unum und ens convertirt; wie im Sein, muß die Creatur daher auch hinsichtlich des unum Gott ähnlich sein. Das multum ist privativer

Gegenſatz zum unum, wie malum zu bonum; da nun das malum nicht von Gott hergeleitet werden kann, ſo, wie es ſcheint, auch nicht das multum. Vermöge der Proportion zwiſchen Urſache und Wirkung müſſen von univerſellen Urſachen univerſelle Wirkungen, von particulären Urſachen particuläre Wirkungen ausgehen; von Gott als univerſellſter Urſache kann nur die univerſellſte Wirkung, das Sein, ausgehen, alle Unterſchiede im Sein müſſen von minder univerſellen Urſachen herrühren. Jede Wirkung muß ihre eigenthümliche Urſache haben; das unum iſt jedoch kein Proprium des Vielen, alſo kann es nicht Urſache des Vielen ſein. Dieſes gilt von Werken des Willens eben ſo gut, wie von jenen der Natur; auch das Werk des Künſtlers muß ſeine beſondere Form im Geiſte des Künſtlers haben. Vermöge der nothwendig anzunehmenden Conformität zwiſchen Urſache und Wirkung kann in der Creatur weder eine Vielheit noch eine Zuſammenſetzung ſein. Verſchiedene Urſachen können nicht dieſelbe Wirkung hervorbringen; alſo auch nicht umgekehrt Eine Urſache verſchiedene Wirkungen. Die Kraft zu zeugen, zu hauchen und zu ſchaffen iſt in Gott Eine; da nun Gott zeugend und hauchend Eines hervorbringt, ſo muß er auch ſchaffend Eines hervorbringen. Man kann ſich nicht auf eine unitas ordinis in der Welt berufen, da auch die Einheit Gottes nicht eine bloße unitas ordinis iſt. Ein simplex unum hat nur Einen Act, Ein Act nur Eine Wirkung; alſo u. ſ. w. Gott iſt die causa exemplaris des Geſchaffenen, Einem exemplum proprium entſpricht aber nur Ein Exemplatum. Gott iſt Urſache durch ſeinen Intellect und beſtimmt ſich im Wirken nach der Form ſeines Intellectes; dieſe iſt aber nur Eine, mithin u. ſ. w. Er kann die Creatur nicht unter mehrfachen Geſichtspuncten denken, weil er ſonſt nicht die abſolute Einfachheit wäre; eine mehrfache Auffaſſung und Beziehung exiſtirt bloß in unſerem Verſtande. Die Ähnlichkeit des Vielen und Verſchiedenen iſt ein bloßes ens rationis, alſo iſt Gott nicht Urheber einer zwiſchen Vielem beſtehenden Ähnlichkeit. Nach Plato muß der Beſte Beſtes hervorbringen; dieſes kann nur Eines ſein. Gott ordnet die Creatur zu einem beſtimmten Zwecke, und wird ſie dieſem gewiß ſo nahe als möglich ſtellen, alſo ſetzt er nur die Eine ihrem Zwecke nächſte Creatur. Er würde ungerecht handeln, wenn er in der Hervorbringung vieler Dinge, wie es nicht zu vermeiden wäre, die einzelnen ungleich ausſtattete. Jedes höher Stehende theilt dem ihm

Unterſtehenden ſeine Vollkommenheit mit; ſomit konnte auch Gott der höchſtſtehenden Creatur das Vermögen, niedere zu ſchaffen, mittheilen. Die Formen ſind deſto activer, je immaterieller ſie ſind; wenn nun ſelbſt ſchon die natürlichen Formen ähnliche Formen cauſiren, um wie viel mehr die Formen des engliſchen Verſtandes; daher ſcheint die Vielheit und Verſchiedenheit der Formen aus Vermittelung der höheren Creaturen, der Engel, erklärt werden zu müſſen. Was Gott wirkt, iſt Eines, alſo geht von ihm nur Eines aus. Gott erkennt nur Eines, weil er nichts außer ſich erkennt (nach Ariſtoteles Metaphyſik XI. Buch); alſo wirkt er auch nur Eines. Anſelmus ſagt, daß die Creatur in Gott eine essentia creatrix ſei; dieſe iſt aber in Gott nur Eine, mithin auch die Creatur in Gott nur Eine. Nach der Art, wie ſie in Gott hervorgegangen, wird ſie auch geſchaffen; alſo wird nur Eine Creatur von Gott geſchaffen. — Gegen alle dieſe Gründe aber ſpricht, daß Gott (Weish. 11) Alles nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet, daß ein Punct Princip vieler Linien ſein kann, daß es der Einheit eigen ſei, Princip der Vielheit zu ſein; Boëthius ſagt, daß Gott die Dinge nach dem Muſter der Zahlen geſchaffen; der Pſalmiſt ſagt, daß Gott Alles in ſeiner Weisheit geſchaffen; Sache der Weisheit iſt aber das Ordnen, welches eine Vielheit des zu Ordnenden vorausſetzt. — Nun der Entſcheid: Daß von Einem Princip nicht eigentlich und unmittelbar Vieles ausgehen könne, ſcheint aus der Determinirtheit der Urſache mit Rückſicht auf die Wirkung zu erklären zu ſein; demgemäß ſagt man, wie die Urſache, ſo die Wirkung. Nun gibt es aber viererlei Urſachen: causa materialis, formalis, efficiens, finalis. Die causa materialis und efficiens können secundum esse der Wirkung vorangehen, die finalis geht derſelben secundum intentionem voraus; die Form aber als Form kann weder secundum esse noch secundum intentionem der Wirkung vorausgehen, — inſofern ſie zugleich finis iſt, geht ſie der Wirkung, die eben in Formirung beſteht, secundum intentionem voraus. Aber nicht jede Intention zweckt auf die Form ab, ſondern nebſt den auf die Form abzweckenden Intentionen gibt es noch andere, die einen weiteren Zweck verfolgen. So muß man bei einem Hauſe zwiſchen dem finis operationis, der die Errichtung des Hauſes, und dem finis intentionis unterſcheiden, der die Benützung des bereits fertigen Hauſes betrifft. Da die Form als ſolche in keiner Weiſe

dem Sein des Gewirkten vorausgeht, ſo kann die Determinirtheit des Wirkens und Hervorbringens nur aus der Beſchaffenheit der übrigen Urſachen (Materie, causa efficiens, finis operationis, finis intentionis) abgeleitet werden. Für Gott kann das Wirken nicht durch eine bereits vorhandene causa materialis determinirt ſein, da er aus Nichts hervorbringt; noch durch die causa efficiens, da ſeine active Kraft unbegränzt iſt, und deßhalb nur dann, wenn er etwas ihm Gleiches hervorbringen würde, ad unum determinirt wäre; eben ſo wenig durch den finis intenitonis, indem ſein Schaffen zuhöchſt auf ſeine eigene Güte und Trefflichkeit abzweckt, welche durch ſein Hervorbringen keinen Zuwachs erfährt, und andererſeits niemals durch das Geſchaffene vollkommen dargeſtellt werden kann, ſo daß man etwa zu ſagen hätte, ſo und ſo müſſe die Creatur beſchaffen ſein, um totaliter an der Güte des göttlichen Weſens Theil zu haben. Somit bleibt nur der finis operationis, welcher auf die Form geht, als Grund eines tale in den göttlichen Werken übrig. Da die Form begränzt und beſtimmt iſt, muß ſie determinirte Principien und einen determinirten modus essendi haben, z. B. geſetzt, daß Gott einen Menſchen ſchaffen will, muß er ihn aus der Verbindung einer vernünftigen Seele mit einem organiſchen Leibe entſtehen laſſen, weil dieß zum Begriffe des Menſchen gehört. Was vom Einzelweſen gilt, gilt auch vom Univerſum; geſetzt, daß Gott ein ſolches Univerſum, wie es eben iſt, ſchaffen wollte, war es nothwendig, daß er ſolche und ſolche Creaturen ſchuf, damit durch deren Hervorbringung eben ein ſolches Univerſum entſtünde. Und da die Vollkommenheit des Univerſums eine Vielheit und Diverſität der Dinge requirirt, ſo mußte Gott viele und verſchiedene Creaturen hervorbringen, einfache und zuſammengeſetzte, corruptible und incorruptible. Im Hinwegſehen von der Beziehung des göttlichen Hervorbringens zu den genannten vier Urſachen haben ſich in der philoſophiſchen Forſchung vier Claſſen von Irrthümern gebildet. Einige blieben lediglich bei der causa materialis ſtehen, und leiteten aus ihr die Verſchiedenheit der Dinge her, entweder aus Verdichtung und Verdünnung der Materie, wie die älteſten Naturphiloſophen, oder aus der durch die Beſchaffenheit der Materie bedingten Einwirkung einer von der Materie verſchiedenen causa efficiens, wie Anaxagoras, oder aus dem Wechſelſpiele der Kräfte der Materie ſelber, wie Empedokles. Das Falſche ihrer Anſicht liegt darin, daß

ſie auf keine erſte Seinsurſache zurückgiengen, und Unterſchied und Ordnung der Dinge für etwas ganz Zufälliges hielten. Andere leiteten die Mehrheit und Verſchiedenheit der Dinge aus einer in der causa efficiens gelegenen Nothwendigkeit her, wie Avicenna und ſeine Anhänger. Nach ihm ſetzt das erſte Sein, indem es ſich erkennt, ein zweites Sein, die intelligentia prima, die ſchon nicht mehr die reine lautere Einfachheit des erſten Seins haben konnte, indem ſie, das Sein empfangend, nicht mehr lautere Actualität, ſondern urſprünglich nur empfangende Potenzialität war. Indem ſie nun, ſeiend geworden, das erſte Sein erkennt, ſetzt ſie eine zweite, wieder um einen Grad tiefer ſtehende Intelligenz; inſofern ſie ſich in ihrer Potenzialität erkennt, ſetzt ſie den Körper des bewegenden Himmels; in ihrer Actualität ſich erfaſſend producirt ſie die Seele des erſten Himmels. Und in der Fortſetzung dieſer Emanationen geht die weitere Vervielfältigung und Diverſification der Dinge vor ſich. An dieſer Anſicht iſt verfehlt, daß ſie die göttliche Macht auf Eine Wirkung beſchränkt, andere Subſtanzen außer Gott als ſchöpferiſch ſetzt, und indem ſie die Verſchiedenheit der Dinge nicht von einer höchſten Zweckurſache ableitet, die Ordnung des Univerſums zu einer rein zufälligen macht. Plato hingegen irrte, daß er in die Zweckurſache eine Nothwendigkeit verlegte, die ihr nicht zukommt; er behauptete nämlich, Gott als der Beſte könne nur Beſtes hervorbringen, alſo ſei keine beſſere Welt möglich. Nun iſt allerdings das Univerſum das Beſte in Hinſicht auf das, was wirklich iſt, nicht aber auf das Mögliche; denn Gott hätte eine beſſere und eine minder gute Welt ſchaffen können. Die Manichäer hingegen überſahen die Nothwendigkeit, die in der Form als finis operationis liegt, und glaubten bloß die vorzüglichſten, geiſtigen und incorruptiblen Creaturen aus göttlicher Cauſalität ableiten zu können. Aus einer ähnlichen Quelle floß der Irrthum des Origenes: Gott ſchuf als die beſte Welt geiſtige Creaturen, als der Gerechte ſchuf er ſie alle gleich; aus dem verſchiedenen Gebrauche aber, den dieſe von ihrer Wahlfreiheit machten, entſtanden die verſchieden abgeſtuften Ordnungen der bewährten Engel ſowol wie der gefallenen Geiſter, welche letztere abwärts ſtürzend theils an die verſchiedenen Himmelskörper gefeſſelt, theils als Menſchenſeelen geboren wurden, theils endlich in Dämonen ſich verkehrt haben. Das Falſche in der Anſicht der Manichäer und des Origenes beſteht darin, daß ſie die

Welt nicht im Ganzen, ſondern bloß in ihren einzelnen Theilen in's Auge faſſen. Hätten ſie die Idee einer Ordnung des Ganzen erfaßt, ſo würden ſie begriffen haben, wie es ſchon vom Anbeginn ohne Vorausgang von Schuld und Verdienſt verſchiedene Stufen der creatürlichen Exiſtenzen geben mußte; dieß war durch die Vollſtändigkeit und Vollkommenheit des Univerſums gefordert, gleichwie die Vollkommenheit eines Hauſes und des menſchlichen Körpers eine Diverſität der einzelnen Theile fordert; es können nicht alle Glieder des Körpers Auge, nicht alle Theile des Hauſes Dach ſein u. ſ. w. So iſt der Hervorgang der Vielheit und Diverſität aus Einem Principe nicht aus einer in der Materie gelegenen Nothwendigkeit, nicht aus einer Beſchränkung des göttlichen Wirkungsvermögens, nicht aus der Güte oder Gebundenheit vermöge der eigenen Güte, ſondern aus der Conception der göttlichen Weisheit zu erklären, welche das Weltganze nicht anders, denn als einen ſolchen, Vielheit und Diverſität vorausſetzenden ordo denken kann.— Daraus ergeben ſich nun der Reihe nach die Löſungen der vorausgeſtellten Bedenken. Nicht bloß jedes Ding iſt gewiſſermaaßen eine Einheit, ſondern auch das Univerſum iſt eine vollkommene Einheit, welche aber nothwendig Vielheit und Diverſität in ſich ſchließt. Eben als Einheit iſt auch das Univerſum wie jedes einzelne Ding Gott ähnlich. Das Schlimme und Viele können nicht miteinander verglichen werden; das Schlimme beſteht gänzlich nur im Nichtſein, die Vielheit wird durch das Seiende cauſirt; zudem hebt nicht jedes multum das unum auf; man unterſcheidet ein mit dem esse convertibles unum und ein unum als Princip der Zahl; und nur dieſes, nicht das im Einwurfe gemeinte unum hat das multum zum privativen Gegenſatze, indem die Zahl durch Theilung des Continuum entſteht. Das Sein verhält ſich anders zu dem, was unter ihm befaßt iſt, als das genus zu den in ihm befaßten species. Denn die species fügt zum genus eine Differenz hinzu, die nicht in der Eſſenz des genus liegt; was aber unter dem ens befaßt iſt, fügt nicht etwas zum ens hinzu, was in deſſen Eſſenz nicht enthalten wäre. Daher muß die Urſache der generiſchen Eſſenz nicht zugleich auch Urſache der ſpecificirenden Differenz ſein; wol aber muß dasjenige, was Urſache des ens als ſolchen iſt, auch Urſache aller Differenzen in demſelben ſein. Mithin kann und muß Gott als causa universalissima die Urſache aller Beſonderheiten ſein. Die Verähnlichung der Creatur mit dem

Schöpfer (d. i. der Wirkung mit der Ursache) besteht darin, daß an ihr sich der Gedanke und Wille Gottes erfüllt; insofern nun jedes Ding wird, als was es Gott denkt und will, ist er als Schöpfer die causa propria eines jeden Dinges. Da bloß von Ähnlichkeit, nicht von Gleichheit des Geschöpfes mit dem Schöpfer die Rede ist, so muß die Einheit der Creatur nicht so schlechthin, wie die göttliche Einheit, die Vielheit ausschließen. Die Wirkung kann wol nicht größer als die Ursache, wol aber diese größer als die Wirkung sein; daher kann eine Ursache mehrere Wirkungen setzen, nicht aber umgekehrt eine Wirkung unmittelbar von mehreren Ursachen ausgehen. Die Kraft zu zeugen und zu schaffen sind in Gott wol sachlich Eins, ihre Thätigkeiten aber fallen nicht unter denselben Gesichtspunct; die Zeugung ist als ein natürlicher Act, das Schaffen als Willensact aufzufassen. Obgleich das Handeln Gottes in seiner Coincidenz mit der Essenz Gottes Eines ist, so können doch gemäß dem ordo sapientiae und göttlichen Willensermessen viele Wirkungen des Einen Actes statt haben. Ein Musterbild hat nur dann ein einziges Abbild, wenn dieses ein vollkommenes Abbild ist, wofern nicht etwa die Materie Ursache der Vervielfältigung ist; die Creaturen sind unvollkommene Abbilder, daher sind deren viele und verschiedene möglich. Obwol die Form des göttlichen Intellectes nur Eine ist, schließt sie doch vielfältige Beziehungen in sich, nach den verschiedenen Gesichtspuncten, unter welchen Gott das Creatürliche erscheinen muß. Diese verschiedenen Beziehungen existiren nicht bloß in unserer Auffassung, sondern auch im göttlichen Verstande; wie wir es begreifen, daß die Creatur Gott vielfältig nachahmen kann, so begreift es auch Gott, und demzufolge denkt er in seiner Einen Essenz die diversen Beziehungen des Creatürlichen zu Gott. Wie Gott in Einem Alles versteht, so faßt er auch in Einem Alles auf. Obschon die Vielheit außerhalb des Vielen ein bloßes ens rationis ist, so ist sie doch als Vielheit im Vielen auch etwas Wirkliches; so ist auch das Thier als abstrahirter Gemeinbegriff nur im Verstande, die allgemeine Natur des Thieres aber existirt in den besonderen Individuen. Das Universum ist das Beste im Vergleich mit dem, was ist, aber nicht im Vergleiche mit dem, was sein kann. Der Einwand, daß das Beste als das seinem Zwecke Nächste zu denken sei, würde bloß dann gelten, wenn es sich nicht um Ähnlichkeit, sondern um Gleichheit des Geschöpfes mit dem Schöpfer

handelte. Die Meinung des Origenes, daß Gott im Namen der Gerechtigkeit vom Anfange alle Geschöpfe mit gleichen Gaben ausstatten mußte, ist unrichtig; daß Gleichen Ungleiches gegeben werde, ist nur dann ungerecht, wenn das Geben eine Schuldigkeit ist. Die Schöpferkraft läßt sich keinem Wesen außer Gott mittheilen, weil jedes Schaffen, auch jenes des Geringsten, als Seinsmittheilung ein Act unendlicher Macht ist; daher müssen alle Dinge unmittelbar von Gott geschaffen worden sein. Daraus folgt, daß die Seinverleihenden Formen der irdischen Dinge nicht von den Engeln ausgeflossen sein können. Daß Gott nichts außer sich erkenne, kann nur so viel heißen, daß Gott Alles in sich anschaue. Hinsichtlich der Berufung auf Anselm's Äußerung über die Einheit der creatrix essentia und der daraus abgeleiteten Folgerung ist zu erinnern, daß man von der Creatur auf doppelte Weise sagen kann, sie sei in Gott; nämlich in Gott als Erhaltendem und Schaffendem. Nur in letzterem Sinne fällt sie mit der göttlichen Wesenheit zusammen, ohne daß aber hieraus folgte, daß nur Eine Creatur in Gottes Erkennen sein könne, wie bereits im Vorausgehenden umständlich erörtert worden.

Wie verhält sich nun das von Thomas hier Entwickelte zu Albert's Lehre über den Hervorgang der Dinge aus Gott? Auch Albert stellt sich die Frage, wie die Vielheit der Dinge aus ihrer Ursache in Gott zu erklären sei [1]). Es ist etwas Anderes — bemerkt er —, die in den Creaturen selber gelegenen Gründe ihrer Vielheit und Verschiedenheit erkennen, und wieder etwas Anderes, diese Vielheit und Verschiedenheit mit der Einheit der höchsten Ursache zu vermitteln. Die Gründe ersterer Art sind theils aus der Materie, theils aus der Form, theils aus der Bewegung herzuleiten. Die Materie ist Grund der Vielheit für die Dinge, insoweit sie nach Subject, Ort und Zahl von einander verschieden sind. Die Form begründet durch ihren Hinzutritt Unterschiede innerhalb der generischen und specifischen Einheiten; durch die Bewegung sind die Unterschiede der Zeit nach caufirt. Aber wie verhalten sich alle diese Unterschiede zur Einheit des höchsten Principes? Der vermittelnde Gedanke ergibt sich aus der Reflexion auf den Zweck des Universums, welches, um seines Urhebers würdig zu sein, dessen Macht,

[1]) Summ. theol. II, qu. 3, membr. 3, art. 1.

Güte und Weisheit auf eine in ihrer Art vollendete Weise darstellen muß, was nicht möglich wäre, wenn alle Dinge nur Eine Form oder Eine Materie hätten. Auf diesen Einen höchsten Zweck des Ganzen ist es denn in der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge abgesehen, gerade so wie in einem Kriegsheere, in welchem gleichfalls verschiedene Ämter und Functionen des Marschalls, Koches, Waffenschmiedes, Fechters, Ringers u. s. w. zur Erzielung des höchsten Zweckes, des Sieges, Jegliches in seiner eigenen Art zusammenwirken müssen, um in Gesammtheit zu erreichen, was jedes Einzelne in seiner Eigenart für sich allein zu realisiren nicht im Stande wäre. Der Möglichkeitsgrund der Hervorbringung von Vielem wird darin gefunden, daß Gott nicht aus Naturnothwendigkeit, welche auf Eine Wirkung determinirt ist, sondern mit Verstand und Willen wirkt. Intelligente Wesen nehmen den Grund ihres Handelns vom Zwecke her; bedingt dieser eine Mehrheit von Mitteln, so bereiten sie auch diese mehreren Mittel zur Herbeiführung des Zweckes vor. Gott erkennt eine Mehrheit von Geschöpfen zur Realisirung des Weltzweckes als nothwendig, da kein einziges für sich allein seine Macht, Güte, Weisheit angemessen zu repräsentiren im Stande wäre; denn offenbar zeigt sich Gottes Weisheit vollkommener und überzeugender in der Disposition von Vielem, als in jener von Einem; in gleicher Weise verhält es sich mit seiner Macht und mittheilsamen Güte. Sie kann aber in keinem Einzelnen aus dem Vielen, und kann auch in der Totalität desselben sich nicht absolut repräsentiren, wegen der verengten Fassungskraft und Wirkungskraft der außergöttlichen Essenzen, welche durch göttliche Seinsmittheilung entstanden sind. Die Seinsmittheilung an Mehreres kann nicht gedacht werden ohne Begründung von Gradunterschieden in der geschöpflichen Welt; es muß nächste, entferntere und entfernteste Distanzen der empfangenden Potenzen von der das Sein mittheilenden ersten Ursache geben; das ausfließende Sein (i. e. id quod facit esse debere omnia et in omnibus) selber ist unterschiedlos und einfach, aber die hiedurch verursachten Dinge unterscheiden sich unter einander gemäß der durch kleineren oder größeren Abstand von der mittheilenden Ursache bedingten größeren oder geringeren Fülle der Seinsmittheilung. Gott zunächst stehen die reinen Intelligenzen, hierauf folgen die durch die Determinirtheit zur Materie mit Zeit und Continuum in Verbindung tretenden Intelligenzen (animae

rationales), hierauf in weiterer Determination des dem Menſchen zu Theil gewordenen Lichtes die animaliſchen Weſen u. ſ. w. mit ſtets fortſchreitender Lichtabnahme und Verdunkelung bis zum Unterſten. Auf jeder dieſer Stufen ahmen die Geſchöpfe Gott nach Vermögen nach und halten in dieſer Weiſe eine ideale Ähnlichkeit mit Gott feſt, obgleich ſie vermöge ihrer reellen Verſchiedenheit von Gott nicht abſolut einfach ſind wie Gott; ſie ſind zum Mindeſten, wenn nicht aus Materie und Form, wie die ſinnefälligen Dinge, doch aus einem formale und materiale zuſammengeſetzt, wie die reinen Intelligenzen. Es iſt aber auch nicht nöthig, daß ſie abſolut einfach, ſeien, weil ſie Gott nicht gleichen, ſondern nur ähnlich ſein ſollen; und deßhalb genügt es für die geſchaffene Eſſenz, wie Proclus ſagt, daß ſie ein Eines und in ſich Untheilbares ſei. Die Weſensmehrheit auf jeder der einzelnen Stufen hat für die Engelwelt ihren allgemeinen Grund darin, daß Gott eine möglichſte Mannigfaltigkeit von modis der Lichtmittheilung erſchöpfen will (nächſtdem auch in Hinſicht auf den Ausfall durch den Engelſturz und auf die verſchiedenen Ämter des Welthaushaltes); in der Sinnenwelt iſt ſie zunächſt durch den nothwendigen Gradunterſchied der Formen, weiters durch die Materie als Individuationsprincip cauſirt.

Vergleichen wir dieſe Ausführungen Albert's mit jenen aus Thomas' zuvor beigebrachten Erörterungen, ſo kann der Fortſchritt auf Thomas' Seite nicht in Abrede geſtellt werden. Allerdings ruhen die Anſchauungen des Letzteren durchgängig auf den Gedanken ſeines Lehrers; aber ſie ſind weit kunſtgemäßer durchgebildet, und auch tiefer und einheitlicher gefaßt. Albert muß emanatianiſtiſche Vorſtellungen zu Grunde legen, um die Vielheit der Dinge abzuleiten, für welche er letztlich allerdings in der Weisheit Gottes einen höchſten, beſtätigenden Grund neben anderen von Gott hergenommenen Gründen findet. Thomas aber macht die Idee der göttlichen Weisheit zum conſtitutiven Erklärungsprincipe der obſchwebenden Frage, und ermöglichet hiedurch eine Beantwortung, die, abgeſehen von der Zuläßigkeit oder Unzuläßigkeit emanatianiſtiſcher Vorſtellungen ihren ſpeculativen Werth und Gehalt behauptet. Die philoſophiſche und theologiſche Anſchauungsweiſe der Sache liegen in Albert noch auseinander. Als Theolog denkt er im Bilde vom Kriegsheere, welches ihm hier zur analogiſchen Erläuterung einer ſpecifiſchen Diverſität der conſtitutiven Theile des Weltganzen dienen

muß, während er es bei einer anderen Gelegenheit wieder gebraucht, um zu zeigen, wie man ſich die Unterſchiede innerhalb der Engelwelt mit Ausſchluß der ſpecifiſchen Diverſität der einzelnen Engel zu denken habe. Überhaupt ſtellt ſich der Gedanke einer ſpecifiſchen Diverſität bei ihm erſt in zweiter Linie ein, und tritt neben der Grundannahme von den Gradunterſchieden nur gelegentlich, ſoweit er als Ariſtoteliker denkt, hervor; Thomas hingegen premirt eben jenen Gedanken, und erhebt hiedurch die Frage aus dem Bereiche des imaginirenden Denkens in das höhere Gebiet der ſtreng dialektiſchen Auffaſſung.

Zur weiteren Beleuchtung des Verhältniſſes zwiſchen Thomas und Albert möge noch eine andere Erörterung aus den Quaestionibus disputatis ausgehoben werden. Thomas beſpricht in Pot. qu. 6 die Lehre von den Wundern; daſſelbe Thema handelt Albert in ſeiner Summ. theol. II, qu. 31 ab. In der Anſicht über das Weſen der Sache, das Verhältniß Gottes zur Natur betreffend, ſind beide einverſtanden; aber in der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Wunderbegriffes zeigt ſich wieder die charakteriſtiſche Verſchiedenheit zwiſchen beiden: Albert begründet den Wunderbegriff aus der Auguſtiniſchen Kosmologie und Ideenlehre, Thomas reducirt unter Anerkennung und Aneignung der Auffaſſung Albert's das Problem auf den Begriff des Möglichen und Unmöglichen. Albert unterſcheidet vier rationes causales alles Geſchehens: die rationes primordiales im ewigen Worte, in welchen Alles, was im Reiche der Natur und Gnade, auf natürliche und wunderbare Weiſe gewirkt werden ſoll, nach ſeinem Was, Wann und Wie vorausbeſtimmt iſt; die rationes radicales, welche den vier Elementen eingebildet ſind und die Productionsfähigkeit der Materie bedingen; die rationes distinctionis et ornatus, welchen gemäß ſich Alles örtlich und ſpecifiſch ſondert und geſtaltet; die rationes seminales, in deren Kraft die irdiſchen Dinge ähnliche ihrer Art erzeugen. Die rationes primordiales ſind die letzten und höchſten Urſachen von Allem, was geſchieht; die rationes radicales ſind die rationes primordiales der Wirklichkeit der rationes seminales, die zu aller Zeit thätig ſind. Die drei letzteren Arten der rationes ſind in die Materie hineingelegt, und verhalten ſich zu den in Gott exiſtirenden Primordialgründen als rationes obedientiales. Gott hat ſich aber durch ihre Erſchaffung nicht gebunden, daß er in der Welt nichts Anderes

bewirken könnte, als was ſie in ſeinem Dienſte produciren; vielmehr liegt in allem Geſchaffenen die paſſive Möglichkeit, zu werden, was Gott will; Gott wird jedoch niemals etwas Anderes wollen, als was in den Primordialgründen gemäß der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit ſeit ewig vorausbeſtimmt iſt. Jene paſſive Möglichkeit der Creatur, zu werden, was Gott will, ſchließt in ſich ein Verhältniß der Abhängigkeit von übernatürlichen Urſachen und vom göttlichen Willen; ſomit iſt in den natürlichen Dingen neben der potentia secundum seminalem rationem eine potentia secundum rationem causalem supernaturalem und eine potentia secundum rationem obedientialem zu unterſcheiden. Alle drei Potenzen ſetzen einen Erreger voraus; aber während die potentia secundum seminalem rationem ſchon an ſich für die erregende Einwirkung disponirt iſt, ſind die beiden anderen in gar keiner Weiſe disponirt, und müſſen die Kraft zu wirken von der erregenden Urſache erhalten. Die Möglichkeit von Wundern ergibt ſich aus dem angegebenen Verhältniſſe zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf, idealer Primordialwelt und erfahrungsmäßig gegebener Wirklichkeit; eben ſo löst ſich aus dem Gegebenen die Frage, ob Gott etwas contra naturam wirken könne [1]). Verſteht man mit Auguſtinus unter Natur die in die Creatur gelegte Möglichkeit, zu werden, was Gott will, ſo kann Gott nicht gegen die Natur handeln, weil er damit gegen ſich ſelbſt handeln würde. Verſteht man unter Natur den erfahrungsmäßigen, gewohnten Lauf der Natur, ſo gibt es ein Wirken Gottes supra oder auch contra naturam. Man unterſcheidet einen doppelten Lauf der Natur, einen cursus intrinsecus und extrinsecus. Unter erſterem verſteht man die Hervorbringung der Art- und Gattungsindividuen aus den Samenurſachen; gegen und über die in dieſem Sinne genommene Natur geht das Wirken Gottes, wenn er aus den ihm verborgenen Urſachen etwas hervorbringt, was nicht seminaliter in der Natur iſt; ſo die Bildung Eva's aus der Rippe Adam's. Der

[1]) Ein Gedanke, welchen Albert qu. 31, membr. 1, art. 4 gelegentlich vorbringt, daß die rationes seminales auf die Erhaltung der Inſtitution, die Wunder auf die Reſtauration der Natur Bezug haben, hätte, wofern die Reſtauration nicht bloß auf das menſchliche Heil bezogen wurde, bei weiterer Beachtung und Durchführung auf eine ſpeculativ erſchöpfende Faſſung des Wunderbegriffes geführt.

äußere Verlauf der Natur wird wieder nach dem Geſchehen in der oberen Himmelsregion und der unteren Erdenregion abgetheilt. In der oberen Region beſtimmt der geordnete Gang der Sonne die Stundeneintheilung des Tages; gegen die natürliche Bewegung der Sonne hat Gott dreimal gewirkt, in den Tagen des Joſua, des Ezechias und in der Todesſtunde Chriſti. Das Andenken an die zwei erſten Ereigniſſe hat ſich (nach Dionyſius ad Apollophanem) bei den Sonnenprieſtern von Heliopolis, die Erinnerung an das dritte Ereigniß, welches durch Einſchiebung einer außerordentlichen, beſchleunigten Mondesbewegung in die geordnete Zahl der Mondesumläufe herbeigeführt wurde, bei den Äthiopiern erhalten. In der irdiſchen Region beſteht die Ordnung des natürlichen Laufes darin, daß es von der Privation keinen Rückgang zum Habitus gibt; gegen dieſen Lauf der irdiſchen Dinge wirkte Gott, da er Blinden das Geſicht, Gelähmten Bewegungsfähigkeit, Todten das Leben gab.

Gleich ſeinem Lehrer unterſucht auch Thomas qu. 6, art. 1, ob Gott praeter causas naturales, contra naturam oder contra cursum naturae wirken könne. Es möchte ſcheinen, daß er es nicht vermag. Denn in der Gloſſe zu Röm. 11 heißt es, Gott thue nichts gegen die Natur; denn dieß hieße ſo viel, als daß Gott gegen ſich ſelber handle, was er nach 2 Tim. 2 nicht thun kann. Wie die Ordnung der menſchlichen Gerechtigkeit von der göttlichen Gerechtigkeit herzuleiten iſt, ſo die Ordnung der Natur von der göttlichen Weisheit; Gott kann aber nicht gegen die Ordnung der menſchlichen Gerechtigkeit handeln, alſo auch nicht gegen die Ordnung der Natur. Gott kann in der Natur nichts mit Umgehung der rationes seminales wirken, weil er auch die Mittelurſachen nirgends ausfallen läßt; ſo wirkt er auf die Menſchengeiſter durch die Engelgeiſter, auf die irdiſchen Körper durch die himmliſchen Körper. Gott kann nicht etwas zugleich poniren und negiren, weil neben der Bejahung die Verneinung unmöglich iſt; eben ſo iſt es der Natur unmöglich, das Entgegengeſetzte von dem zu thun, was ſie wirkt, mithin involvirt eine Wirkung contra naturam einen Widerſpruch. Die Gloſſe bemerkt zu Epheſ. 3, daß Gott nicht mit veränderlichem Willen gegen die Urſachen wirkt, welche er ſelber geſetzt; alſo geräth ein Wirken contra naturam mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens in Conflict. Der natürliche Lauf der Dinge gehört zum bonum

universi; gegen dieſes kann Gott nichts unternehmen, alſo u. ſ. w. Gott kann nicht Urſache des Schlimmen ſein; das Schlimmſte beſteht aber nach Auguſtinus in Beraubung und Hinwegnahme von modus, species und ordo; alſo u. ſ. w. Gott hat nach 1 Moſ. 1 am ſiebenten Tage von allen Werken ausgeruht, während der ſechs Tage aber nichts gegen die Natur gewirkt; daher fragt es ſich nach Auguſtinus nicht, was Gott während der ſechs Tage etwa Wunderbares gethan habe, ſondern was die damals geſchaffene Natur zulaſſe und vertrage. Nach Ariſtoteles iſt die Natur die Urſache der Ordnung in Allem; Gott kann aber nichts als die Ordnung wollen; alſo u. ſ. w. Wie die Vernunft von Gott iſt, ſo auch die Natur; nun kann Gott nichts gegen die Principien der Vernunft thun, alſo auch nichts gegen die Principien der Natur. Der geſammte Lauf der Natur iſt durch die göttliche Weisheit angeordnet; ein vollkommener Künſtler kann nichts gegen ſeine Kunſt thun. Jedes Ding wird nach ſeiner Beſtimmungsfähigkeit beſtimmt, und dieß gehört zu ſeiner Natur; mithin kann auch die Empfänglichkeit für wundervolle Einwirkungen nicht gegen die Natur ſein. Anſelm ſagt, daß nicht das Mindeſte für Gott Inconveniente zugelaſſen werden könne; die Änderung des Naturlaufes iſt aber eine Inconvenienz. Wie die Wiſſenſchaft zum Falſchen ſich verhält, ſo die Potenz zum Unmöglichen; Gott kann aber das Falſche in der Natur nicht denken, alſo kann er auch nichts thun, was gegen den Lauf der Natur wäre, weil dieß in der Natur etwas Unmögliches iſt. Das Impossibile per se iſt ein höherer Grad von Unmöglichkeit als das Impossibile per accidens; nun kann Gott die accidentelle Impoſſibilität nicht überwinden und nicht machen, daß etwas, was geweſen iſt, nicht geweſen ſei; um ſo weniger vermag er das impossibile per se, nämlich etwas, was gegen den Lauf der Natur iſt. Eine Wirkung contra naturam fällt unter den Begriff des Gewaltſamen, indem nach Ariſtoteles dasjenige gewaltſam geſchieht, zu deſſen Geſchehen das Leidende nichts beiträgt; das gewaltſam Bewirkte hinterläßt aber keine bleibende Wirkung, was mit thatſächlichen Wundern, z. B. Blindenheilung, im Widerſpruche ſteht; mithin kann das Wunder keine Wirkung contra naturam ſein. Jedes Genus wird nach Potenz und Actus abgetheilt; dem erſteren entſpricht die paſſive, dem letzteren die active Potenz; mithin muß ſich für jede paſſive Potenz in eodem genere auch die entſprechende active Potenz finden,

sonst kann ein Geschehen in der passiven Potenz nicht statt haben. Demnach ist ein Wirken contra naturam, wenn es auch der Allmacht Gottes möglich wäre, doch von Seite der Natur nicht möglich, nicht weil es Gott an Macht fehlte, sondern weil in der Natur die Bedingungen zu einer solchen Machtbethätigung nicht vorhanden sind. Was Gott zeitweilig wirkt, wäre auch dann nicht inconvenient, wenn er es zu jeder Zeit wirkte. Es wäre aber inconvenient, wenn Gott zu irgend einer Zeit im Bereiche der niederen Welt ohne Inzwischentreten der natürlichen Mittelursachen etwas bewirken würde. Wirkt er unter ihrer Vermittelung, so wirkt er naturgemäß, also wirkt er niemals contra naturam. Jede causa per se steht in einem wesentlichen Verhältnisse zur Wirkung, und umgekehrt; was nun einer Sache wesentlich ist, kann ihr auch Gott nicht nehmen, so lange sie existirt; also kann er auch die natürlichen Ursachen, so lange sie existiren, nicht von ihrer Wirksamkeit suspendiren, und kein Geschehen ohne seine natürliche Ursache eintreten lassen. Es ist inconvenient, daß das größere Gut wegen eines geringeren aufgegeben werde; das bonum universi steht aber höher als jedes particuläre Gut; also kann man auch nicht annehmen, daß Gott die Ordnung des Universums, oder was damit gleichbedeutend ist, das bonum universi wegen eines einzelnen Theiles oder Gliedes desselben durch eine Wirkung contra naturam aufhebe. — Gegen alle diese Gründe läßt sich aber auf der anderen Seite geltend machen, daß jener der Natur unmögliche Rückgang von der Privation zum Habitus durch göttliche Macht bewerkstelliget werde; daß die Macht des Höheren nicht von jener des Niederen abhänge oder begränzt werde, mithin Gott durch die unter ihm stehende Natur in seinem Wirken nicht beschränkt werden könne. — Entscheidung: Gott kann mit Umgehung der natürlichen Ursachen in der Welt dieselben Wirkungen hervorbringen, welche von diesen Ursachen hervorgebracht werden; und er kann dieser seiner unmittelbaren Einwirkung dasselbe Ziel oder auch ein den natürlichen Wirksamkeiten entgegengesetztes Ziel setzen, also contra naturam wirken. Jede Bestreitung dieser Wahrheit geht aus einem falschen Begriffe von Gott hervor, und die Einwürfe der Gegner lassen sich sämmtlich auf drei falsche Grundansichten über Gott zurückführen. Gott kann nur dann nicht contra naturam wirken, wenn er gar nicht Welturheber, also auch nicht Urheber der in der Welt wirkenden

Urſachen iſt; oder wenn er bloß durch ſeinen Intellect, der auf das Allgemeine geht, Urſache der Dinge iſt, weil dann deren Beſonderheiten aus einer von Gottes Willen unabhängigen Urſache ſtammen müſſen; oder endlich, wenn der Wille Gottes ſelber einer determinirenden Nothwendigkeit unterworfen iſt, ſo daß er nur auf Eine Art zu wirken im Stande iſt. — Daraus ergeben ſich die Antworten auf die vorgebrachten Gegengründe. Die Gloſſe zu Röm. 11 ſagt, Gott handle nicht gegen die Natur. Dieß iſt wahr, nur muß es richtig verſtanden werden. Wenn es naturgemäß iſt, daß die particulären irdiſchen Dinge durch die allgemeinen himmliſchen Urſachen gegen ihre beſondere Natur determinirt werden, wie ſich in der durch die himmliſchen Einflüſſe bedingten Auflöſung der irdiſchen Körperweſen zeigt, ſo kann es auch nicht naturwidrig ſein, daß die himmliſchen Urſachen, die ſich zur causa universalissima doch nur als Particulär-Urſachen verhalten, durch Gott gegen ihre natürliche Inclination beſtimmt werden. Der von der menſchlichen Gerechtigkeit hergenommene Vergleich iſt falſch; in der Wirkung contra naturam hebt Gott das natürliche Verhältniß eines Dinges zum anderen auf; gegen die menſchliche Gerechtigkeit wirken, hieße das gottgedachte Verhältniß des Menſchen zu ſich ſelbſt aufheben. Eben ſo iſt die Zuſammenſtellung der engliſchen Mittelurſachen mit den ſideriſchen Mittelurſachen nicht zuläßig; letztere zu ſuspendiren hat Gott einen Grund, der bei den erſteren wegfällt, nämlich die Hinleitung des Menſchen von der ſichtbaren Thatſache eines Wunders auf die unſichtbare Urſache; die engliſchen Einwirkungen auf den Menſchen ſetzen aber keine ſinnefälligen Reſultate, mithin fällt der Anlaß, ſie zu umgehen, weg. Daß eine Bejahung und Verneinung zugleich wahr ſeien, kann Gott freilich nicht machen, und eben ſo wenig das der Natur Unmögliche ihr möglich machen, z. B. daß der Todte, in welchem das natürliche Lebensprincip nicht mehr iſt, aus eigener Kraft zum Leben erwache u. ſ. w.; dieß geſchieht aber auch nicht im Wunder, ſondern Gott thut das, was den Naturkräften aus ſich unmöglich iſt. Von einer Veränderlichkeit des göttlichen Willens kann ebenfalls keine Rede ſein, da die in der Zeit vollzogene That contra naturam ſeit ewig vorausgeſehen iſt. Ferner ändert Gott nicht die Ordnung des ganzen Univerſums, ſondern nur das Verhältniß einer particulären Urſache zu ihrer Wirkung. Auch das natürliche Übel und das Strafübel beziehen ſich auf dieſes

particuläre Verhältniß, das malum culpae aber auf die Ordnung des Universums; darum kann Gott nicht Ursache des letzteren, wol aber der ersteren sein. Die Wunder geschahen an den im Sechstagewerke gewissermaaßen präexistirenden Creaturen, sind also materialiter im Sechstagewerke enthalten, obgleich damals als die Schöpfung, d. i. die Natur gegründet und eingerichtet wurde, nichts gegen den Lauf der Natur geschehen konnte. Die Natur ist nicht in Allem, sondern in allem Natürlichen Ursache der Ordnung. Das impossibile per se ist ein Begriff, der zunächst der Logik und Mathematik angehört und hier das an sich Undenkbare, weil den Formalprincipien aller Erkenntniß Widersprechende bedeutet; in zweiter Linie wird er auf das Naturgebiet übertragen, und bedeutet das einer Sache nach ihrer gegebenen Beschaffenheit Unmögliche, was aber immer noch für Gott möglich bleibt, weil er über den determinirten Charakter der fraglichen Sache erhaben ist; also kann man die materiale Unmöglichkeit nicht auf gleiche Linie stellen mit der logischen oder mathematischen Unmöglichkeit. Wider das von der Vollkommenheit der göttlichen Kunst hergenommene Argument ist zu erinnern, daß diese bei der Hervorbringung der Dinge sich noch nicht vollständig entfaltet und daher nachfolgend noch auf andere Weise sich bethätigen kann, als es im Laufe der Natur liegt; dieß ist dann ein Wirken contra naturam, aber nicht ein Wirken contra artem, die vielmehr beide Wirkungsweisen, die frühere und spätere, in sich schließt. Die Äußerung des Aristoteles, daß die Bestimmungsfähigkeit des Dinges etwas Natürliches, ihm Eignendes sei, bezieht sich auf die dem Dinge nach seinem besonderen natürlichen Zwecke eignende Bestimmungsfähigkeit. Die Convenienzfrage ist zuhöchst aus der Idee der göttlichen Weltleitung zu entscheiden. Die Unterscheidung zwischen falsum simpliciter und falsum alicui geht nicht an; daher ist auch der darauf gebaute Schluß falsch. Jedes ens per se ist auch ein ens per accidens, daher auch jedes impossibile per se auf ein impossibile per accidens zurückzuführen; so läßt sich auch die im Einwurfe erwähnte accidentelle Unmöglichkeit für Gott auf ein impossibile per se zurückführen; dieses impossibile per se ist im gegebenen Beispiele die Unmöglichkeit, daß eine geschehene Thatsache nicht geschehen sei; obschon dieses impossibile per se ein possibile per accidens ist, weil das, was geschehen, auch nicht hätte geschehen können. Nicht jeder äußere Einfluß fällt unter den

Begriff des Gewaltſamen, ſonſt müßte auch der ſideriſche Einfluß auf die ſublunariſche Welt hieher gerechnet werden; gehört dieſer nicht hieher, um wie viel weniger der Einfluß Gottes auf die irdiſche Welt. Es iſt nicht nothwendig, daß eine Sache nur für Einwirkungen gewiſſer Art empfänglich ſei, ſie kann vielmehr in verſchiedener Beziehung für verſchiedene Einwirkungen empfänglich ſein, alſo als geſchaffene Sache eine Receptivität für den Einfluß des Schöpfers haben, welche ihr im Verhältniß zu anderen Agentien nicht zukommt. Daß die Convenienz oder Nichtconvenienz eines Geſchehens letztlich von Gründen der göttlichen Providenz abhänge, wurde ſchon geſagt; dieſen zufolge kann ein zeitweiliges außerordentliches Geſchehen das Rechte und Conveniente ſein. Das weſentliche Verhältniß einer beſtimmten Urſache zu einer beſtimmten Wirkung wird durch wunderthätige Eingriffe Gottes nicht annullirt, ſondern nur für den gegebenen Fall in ſeiner actuellen Geltung ſuspendirt; wenn z. B. das Feuer im Ofen der drei Jünglinge nicht wirklich brannte, ſo behielt es doch die Kraft zu brennen. Durch die übernatürliche Einwirkung auf das Wechſelverhältniß particulärer Potenzen wird nicht die Ordnung des Univerſums beeinträchtiget; vielmehr geſchehen jene Abänderungen der Ordnung in particulären Verhältniſſen zur Aufrechthaltung der Ordnung des Ganzen.

Wir haben oben bei Beſprechung des Commentars über die Sentenzen geſehen, was Thomas gegen die Gründe zu erinnern hat, durch welche die Schöpfung der Welt in der Zeit demonſtrirt werden ſollte; wie er die philoſophiſchen Beweisgründe für die entgegengeſetzte Annahme einer ewigen Schöpfung bekämpft, möge aus ſeinen Quaestionibus disputatis erſehen werden; denn in dieſen läßt er ſich am ausführlichſten darauf ein (De Potentia qu. 3, art. 17). Nicht weniger als dreißig Gründe werden zur Unterſtützung der betreffenden Behauptung vorgeführt, und alle im Einzelnen widerlegt. Man ſagt, die Mittheilſamkeit gehöre zum Weſen der göttlichen Güte; da Gott immerdar die Güte iſt, müſſe er ſich immerfort mittheilen, mithin mußte er ſeit ewig ſchaffen. Hier wird jedoch überſehen, daß dieſe Mittheilung durch Vermittelung des göttlichen Willens geſchehe, von deſſen Dispoſition es abhängt, in welcher Weiſe die Mittheilung ſtatt haben ſoll. — „Gott verweigert keiner Creatur, deſſen ſie ihrer Natur nach fähig iſt; der Himmel, deſſen Exiſtenz aber auch ſchon das Vorhandenſein anderer Creaturen

involvirt, ist fähig, ewig zu sein, also u. s. w." Man übersieht hier, daß eine Tauglichkeit zum Sein oder Wirken sich niemals auf die Vergangenheit, sondern auf die Gegenwart oder Zukunft bezieht. — Man folgert die Ewigkeit des Himmels aus seiner Incorruptibilität, und sucht darzuthun, daß man ihn nicht etwa deßhalb, weil sein Bestand von der göttlichen Influenz abhängig ist, für etwas bloß Mögliches und Contingentes halten könne, indem es ja auch z. B. Nothwendigkeit ist, daß der Mensch ein lebendes Wesen (animal) sei, obschon der Mensch trotz dieser Nothwendigkeit zu sein, nicht ist, wenn die seine Qualität tragende Substanz nicht vorhanden ist. Aber die Incorruptibilität des Himmels besteht ja nicht darin, daß er, so lange die göttliche Influenz des Seins dauert, nicht in Nichts zerfallen könne; mithin ist die Stütze des Argumentes zu verwerfen. Und die auch von den Gegnern anerkannte Nothwendigkeit einer fortdauernden Seinsinfluenz beweist, daß die dem Himmel seiner Natur nach zukommende Incorruptibilität nicht mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Seins zusammenfalle; denn die Seinsmittheilung hängt letztlich doch nur vom göttlichen Wollen ab. — „Avicenna beweist in seiner Metaphysik, daß jede Ursache ihre Wirkung nothwendig zur Folge habe; denn würde die Wirkung eine problematische bleiben, so müßte man noch eine andere Ursache annehmen, wodurch die erstere Ursache zur sicheren und gewissen Setzung der Wirkung sollicitirt würde, und die sollicitirte Ursache wäre für sich genommen nicht eine causa sufficiens. Gott ist aber causa sufficiens mundi, also u. s. w." Allerdings ist Gott die causa sufficiens aller Dinge, aber keine aus Naturnothwendigkeit wirkende Ursache; mithin mußte er nicht, weil die göttliche Natur ewig ist, auf seit ewig schaffen; sondern es hieng vom Willen Gottes ab, wann und in welcher Weise er sich als causa sufficiens mundi bethätigen wollte. — „Alles, was vor der Zeit ist, ist ewig; die Welt fieng vor der Zeit an zu sein, indem sie im ersten Augenblicke der Zeit wurde, welcher als solcher der Zeit vorausgeht." Aber er geht nicht der ganzen Zeit voraus, weil er, obschon kein Theil der Zeit, doch der Ausgangspunct der Zeit, also aliquid temporis ist. In einem anderen Sinne kann man allerdings sagen, die Welt war vor der Zeit, insofern nämlich ante tempus so viel heißt, als ante temporis impletionem; denn die Zeit erfüllt sich nicht anders, als in einem auf den ersten Augenblick folgenden zweiten

Augenblicke. — „Idem manens idem, semper facit idem, nisi impediatur. Da Gott immer derſelbe iſt, und wegen der Unbeſchränktheit ſeiner Macht in ſeinem Wirken niemals gehindert werden kann, ſo muß er, was er einmal that, immerfort ſeit ewig gethan haben.“ Darauf iſt zu ſagen, daß in jeder Wirkung die Urſache ſich abbilden muß. Die Welt iſt Product des göttlichen Willens, muß daher in Bezug auf Dauer, räumliche Dislocation u. ſ. w. die Form des göttlichen Willens an ſich tragen; daraus folgt, daß das Wann des Weltanfanges von der Dispoſition des göttlichen Willens abhänge. — „Gott muß ſeine Güte und mithin auch die Creaturen immer wollen, weil das Hervorbringen zu ſeiner Güte gehört.“ Gott kann nur ſeine Güte und das, ohne welches dieſe nicht beſtehen kann, nothwendig wollen. — „Gott iſt die abſolute Freigebigkeit; am freigebigſten iſt, wer am ſchnellſten gibt; alſo geziemte es ſich für Gott, von Ewigkeit her zu ſchaffen.“ Es ziemte ſich, die Creatur in ſolcher Art zu ſchaffen, daß in ihnen Gott am meiſten als das, was er iſt, offenbar wurde; dieß konnte durch eine Schöpfung in der Zeit geſchehen, indem in dieſem Falle am ſichtlichſten hervortreten mußte, daß die Creaturen ihre Seinsurſache außer ſich haben, daß Gott ihrer nicht bedürfe, und daß ſie in Allem dem Willen Gottes unterworfen ſeien. — „Ein Wollen iſt nur dann wirklich vorhanden, wenn man das, was man kann, auch wirklich thut. Gott müßte alſo nicht von Ewigkeit her die Welt wirklich gewollt haben, wenn er ſie nicht auch von Ewigkeit her geſchaffen hätte.“ Gott hatte von Ewigkeit her den Willen, daß die Welt werden ſollte, aber nicht, daß ſie von Ewigkeit her werden ſollte, ſondern in dem Momente, welchen ſein Wille ſeit ewig beſtimmt hatte. — „Wenn die Welt nicht ewig geweſen, ſo war ſie vor ihrem Sein entweder unmöglich oder möglich. War ſie unmöglich, ſo konnte ſie nie geſchaffen werden. War ſie möglich, ſo war ſie in potentia vorhanden; die Potenz ſetzt aber einen Träger oder eine Materie voraus; keine Materie kann aber ohne Form exiſtiren; alſo war die Welt, bevor ſie war, nach Materie und Form bereits vorhanden.“ Man identificirt hier unrichtiger Weiſe die potentia passiva des bereits Geſchaffenen mit der potentia activa des Schöpfers. Oder man kann ſagen, die Welt war vor der Schöpfung, weil in dem Satze: mundus est, Subject und Prädicat mit einander vereinbar ſind, alſo die Welt immer denkbar war.

Damit iſt auch der Einwand beantwortet, daß die Verwirklichung der Welt ihre vorausgehende Möglichkeit, alſo eine ewige Materie vorausſetze. — „Jedes Agens, welches vom Neuen zu wirken beginnt, ſetzt ſich aus der Potenzialität in die Actualität über; dieß kann aber bei Gott nicht ſtatt haben, da er unbeweglich iſt. Alſo u. ſ. w.“ Das Geſagte gilt für eine Kraft, deren Thätigkeit einen Anfang hat; Gottes Thätigkeit aber iſt ewig, weil ſie mit ſeiner Subſtanz zuſammenfällt. Das Neue iſt hier nur die in die Zeit fallende Wirkung; der Anfang einer Thätigkeit bedeutet bei Gott ſo viel als eine neue Wirkung ſetzen, gemäß einem ſeit Ewigkeiten feſtſtehenden Willensbeſchluſſe. — „Wenn ein willensfähiges Agens etwas ausführt, was es ſich früher vorgeſetzt hatte, ſo muß es dazu durch etwas vermocht werden, was früher nicht war. Nun war aber vor der Welt nichts als Gott; alſo kann keine Präcedenz des Beſchluſſes der Weltſchöpfung vor der wirklichen Vollführung desſelben ſtatt haben.“ Dieſes Argument kann nicht auf ein Weſen angewendet werden, deſſen Handeln die Zeit erſt ſchafft. — „Gott wird durch ſeine Güte zum Handeln bewegt; er war immer die Güte, alſo u. ſ. w.“ Von einem Bewegtwerden Gottes kann nur metaphoriſch die Rede ſein. — „Was immer an ſeinem Anfange und Ende iſt, hat kein Ende und keinen Anfang; die Zeit iſt nur im gegenwärtigen Augenblick vorhanden, der zugleich Ende der vergangenen, und Anfang der zukünftigen Zeit iſt; alſo iſt die Zeit immer in ihrem Anfange und in ihrem Ende, mithin ewig.“ Wenn nun hierauf erwiedert wird, daß der erſte Augenblick nicht das Ende eines vorausgehenden, und der letzte nicht der Anfang eines nachfolgenden ſpäteren ſein könne, ſo ſagt man weiter: „Der Zeitaugenblick unterſcheidet ſich dadurch von der Ewigkeit, daß er etwas Fließendes iſt, und zwar ab aliquo in aliud; fließt jeder Augenblick der Zeit aus einem Augenblick hervor und in einen anderen über, ſo kann die Zeit weder einen Anfang noch ein Ende haben.“ Es iſt richtig, daß der Augenblick etwas Fließendes ſei, aber nicht immer ab aliquo in aliud; der letzte Augenblick fließt bloß ab aliquo, der erſte bloß in aliquid. — „Die Zeit iſt durch die Bewegung, die Bewegung durch das Bewegliche. Das erſte Bewegliche iſt kreisförmig, daher ſich für deſſen Bewegung, ſomit auch für ſeine Zeit kein Ausgangs- und Endpunct feſtſetzen läßt. Erwiedert man, daß das mobile primum, wenn auch nicht Anfang und Ende ſeiner

Größe, ſo doch einen Anfang ſeiner Dauer habe, ſo iſt weiters zu ſagen, daß die Dauer der Bewegung vom Maaße der Größe abhängt. Hat alſo die Größe eines Körpers keinen Anfangspunct, ſo hat auch die Bewegung und die Zeit, und mithin auch die Dauer beider keinen Anfang, da die Größe beider, namentlich der Zeit, in der Dauer beſteht, und der Größe des Körpers entſprechen muß." Alles dieß ſoll aber nach Ariſtoteles nicht die Wirklichkeit, ſondern nur die Möglichkeit einer anfangsloſen Kreisbewegung beweiſen; geſetzt, es gebe eine Bewegung von Ewigkeit — iſt der Sinn des Argumentes — ſo muß ſie kreisförmig ſein. Mehr läßt ſich aus rein mathematiſchen Abſtractionen nicht entnehmen. — „Gott verurſacht die Dinge durch ſein Wiſſen, das Wiſſen involvirt aber eine Relation zum Gewußten; da nun die Correlate ihrer Natur nach gleichzeitig ſind, das Wiſſen Gottes aber ewig iſt, ſo müſſen die Dinge von Ewigkeit her geſchaffen worden ſein." Das Wiſſen Gottes verhält ſich zu den Dingen, wie dieſe zum menſchlichen Wiſſen; denn wie Gott Urſache der Dinge, ſo ſind dieſe Urſache unſeres Wiſſens. Wie nun die Dinge exiſtiren können, ohne daß wir um ſie wiſſen, ſo kann auch Gott die Dinge wiſſen, ohne daß ſie exiſtiren. — „Gott iſt im Verhältniß zur Welt ein Prius entweder der Sache, oder auch der Dauer nach. Im letzteren Falle muß man ſich eine der Schöpfung vorausgehende Weile oder Dauer denken, welche ſich zur Dauer der Welt wie ein Prius zum Posterius verhält. Aber eine Dauer, welche ein Prius und Posterius hat, nennt man eben Zeit; alſo gab es eine Zeit vor der Welt, mithin auch eine Bewegung und ein Bewegtes." Gott geht der Welt nicht duratione temporis, ſondern duratione aeternitatis vorher, und vor der Welt gab es keine reale, ſondern bloß eine imaginäre Zeit, inſofern wir uns nämlich den Ablauf unzählig vieler Zeiträume bis zum Beginn der Welt vorſtellen können. — „Der heilige Auguſtinus wagt nicht zu ſagen, daß Gott nicht von Ewigkeit Herr geweſen ſei; alſo muß es von Ewigkeit her Creaturen gegeben haben." Aus dem Ausſpruche des heiligen Auguſtinus kann mit Strenge nur ſo viel gefolgert werden, daß Gott von Ewigkeit die Macht, die Geſchöpfe zu regieren, eigen geweſen ſei, nicht aber, daß dieſe auch von Ewigkeit her beſtanden haben. — „Gott konnte die Welt früher hervorbringen, als er ſie nach gemeiner Annahme hervorbrachte, ſonſt wäre er nicht allmächtig geweſen; er wußte ſie auch hervor-

zubringen, ſonſt wäre er nicht der Weiſeſte geweſen; man muß auch annehmen, daß er ſie hervorbringen wollte, ſonſt wäre er neidiſch geweſen; alſo u. ſ. w.“ Dieſes Argument macht Auguſtinus für die ewige Zeugung des Sohnes geltend, und es iſt dafür auch verwendbar, da die Natur des Sohnes Coäternität und Weſensgleichheit mit Gott in ſich ſchließt. Aber eben hieraus erhellt die Unzuläßigkeit einer Anwendung deſſelben Argumentes auf die Frage von der Weltſchöpfung. — „Alles Begränzte läßt ſich der Creatur mittheilen. Die Ewigkeit iſt aber begränzt; denn es heißt 2 Moſ. 15: Deus regnavit in aeternum et ultra. Alſo ſcheint es der Güte Gottes angemeſſen, mit Vorbehalt des unmittheilbaren Ultra der Creatur die Äternität mitzutheilen.“ Die Griechen leſen in saeculum saeculi ſtatt in aeternum, und verſtehen unter saeculum ein von uns zu überſchauendes Weltalter, unter saeculum saeculi einen von uns nicht überſchaubaren, aber doch begränzten Zeitraum; das ultra iſt dann die darüber hinausreichende unbegränzte Ewigkeit. So wäre denn aeternum in 2 Moſ. 15 ſo viel als tempus diuturnum. Anſelm nimmt dieſes aeternum mit aevum gleichbedeutend, welches einen Anfang, aber kein Ende hat; und Gott wird ultra aeviterna geſtellt, weil die aeviterna auch nicht ſein können, ohne Gottes continuirende Kraft auch nicht wären, und nicht ihr ganzes Sein auf einmal haben. — „Alles was anfängt, muß ein Maaß ſeiner Dauer haben. Die Zeit hingegen kann keines haben: nicht die Ewigkeit, weil ſonſt die Zeit ewig geweſen wäre; nicht das aevum, weil ſie ſonſt kein Ende hätte; nicht ſich ſelbſt, weil nichts ſein eigenes Maaß ſein kann. Alſo hat die Zeit nie angefangen, mithin auch nicht die Bewegung und das Bewegte.“ Darauf iſt zu ſagen, daß Alles nur inſofern ein Maaß ſeiner Dauer habe, als es durch Bewegung angefangen; vom Anfang der Zeit durch Bewegung iſt aber ihr Anfang durch Erſchaffung zu unterſcheiden. Alſo trifft der Einwand nicht zu. Andererſeits iſt es falſch, daß nichts innerhalb ſeines Genus ein Maaß habe; wie Linie durch Linie, ſo kann Zeit durch Zeit gemeſſen werden. — „Wenn die Zeit zu ſein anfieng, ſo fieng ſie entweder in der Zeit, oder mit einem Augenblicke an. Sie konnte nicht mit einem Augenblicke anfangen, weil dieſer keine Zeit iſt; und wieder nicht in der Zeit, weil ſo keine Zeit vor dem Anfange der Zeit wäre. Alſo fieng die Zeit gar nicht an.“ Die Zeit verhält ſich nicht wie das Permanirende,

deſſen Subſtanz auf einmal iſt; daher iſt es nicht nothwendig, daß die Zeit ſchon ganz da war, als ſie anfieng; alſo konnte ſie mit einem Augenblicke beginnen. — „Gott war von Ewigkeit die Urſache der Dinge; denn ſonſt müßte man ſagen, daß er zuerſt potenziell und erſt nachfolgend actuell Urſache geweſen wäre, was unmöglich iſt. Es gibt aber keine causa ohne causatum, alſo u. ſ. w.“ Es iſt ſchon erinnert worden, daß die actio aeterna Gottes nicht einen effectus aeternus zur Folge haben müſſe; alſo muß auch Gott nicht vorausgehend bloß potenzielle Urſache eines zeitlichen Effectes geweſen ſein; man wollte denn die Potenzialität der Urſache nicht auf dieſe, ſondern auf den Effect beziehen. — „Wahr und Seiend (verum et ens) ſind Wechſelbegriffe. Nun gibt es Vieles, was von Ewigkeit her wahr geweſen iſt, z. B. daß der Menſch kein Eſel iſt, daß die Welt exiſtiren werde; alſo ſcheint es, daß auch viele entia ſeit ewig exiſtirt haben. Man wird vielleicht einwenden, daß jene ſeit ewig geltenden Wahrheiten durch die veritas prima, d. h. durch Gott ſelbſt wahr ſeien. Aber die genannten Wahrheiten ſind von einander verſchieden, indem, wenn eine von ihnen, was freilich unmöglich iſt, falſch wäre, noch die andere beſtehen und gelten würde; die veritas prima aber iſt nicht eine ſolche Mehrheit von Wahrheiten, ſondern nur Eine, von allen anderen verſchiedene; mithin müſſen dieſe ſeit ewig exiſtirt, und daher muß es auch ewig Dinge außer Gott gegeben haben.“ Dieſer Schluß iſt verfehlt, weil nach Ariſtoteles das Wahrſein nicht in den Dingen, ſondern im Verſtande iſt; daher Alles, was von Ewigkeit her wahr geweſen, ſeine Wahrheit im Verſtande Gottes hatte; und alle dieſe verſchiedenen Wahrheiten ſind in der Einen und ſelben Wahrheit des göttlichen Verſtandes wahr geweſen, der ſich darum auf die verſchiedenen zukünftig mit eigenem Sein exiſtirenden Dinge bezog. — „Ariſtoteles lehrt, daß eine Propoſition wahr oder falſch ſei, je nachdem die durch ſie bezeichneten Dinge exiſtiren oder nicht. Nun aber gibt es viele Propoſitionen, die ſeit aller Ewigkeit wahr ſind; alſo müſſen ihnen ſeit ewig auch wirkliche Dinge entſprochen haben.“ Der Ausſpruch des Philoſophen gilt nur von den Propoſitionen, welche wir formuliren; denn die Wahrheit derſelben iſt in der Wirklichkeit der Dinge gegründet. Bei Gott iſt umgekehrt ſein Denken und Sprechen die Urſache der Dinge, alſo die Wahrheit ſeiner Gedanken nicht von der Exiſtenz der Dinge abhängig. — „Bei Gott

ist Sprechen und Thun dasselbe; nun aber spricht Gott seit ewig, denn sonst wäre ja der Sohn, das Wort Gottes nicht ewig; also muß auch sein Thun ewig sein." Von Seite Gottes involvirt das Thun nichts, was eine von seinem Worte verschiedene Existenz hätte; denn die Thätigkeit Gottes fällt mit seiner Substanz zusammen. Aber das Thun als solches involvirt einen in der Eigenheit seiner besonderen Natur existirenden Effect, welcher durch das Sprechen als solches nicht involvirt wird.

Die ausgehobenen Proben mögen genügen, um Geist und Methode des wissenschaftlichen Verfahrens in den quaestionibus disputatis zu charakterisiren. Wir sehen hier die scholastische Dialektik zu ihrer möglichsten Vollendung ausgebildet, und werden billiger Weise gestehen müssen, daß man sich über ein wissenschaftliches Problem nicht strenger Rechenschaft geben könne, als es die Scholastik in ihrer Weise versuchte. Wir wenden uns nun jenen anderen Werken zu, in welchen Thomas den theologischen Lehrstoff systematisch zu verarbeiten und eine zusammenhängende Gesammtdarstellung desselben zu geben bemüht war. Hieher gehört zunächst das unvollendet gebliebene Compendium theologiae (opusc. 2), dem Freunde Reginald gewidmet. Es sollte in drei Büchern den gesammten christlichen Lehrinhalt in den dreifachen Rahmen des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens fassen, mit Beziehung auf die compendiösen Formeln, welche in den zwölf oder vierzehn Glaubensartikeln, in den sieben Bitten des Vaterunser und in den unter das Liebesgebot Christi subsumirten zehn Geboten Gottes die Substanz des kirchlichen Lehrbegriffes enthalten. Wir hätten demnach in diesem Werke eine dialektisch-systematische Verarbeitung derselben Gegenstände, welche Thomas bereits früher in den schon besprochenen Opusculis 4. 5. 7. 16 [1]) vom Standpuncte der Schrifttheologie dargestellt hatte, und erkennen hierin das planmäßige Fortschreiten ihres Verfassers von ersten streng positiven Fundamentaldarstellungen der kirchlichen Theologie zu stets mehr erweiterten und rationell vermittelten Ausführungen derselben. Nur der erste Theil des Compendium, der vom Inhalte des christlichen Glaubens handelt, ist vollständig vorhanden in 246 Capiteln; der zweite Theil, der vom christlichen Hoffen handelt, kommt in 10 Capiteln nur bis zur

[1]) S. 123—158.

zweiten Bitte des Vaterunſer; der dritte Theil iſt ganz entfallen. Gemäß der bereits bekannten Eintheilung der Glaubensartikel in ſolche, welche die Myſterien der dreieinigen Gottheit — und in andere, welche die Myſterien der Menſchheit Chriſti zum Inhalte haben, zerfällt der erſte Theil in zwei Abtheilungen, deren erſte bis Cap. 185, die zweite bis Cap. 246 reicht. Die erſte Abtheilung gliedert ſich wieder in drei Unterabtheilungen, handelnd von der Einheit der göttlichen Weſenheit, von der Dreiheit der göttlichen Perſonen, und von drei aufeinanderfolgenden Wirkſamkeiten der Gottheit im Bereiche der Naturordnung, des Reiches der Gnade und in der zukünftigen Vergeltung. Die Lehre von dem Einen Gotte und deſſen denknothwendiger Weſensbeſchaffenheit wird in ſtrenger ſtetiger Folge aus dem Erweiſe eines erſten, höchſten Bewegers der Welt abgeleitet (Cap. 3—35). Der Alles Bewegende kann nicht wieder von einem Höheren über ihm bewegt werden, eben ſo wenig von ſich ſelbſt, weil nicht etwas in derſelben Beziehung zugleich Potenz und Actus ſein kann. Als Unbeweglicher iſt Gott unveränderlich, als Unveränderlicher ewig und nothwendig, als nothwendig ſeiender iſt er immerfort, und hat, da es ein Prius und Posterius nur in der Bewegung gibt, ſein ganzes Sein auf einmal; da er als Unbewegter keinerlei potenzielle Beſtimmbarkeit in ſich hat, ſondern reine Actualität iſt, ſo iſt er einfach, und demzufolge coincidiren in ihm Selbſtheit und Weſenheit, Weſenheit und Sein vollkommen; vermöge der Coincidenz von Sein und Weſenheit iſt Gott keine Species, neben welcher eine andere an demſelben generiſchen Sein theilhabende Species beſtünde; und da ſein Sein keine ſpecifiſchen Differenzen zuläßt, ſo kann er nicht ein Genus anderer Dinge ſein. Eben ſo wenig kann die Gottheit die collective Arteinheit mehrerer Individuen ſein, da in dieſen individuelles Sein und ſpecifiſche Weſenheit auseinandertreten, in Gott aber Sein und Weſenheit abſolut coincidiren. Aus demſelben Grunde ergibt ſich, daß nur Ein Gott exiſtiren könne. Dieſer muß vermöge ſeiner Erhabenheit über jede Art von Zuſammenſetzung unkörperlich ſein; er kann auch nicht eine Form der Körper ſein, weil er in dieſem Falle wenigſtens per accidens bewegbar ſein müßte. In ſolcher Weiſe, unter gelegentlicher Beiziehung kosmologiſcher Deductionen zu den logiſch-ontologiſchen Schlüſſen, werden die übrigen, den Einen überweltlichen Gott betreffenden Lehren abgeleitet, die Un-

begränztheit seiner Wesenheit und Macht, seine höchste Vollkommenheit, welche die Vollkommenheiten aller Genera und Species in eminenter Weise in sich schließt, sein Erkennen und Wollen, welches aus allem bis dahin Entwickelten als nothwendig und auf die seinem Wesen gemäße Art in ihm vorhanden gefolgert wird. Sodann wird Capp. 36—67 an die Trinitätslehre gegangen, welche in Kürze nach ihrer ganzen bis auf Thomas' Zeiten erlangten doctrinellen Ausbildung vorgetragen wird. Die Methode der Entwickelung ist in dieser Abtheilung eine andere, als in der vorausgehenden; denn es wird nicht, wie bei der Lehre von dem Einen Gott von einer Vernunftgewißheit, sondern von dem positiven Dogma der Kirche ausgegangen, und nicht die Denknothwendigkeit, sondern nur die Denkmöglichkeit des Mysteriums nachgewiesen, mit Angabe und wissenschaftlicher Rechtfertigung der sprachlichen Terminen der kirchlichen Dogmatik. Mit Cap. 68 beginnt die dritte Abtheilung, die vom Wirken Gottes nach Außen handelt, und zwar zuerst von der Weltsetzung, sodann von der Weltregierung (Cap. 123 ff.) in der Ordnung der Natur und der Gnade, und endlich von der jenseitigen Weltvollendung (Capp. 150—184). Wenn bereits bei der Lehre von der Weltsetzung dem Menschen besondere Rücksicht gewidmet wird, so tritt diese Rücksicht in der Lehre von der Weltleitung noch entschiedener hervor, und bei Besprechung der jenseitigen Weltvollendung ist fast der Mensch allein mehr Gegenstand der Betrachtung. Gleichwol wird im Ganzen, wenigstens in den beiden ersten Partien, immerfort der Zusammenhang des Menschen mit allen übrigen Weltursachen, und seine Stellung inmitten derselben im Auge behalten, und wir haben somit von Capp. 68—148 eigentlich eine mit einläßlichen anthropologischen Ausführungen versetzte Kosmologie vor uns, die zugleich, wie überhaupt die ganze Schrift, einen faßlichen und succincten Überblick über das System des heiligen Thomas gewährt. Hiedurch gewinnt das Compendium theologiae einen eigenthümlichen besonderen Werth, abgesehen davon, daß es durch seine nette und succincte Darstellung von großem Interesse ist; man könnte es dem Breviloquium des heiligen Bonaventura als charakteristisches Gegenstück zur Seite stellen. Der Entwickelungsgang der kosmologischen Ideen ist in Kürze folgender: Alles was außer Gott existirt, muß durch Gott sein, weil es das Sein nur participativ hat, und Jegliches von dem Ersten seiner Art, also auch alles Seiende

vom ersten Sein gewirkt sein muß. Als die das Sein der Dinge setzende causa prima setzt er dasjenige, was allen in absteigender Ordnung mehr und mehr begränzten causis secundis zum Substrat ihrer Wirksamkeit dient, während sein Wirken kein Product einer noch höheren Ursache zum Substrat haben kann; also schafft er aus Nichts. Er muß die Dinge so viel als möglich ihm ähnlich schaffen, keines kann ihn vollkommen und allseitig darstellen; daher die Nothwendigkeit einer Vielheit und Verschiedenheit der Formen des Geschaffenen; die verschiedene Beschaffenheit der Formen bringt es mit sich, daß die einen immateriell sind, andere bloß materiell existiren; und nicht bloß die Materie, sondern auch die specifische Beschaffenheit verschiedener Materien ist eine Consequenz der nothwendigen Verschiedenheit der Formen. Um Gott möglichst ähnlich zu sein, muß die Welt Gott nicht bloß in dem, was er an sich, sondern auch in dem, was er im Verhältniß zu den Geschöpfen ist, nachahmen; daher muß sich der Gegensatz von Gott und Welt und das darin begründete Abhängigkeitsverhältniß der letzteren im Gegensatze der höheren und niederen Formen reflectiren. Alle Dinge stehen zwischen Gott, der absoluten Actualität und zwischen der Materie als reiner Potenzialität und Passivität, und sind darum aus Actus und Potenz zusammengesetzt; alle haben miteinander gemein, daß sie vor ihrer Erschaffung nur potenziell existiren; nach ihrer Setzung sind die höheren mindestens quoad actum secundum potenziell, die niederen materiellen auch quoad actum primum. Die immateriellen Formen sind, weil den particularisirenden Einflüssen der Materie entrückt, universell thätige, d. i. intelligente Formen, aber wieder in unterschiedenen, specifisch verschiedenen Graden der Energie und Wirkungsfähigkeit; den untersten Grad nehmen die Menschenseelen ein, welche nur unter Anregung und Vermittelung sinnlicher Eindrücke intellectuell thätig sein können. In diesem Gegensatze der Menschenseelen zu den reinen Intelligenzen reflectirt sich innerhalb der Welt der immateriellen Intelligenzen der allgemeinere Weltgegensatz zwischen den höheren immateriellen und den niederen materiellen Formen; und der Mensch selber bildet in der lückenlos abwärts steigenden Reihe der specifischen Gradunterschiede das Bindeglied zwischen den vollkommen von der Materie unabhängigen, und den ganz an die Materie gebundenen und in ihr subsistirenden Formen. Der Mensch abstrahirt die Begriffe aus der sinnlichen

Anſchauung; um die in der ſinnlichen Vorſtellung potenziell enthaltenen Begriffe actuell hervorzuſtellen, iſt ein beſonderes Agens nothwendig, welches im Gegenſatz zum intellectuellen Receptionsvermögen oder intellectus possibilis der intellectus agens heißt. Da der Intellect, obwol unter Anregung und Vermittelung ſinnlicher Eindrücke thätig, doch durch ſich wirkt, ſo muß er auch ein von der Materie und Sinnlichkeit unabhängiges Sein haben. Da das intellectuelle Denken eine Form deſſen iſt, der denkt, indem jedes Seiende nur in der Beziehung, als es actu iſt, thätig ſein kann; und da weiters eine und dieſelbe, der Zahl nach Eine Form nicht mehreren numeriſch verſchiedenen Subjecten eignen kann, ſo iſt es unzuläßig anzunehmen, daß in allen Individuen der Gattung nur Ein Intellect ſei. Der Intellect iſt eine Potenz der menſchlichen Seele als Principes und Trägers der intellectiven Thätigkeiten; die Seele wirkt außerdem auch noch als animaliſche und vegetative Seele, deren Subject ſie aber nur in Vereinigung mit dem Leibe iſt. Es kann nur Eine Seele im Menſchen ſein; denn andere Seelen außer der Einen könnten keine ſubſtanziellen, ſondern nur accidentelle Formen ſein, was dem Begriffe der Seele als Weſensform widerſpricht. Vermöge ihrer von der Subſiſtenz des Leibes unabhängigen Subſiſtenz kann die Seele kein Product des menſchlichen Zeugungsactes ſein; eben ſo wenig kann ſie von der Subſtanz Gottes genommen ſein, da dieſe abſolut einfach und untheilbar iſt. Alſo wird jede Seele von Gott geſchaffen, wie jede andere Subſtanz von Gott geſchaffen worden. So können die Himmelskörper nur durch Creation entſtanden ſein; wären ſie aus einer früher vorhandenen Materie gebildet, ſo müßten ſie generabel und corruptibel ſein. Eben ſo wenig können die Elemente aus einem bereits vorhandenen Körper entſtanden ſein, da ſie ihrem Begriffe zufolge die materiellen Grundbeſtandtheile der zuſammengeſetzten Körper ſind; und ſollte jener Körper ſelbſt auch ein Element geweſen ſein, ſo müßte eines der vier Elemente dieſer Körper geweſen ſein. Am allerwenigſten können die reinen immateriellen Intelligenzen anders, denn durch Creation entſtanden ſein. Mit Übergehung der Lehren von der Freiheit des göttlichen Wirkens, und Zeitlichkeit der Weltſchöpfung gehen wir auf den Weltzweck über. Zweck der Weltdinge iſt die jedem nach ſeiner Art mögliche Repräſentation der göttlichen Trefflichkeit (bonitas) und zwar ſowol im

Sein als im Wirken. Das letzte Ziel ihres Wirkens ist Gott selber, an dessen Trefflichkeit jede Creatur in ihrer Art theil zu haben begehrt. Der letzte Zweck der intellectuellen Creatur ist die Anschauung Gottes, zu welcher aber der menschliche Geist aus sich selbst nicht gelangen kann, da er nur so viel erkennt, als sich aus der Erkenntniß der Sinnendinge ableiten läßt, und innerhalb specifischer und generischer Beschränkung steht, über welche Gott schlechthin hinausgestellt ist. Soll die untilgbare Sehnsucht des Menschen gestillt werden, so muß Gott selber durch Lichtmittheilung die Form des menschlichen Intellectes werden. Die Erlangung dieser Gottförmigkeit ist das höchste Ziel, dessen Erreichung den Menschen selig macht. Gott ist das Gute selber, und kann es daher nie verlieren. An den Creaturen muß man die Güte des Seins von jener des Wirkens unterscheiden. Die einfachen Substanzen können die Güte der Natur nie verlieren, weil sie einfache Formen sind und die Güte in der Wesensform besteht; die zusammengesetzten Substanzen des Himmels können sich gleichfalls ihrer Formen nie entäußern, wol aber jene der sublunarischen Region. Die Wirksamkeiten der geschaffenen Naturen können doppelter Art sein: natürliche bei allen, freiwillige bei den intelligenten Creaturen. Die natürlichen Wirksamkeiten entsprechen den Beschaffenheiten der Naturen, von welchen sie ausgehen; wo die Güte der Natur unverlierbar ist, kann auch kein Defect des natürlichen Wirkens eintreten, wol aber dort, wo die Güte der Natur verlierbar ist. Die freiwilligen Wirksamkeiten sind auf einen bestimmten Zweck gerichtet. Gott hat seinen Zweck in sich selbst, und kann ihn darum nie verfehlen; die willensfähigen Creaturen haben ihren letzten Zweck außer sich und können ihn darum verfehlen, indem sie nämlich, statt das höchste universelle Gut zu begehren, bei dem Begehren des bonum proprium ihrer Natur stehen bleiben. Unter dem Guten versteht man überhaupt die Vollkommenheit, die ein Ding haben soll; das Schlimme (malum) besteht im Mangel des Guten, welches ein Ding haben soll (privatio boni, quod, quando, quomodo natum est habere). Das Böse kann keine Natur sein; denn die Natur besteht entweder in reiner Actualität und ist dann ihrem Begriffe nach etwas Vollendetes, mithin Gutes; oder sie besteht im Zusammensein von Actualität und Potenzialität, und hat sodann durch erstere an der Vollkommenheit Theil; oder sie ist bloße Potenzialität, und

dann beſteht ihr Gutes in ihrer Beſtimmung zur Actualiſirung. Gutes und Schlimmes ſtehen ſich gegenüber wie Vollendung und Unvollendung; die Privation auf Seite des Schlimmen iſt aber im moraliſchen Gebiete mit Setzung von etwas nicht ſein ſollendem Anderen verbunden, und dieſer poſitive, dem höchſten Zwecke widerſtreitende beſondere Zweck begründet den conträren Gegenſatz zwiſchen guten und böſen Handlungen. Nichts iſt weſenhaft böſe oder übel, da das Böſe oder Schlimme immer durch etwas Gutes getragen ſein muß; und eben deßhalb kann es auch kein abſolutes Übel geben, weil dieſes gleich dem höchſten Gute weſenhaft ſein müßte. Es wird nie um ſeiner ſelbſt willen begehrt, daher kann es auch kein höchſtes Princip ſein, wie das Princip des Guten. Jedes Übel iſt Beraubung und Verfehlung des Geſollten im Sein oder Wirken; die freiwilligen Verfehlungen deſſen, was gewirkt werden ſoll, begründen das Übel der Schuld; das den Schuldigen wider ſein Wollen treffende Übel iſt das Übel der Strafe, welches auf Rächung der verletzten Gerechtigkeit und auf Beſſerung und Zurechtweiſung des fehlenden Willens berechnet iſt. Es gibt verſchiedene Strafübel, ſolche, welche dem actuellen Wollen, andere, welche dem habituellen Wollen des Fehlenden entgegen ſind, endlich ſolche, welche der natürlichen Richtung des Willens auf das Gute entgegen ſind. Alles ſteht unter der Leitung der göttlichen Providenz, weil Alles dem abſoluten Zwecke, welcher Gott ſelber iſt, dienen muß, weil alle defectiblen Dinge ihrer Natur nach der Leitung der vollkommen indefectiblen Cauſalität unterſtellt ſind und alle participirte Vollkommenheit auf den allbeſtimmenden Einfluß der mittheilenden Unvollkommenheit hinweiſt. Gott leitet alle Dinge ſelber, indem er in allen potentialiter, essentialiter und praesentialiter iſt[1]); aber nebſtdem leitet er auch die niederen Weltpotenzen durch die höheren, weil es dieſen ihrer Rangſtellung gemäß zukommt, Gott nicht bloß im Sein, ſondern auch im Wirken nachzuahmen, und die Summe des Guten im Univerſum durch dieſen Zuwachs an Trefflichkeit, welcher die höheren Cauſalitäten auszeichnet, vermehrt wird. Wie

[1]) Zu dieſer exacten Formulirung des Begriffes der göttlichen Allgegenwart hatte ein von Walter von Mortagne bekämpfter Magiſter Dietrich Anlaß gegeben, durch ſeine Behauptung, daß Gott bloß per potentiam in den Dingen gegenwärtig ſei.

im Allgemeinen, gilt dieß im Besonderen auch vom Geisterreiche; die reinen Intelligenzen theilen den menschlichen, die höheren Engel den Engeln niederen Grades von ihren Erleuchtungen mit. Der Mensch steht als Sinnenwesen gleich allen irdischen Körpern unter dem Einflusse der Himmelskörper, als Intellectualwesen unter dem Einflusse der Engel, als wollender kann er einzig von Gott bestimmt werden, weil nur derjenige, der die Natur geschaffen, auf die natürlichen Motionen derselben — und dieß sind die Willensbewegungen der intellectuellen Seele — bestimmen kann. Gott umschließt in seiner Äternität die gesammte Zeit, und überschaut daher auf einmal Alles, was im Flusse der Zeit sich entwickelt, das Zufällige eben so gut, wie das Nothwendige. Wunder können durch göttliche Causalität gewirkt werden. Zufall und Schicksal sind zuzugeben oder zu verneinen, je nachdem man den Menschen oder Gott als denjenigen meint, für welchen es etwas außer Berechnung und Willen Gelegenes geben soll. Die Thatsache des Übels steht nicht im Widerspruche mit der göttlichen Providenz; im Gegentheile, will diese die Dinge keinem Zwange unterwerfen, so ist das Übel im außergöttlichen Sein nicht zu vermeiden. Gott ist nicht Ursache desselben, es rührt lediglich von den causis secundis her; sowie das Hinken eines Menschen nicht von der Bewegungskraft seines Leibes, sondern von der Krümmung des Beines herrührt. Die speciellen Functionen der göttlichen Gubernation in der Menschenwelt sind die Legislation und die Gnadenspendung; letztere ist nothwendig, um die ihrer Natur nach ihrem natürlichen Zwecke nicht proportionirte intellectuelle Erkenntniß- und Strebekraft zur Erreichung ihres höchsten Zieles zu befähigen. Durch die Gnade Gottes können die Sünden der Menschen vergeben werden; wäre ja doch sonst die menschliche Bosheit mächtiger als die göttliche Güte; ferner liegt es im Begriffe der zeitlichen Mutabilität des Menschen, daß er immer wieder aus einem Zustande in den entgegengesetzten, aus jenem der Sünde in den Zustand der Gerechtigkeit versetzt werden könne. Vollkommene Immutabilität ist erst das Ende aller Entwickelung; in Ansehung dessen streitet es nicht gegen die göttliche Gerechtigkeit, sondern ist ihr vielmehr gemäß, daß dem Menschen in der Zeit die Sünden vergeben werden. Aber nur Gott allein kann Sünden vergeben; denn derjenige, dem eine Beleidigung zugefügt worden, muß sie selber erlassen; und wenn der Mensch durch

die Sünde von seinem letzten Ziele desordinirt wird, so muß er reordinirt werden, was nur durch Gottes Gnade möglich ist. Wie das ganze Universum auf Gott, so zweckt die gesammte körperliche Creatur im Besonderen auf den Menschen ab; daher von der Vollendung des Menschen gewissermaaßen auch die Vollendung jener abhängt. Wie der Mensch, so wird auch das Universum mit der Vollendung der Zeiten in den Zustand vollkommener Ruhe eintreten. Nur das Incorruptible, der Immutabilität Fähige wird bleiben, und alle Bewegung stille stehen; was weder ganz noch zum Theile incorruptibel ist, also Pflanzen und Thiere, werden dann nicht mehr sein; sie sind auch jetzt nicht so sehr zur Integration, als vielmehr zum Schmucke der Natur vorhanden.

Mit Übergehung der übrigen eschatologischen Ausführungen wenden wir uns zur zweiten Abtheilung, welche von den Mysterien der Menschheit Christi handelt. Zur Begründung der Lehre von der Incarnation und Erlösung wird die Lehre vom Urzustand, ersten Sündenfalle und dessen Folgen vorausgeschickt. Über alle diese Puncte gab es unter den mittelalterlichen Theologen mancherlei controverse Meinungen und theilweise auch Irrthümer. Petrus Lombardus hatte behauptet, dem Menschen sei bei der Erschaffung bloß die Ausrüstung mit seinen natürlichen Gaben zu Theil geworden; dasselbe sagten auch Hugo von St. Victor, Alexander Hales, Bonaventura. Abälard läugnete den Übergang der Schuld Adam's auf seine Nachkommen. Rupert von Deutz huldigte der Ansicht, daß in dem Willen Gottes, sich zu offenbaren, auch schon seine Einfleischung mit inbegriffen sei; Honorius von Autun faßte die Menschwerdung Gottes als Vollzug der vorherbestimmten Deification des Menschen. Auch Alexander Halesius und Albert hielten dafür, daß die Incarnation nicht durch die Sünde Adam's bedingt sei. Eben so gab es über die Nothwendigkeit der Incarnation entgegengesetzte Ansichten: Anselm und Richard von St. Victor behaupteten sie; Abälard, dem Bernhard widersprach, behauptete die Nothwendigkeit der Einfleischung und der blutigen Sühnung; Alexander Halesius und Bonaventura blieben bei bloßen Congruenzgründen stehen. Thomas entwickelt seine Ansicht, wie folgt: In dem Menschen, wie er ursprünglich von Gott geschaffen worden, war Alles in harmonischen Verhältnissen geordnet. Der Körper war der Seele, die niederen Seelenkräfte waren der Vernunft, der Wille Gott unterworfen,

indem ſich der Menſch als wollender allenthalben auf Gott als letzten Zweck bezog. In Kraft dieſer Harmonie war der Körper ohne Leiden, das von der Vernunft beherrſchte Gemüth in ſeligem Frieden, und der Menſch in der Güte ſeines auf Gott gerichteten Willens gerecht und ſchuldlos. Dieſe Harmonie im Sein des Menſchen war aber keine unlösliche und in nothwendigen Weſensverhältniſſen begründete; es lag nicht in der Natur des Körpers als ſolchen, leidenslos zu ſein, da er vermöge ſeiner Zuſammenſetzung aus Entgegengeſetztem leidensfähig und auflösbar iſt; es lag nicht in der Natur der ſenſiblen Kräfte, der Vernunft ohne Widerſtreit ſich zu unterwerfen, da ſie durch das ſinnlich Angenehme in Bewegung geſetzt werden, welches oft mit der richtigen Vernunfteinſicht in Widerſtreit tritt. War dieſe actuelle Harmonie nicht auf nothwendige Weiſe im Menſchenweſen ſelber begründet, ſo konnte ſie nur durch göttlichen Einfluß bewirkt ſein, und vor ihrer vollkommenſten Actualiſirung, die das Endziel menſchlicher Entwickelung iſt, nur ſo lange dauern, als der Menſch jenem Einfluſſe ſich nicht entzog, und war von der Unterwerfung ſeines Willens unter den göttlichen abhängig. Darum das Verbot der Frucht zur Prüfung ſeines Willens. Der Neid des Satans machte ſich mit ſeiner verführeriſchen Liſt zuerſt an das Weib als die ſchwächere und mit dem Lichte der Weisheit minder begabte; und verhieß ihr, was Verſtand und Wille begehrt, vollkommenſte Einſicht und Seligkeit als Wirkung des verbotenen Genuſſes; dazu kam noch der ſinnliche Reiz der ſchönen lockenden Frucht; und ſo überwand ſie die Furcht vor dem Tode, und machte ſich mit Einem Male der fünffachen Sünde des Hochmuthes, des Vorwitzes, der Lüſternheit, des Unglaubens an Gottes Wort und des Ungehorſams gegen Gottes Willen ſchuldig. Der Mann folgte dem Andringen des Weibes, aber nicht aus Leichtgläubigkeit wie Eva, ſondern lediglich aus hoffärtigem Begehren nach Gottgleichheit. Die Folge des Ungehorſams war der Verluſt der urſprünglichen Gnade und der dadurch bedingten Harmonie der Lebenskräfte; der Leib wurde dem Tode dienſtbar, die niederen Seelenkräfte empörten ſich gegen die Vernunft, die überdieß der höheren übernatürlichen Erleuchtungen verluſtig gieng, der Wille gerieth unter die Herrſchaft der ſinnlichen Begehrungen und weiters auch der unreinen Geiſter, wodurch der Götzendienſt und Laſter aller Art in die Welt eindrangen. Wie die Fortpflanzung der

Erbschuld nach Thomas zu denken sei, war schon an früheren Orten zu erwähnen Gelegenheit (S. 341 ff.). Adam's Bußverdienst konnte nicht in gleicher Weise, wie seine Schuld, auf seine Nachkommen übergehen. Gieng doch auch seine erste Sünde nur per accidens auf die übrigen Menschen über, insofern er nämlich das, was er selbst für alle Zeit verloren hatte, nicht mehr auf Andere fortpflanzen konnte; jede nachfolgende Sünde war etwas rein Individuelles, und so wenig, als solche nachfolgende Sünden, konnten — aus gleichem Grunde — auch nachfolgende Verdienste den Zustand der Gattung mehr ändern. Die Menschheit konnte aber in diesem Zustande nicht für immer bleiben sollen, so wahr sie die ihr von Gott zugewiesene Bestimmung erreichen sollte. Gott konnte sie aber auch nicht füglich ohne eine seiner Gerechtigkeit geleistete Genugthuung erneuern wollen, obschon kein Geschöpf, weder Mensch noch Engel als singuläre Individualität eine der gesammten Gattung ersprießliche Leistung zu setzen im Stande war, abgesehen davon, daß die Gnade nur vom Herrn der Gnade gespendet werden kann. Wenn also weder Gott durch sich allein, noch eine Creatur durch sich allein das Menschengeschlecht erneuern sollte, so mußte der Erneuerer Gott und Mensch zugleich sein, und dieß ist der Grund der Incarnation des ewigen Wortes. Damit verbanden sich noch andere Ursachen; es sollte dem auch geistig unter die Herrschaft der sichtbaren Dinge gerathenen Menschen die ewige Weisheit des Himmels in sichtbarer Anschaulichkeit begegnen; er sollte durch die Menschwerdung Gottes zum Bewußtsein seiner Würde gebracht werden, die Unermeßlichkeit der göttlichen Güte recht würdigen lernen, und im Gottmenschen ein Vorbild der zukünftigen seligen Vereinigung mit Gott erkennen; endlich entsprach es auch gewissermaaßen der Vollkommenheit des Universums, daß die von Gott ausgegangene Creatur, um ihren Kreis zu vollenden, im Menschen, dem letztgeschaffenen Werke Gottes, mit ihrem Principe, mit Gott sich wieder vollkommen zusammenschloß. Sofort folgt die Widerlegung der christologischen Irrthümer des Photinus, Nestorius, Arius, Apollinaris, Eutyches, Valentinus und der Manichäer. Das Bemühen, die Einheit der Person mit der Zweiheit der Naturen und Dreiheit der in Christus vereinigten Substanzen zu vereinbaren, hatte auch noch später, selbst im zwölften Jahrhunderte bedenkliche Äußerungen hervorgerufen. Petrus Lombardus wurde — wie bereits erwähnt (vgl. S. 354) —

des Eutychianismus oder eigentlich Nihilianismus beſchuldiget; ein Magiſter Gislebert äußerte ſich im Sinne der Adoptianiſten; deßgleichen Folmar von Traufenſtein, gegen welchen Gerhoch von Reicherſperg ſeine Abhandlung über die Herrlichkeit des Menſchenſohnes ſchrieb; auch behauptete Folmar nach dem Vorgange des Scotus Erigena die Ubiquität des Leibes Chriſti. Abälard verfiel auf die höchſt unangemeſſene Ausdrucksweiſe, die Gottheit und Menſchheit als Theile der Perſon Chriſti zu beſtimmen. Wilhelm von Mauritanien wollte der Nothwendigkeit, zwei Perſonen anzunehmen, dadurch ausweichen, daß er den Logos nicht durch die menſchliche Seele Jeſu mit dem Leibe vereiniget ſein ließ, ſondern eine von der Annahme der Seele ſeparirte Annahme des Leibes behauptete. Ein gewiſſer Magiſter Alberich, welchen Walter von Mauritanien bekämpft, meinte, Chriſtus habe keine Furcht vor dem Tode empfunden und ſei vor Antritt ſeines Leidens von Schmerz und Unruhe ganz frei geweſen. Mit dieſen Anführungen ſind die Puncte namhaft gemacht, auf welche die Theologie des dreizehnten Jahrhunderts in der chriſtologiſchen Frage Rückſicht zu nehmen veranlaßt war. So viel ſteht nach Thomas feſt, von Chriſtus muß, wie die Einheit der Perſon, ſo auch die Einheit des Suppoſitum, der Hypoſtaſe behauptet werden. Denn Perſon, Suppoſitum, Hypoſtaſe ſind Ausdrücke, welche auf ein Ganzes gehen. Sie können daher keinem Theile eines Ganzen als ſolchem beigelegt werden, und unterſcheiden ſich von den Ausdrücken: Individuum, Singulare, welche ſowol ein Ganzes, als auch einen Theil des Ganzen, z. B. Hand, ſoweit dieſe ein commune aller Menſchen iſt, bezeichnen können (daher kann man alſo auch ſagen: der Menſch Jeſus). Weiters iſt zu erwägen, daß Manches in ſeiner Vereinigung ein Ganzes bildet, ſo lange dieſes für ſich bleibt, aber ein ſelbſtſtändiges Ganzes zu ſein aufhört, ſobald etwas Neues hinzutritt. So bilden die vier Elemente zum Steine vereiniget ein Ganzes (integrum), von welchem man den Ausdruck Hypoſtaſis oder Suppoſitum, aber nicht den Ausdruck Perſon gebrauchen kann; in einem lebendigen Weſen hingegen bildet jene Vereinigung kein vollſtändiges Ganzes, ſondern nur einen Theil deſſelben; und nicht dieſer Theil, ſondern das aus Körper und Seele beſtehende Ganze iſt das Suppoſitum oder die Hypoſtaſe. Und doch iſt der Verband der Elemente da nicht loſer, ſondern wegen ſeiner Beſtimmung für ein Höheres, das

ihn trägt und beſeelt, noch weit inniger. Bei Chriſtus tritt aber zu Leib und Seele noch ein Drittes, die Gottheit hinzu, und das Suppoſitum, die Hypoſtaſe oder Perſon beſteht hier aus drei Subſtanzen; und wie nur Eine Perſon, ſo kann auch nur Ein Suppoſitum und Eine Hypoſtaſe ſein. Die Gottheit iſt aber weder als Form, noch als Theil (was ſich mit der göttlichen Vollkommenheit nicht vertrüge) mit der Menſchheit vereiniget; darum kann ſie mit ihr nicht in Eine Natur zuſammenfließen, ſondern die Gottheit eignet ſich in ihrer unbegränzten Kraft auf eine uns unbegreifliche Weiſe die Menſchheit an, und darum iſt die Gottheit der Träger, das Suppoſitum der Einen Perſon Chriſti, welche die Perſon des Sohnes Gottes, aber zugleich auch die Perſon und Hypoſtaſe des Menſchenſohnes iſt. Dieſes Verhältniß der göttlichen Natur in Chriſtus zu ſeiner menſchlichen läßt ſich auch analogiſch durch Beziehungen aus der unter ſeiner Perſönlichkeit ſtehenden Welt erläutern, aus der Art und Weiſe, wie Subject und Accidenz ein Ganzes bilden, das nicht ein aus beiden conſtituirtes Drittes iſt, weil das Subject nicht Theil deſſelben, ſondern ein Ganzes iſt, welches die Accidenz gleichſam nach ſich zieht, und das Suppoſitum der ihm adhärirenden Accidenz bildet. Der Ausdruck Menſch wird von Chriſtus nicht aequivoce, ſondern univoce gebraucht; denn er bezeichnet in ſeiner Anwendung auf Chriſtus eben ſo gut und eigentlich wie ſonſt die menſchliche Natur; aber er ſupponirt nicht dieſelbe, wie den übrigen Menſchen, weil das Suppoſitum der Perſönlichkeit Chriſti etwas Ungeſchaffenes, nicht etwas Geſchaffenes, wie bei den übrigen Menſchen iſt. Die dogmatiſche Formel: Einheit der Perſon in zwei Naturen, beſtimmt alle anderen Ausſagen über Chriſtus. Die Zweiheit der Naturen involvirt eine doppelte Generation Chriſti, einen doppelten Intellect und Willen Chriſti, eine doppelte Erkenntniß und Liebe; weil aber nur Ein Suppoſitum ſeines Weſens vorhanden iſt, darum auch nur Ein Esse. Vermöge der Zweiheit der Naturen muß man folgerichtig auch zwei Wirkungsweiſen annehmen, obwol Einige glaubten, daß wegen des Einen Suppoſitum nur Eine angenommen werden könne. Das Richtige iſt, daß die Thätigkeit der menſchlichen Natur im Dienſte der göttlichen als deren Organ ſteht, woraus auch die Wundermacht Chriſti folgte, welche z. B. machte, daß er durch bloße Berührung einen Ausſätzigen reinigte. In Chriſto ſind zwei Filiationen, obwol nur die menſchliche

eine relatio realis begründet, die andere aber nicht, indem das Suppositum des Sohnes der Jungfrau die Gottheit ist, die nicht erst aus der Jungfrau wird. Gleichwol ist Christus in Wahrheit und Wirklichkeit Sohn der Jungfrau, wie auch Gott in Wahrheit und Wirklichkeit Herr der Creaturen ist, obschon sein Herrschaftsverhältniß zu den Creaturen bloß eine relatio rationis ist, d. h. eine solche, die sein Wesen nicht afficirt. Christus wurde als Bringer und Bewirker des Heiles geboren; also muß er als Mensch persönlich besitzen, was den Anderen durch ihn werden soll. Heil und Seligkeit der Menschen besteht im Genusse Gottes; also mußte Christus als Mensch auf Erden im Genusse Gottes leben; sonst hätte er denselben auch anderen nicht erwerben können. Gott wird in den Thätigkeiten des Intellectes und Willens zum Gegenstande des Genusses; also mußte Christus in Intellect und Willen vollkommen mit Gott Eins sein; die vollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes aber ist durch vollkommene Mittheilung von Licht und Gnade bedingt; daher mußte Christo die Fülle der Gnade und Weisheit einwohnen. Man unterscheidet im Allgemeinen die gratia gratis data und gratum faciens; die Einwohnung des ewigen Wortes im Menschen Jesus war Beides zugleich, aber in eminenter und einzig an Christo vorkommender Weise; sie hatte zugleich auch die höchste Vollkommenheit der habituellen Gnade zur Folge, die auch anderen Menschen zu Theil werden kann, aber nicht in jener Fülle wie bei Christus, und nicht als Folge, sondern als Vorbedingung der seligen Vereinigung mit Gott; und endlich kommt Christo auch die gratia capitis zu, d. i. der eminente und superabundante Besitz der Gnaden, die durch ihn allen anderen Menschen zu Theil werden sollen. Ob die Gnade, welche Christo eignete, unbegränzt war? Hinsichtlich der gratia unionis kann hierüber kein Zweifel bestehen, wol aber hinsichtlich der gratia habitualis, die ein donum creatum ist. Auch diese kann jedoch eine unbegränzte genannt werden, insofern das, was überhaupt die menschliche Natur an Gnade fassen kann, ihm in ganzer, ungeschmälerter Fülle (non secundum mensuram), und zwar ungetheilt in aller Weise mitgetheilt wurde, und endlich, insofern er als Gott selbst den unerschöpflichen Quell der Gnaden in sich trug, welcher hinreichte, die ganze Welt zu beglücken. Man muß in Christo die ungeschaffene und geschaffene Weisheit unterscheiden; die geschaffene wieder in die doppelte Weisheit

Christi als Comprehensor und Viator. Als Comprehensor schon im Beginn der Incarnation hatte er sofort vom Anbeginn die Erkenntniß Gottes per visionem; nebstdem kam ihm noch jene dreifache Erkenntniß zu, die auch an anderen Menschen, allen und besonders auserwählten einzelnen gefunden wird: die menschlichen Erfahrungserkenntnisse, dann durch göttliche Eingebung die Erkenntniß alles dessen, was der Mensch aus sich wissen kann, und endlich die vollkommenste Erkenntniß aller Mysterien des Gnadenreiches. Der Wachsthum Christi in der Weisheit (Luc. 2) bezieht sich bloß auf die cognitio experimentalis; obwol man jene fragliche Stelle auch im causativen Sinne auf die successive Mittheilung seiner Erkenntnisse an Andere deuten könnte. Hätte er Alles sogleich mitgetheilt, so hätte man vielleicht an der Wahrhaftigkeit seiner Menschheit gezweifelt und ihn bloß für einen verhüllten Gott gehalten. Eben darum kam er auch auf demselben Wege in die Welt, wie die anderen Menschen, die von Adam abstammen; auch deßhalb wurde sein Fleisch aus der Jungfrau genommen, weil es geziemend war, daß in ihm die Ehre und Würde der gesunkenen menschlichen Natur wiederhergestellt würde und sein Wirken und Thun als ein für alle Anderen mustergiltiges gelten könnte. Im Folgenden wird weiters erörtert: die Angemessenheit der Geburt aus der Jungfrau, die Richtigkeit des Ausdruckes Gottesmutter, die Reinheit der Jungfrau von aller persönlichen Sünde, die immerwährende Jungfrauschaft der Mutter Christi. Christus nahm freiwillig jene Gebrechen der Menschheit auf sich, welche mit seinem Amte als Erlöser der Menschheit bestehen können. Die Erbsünde und den Mangel an Gerechtigkeit konnte und durfte er nicht auf sich nehmen; eben so wenig war es schicklich, daß er von körperlichen Schwachheiten andere, als die allen Menschen gemeinsamen und unmittelbar in der Erbsünde begründeten auf sich nahm. In dieser Übernahme lag auch schon der Zweck, für unsere Sünden genug zu thun, enthalten; die Passibilität war auf den Opfertod Christi geordnet. Von der Liebe, die für uns Mensch geworden, läßt sich nicht annehmen, daß sie nicht auch dieses letzte und höchste Opfer zu bringen bereit und entschlossen gewesen wäre. Eben hiedurch konnte sie auch erst in eminenter Weise Vorbild und Musterbild aller menschlichen Tugenden werden. Dieß gilt auch hinsichtlich der Todesart Christi: er starb den Tod des Verbrechers; überdieß hat das Kreuz Beziehung auf

den paradieſiſchen Baum der Erkenntniß, und die Erhöhung am Kreuze eine ſinnbildliche Beziehung auf die Erhöhung unſeres Geiſtes über das Fleiſch. Der Tod Chriſti war auch inſofern freiwillig, als es in Chriſti Macht geweſen wäre, den Tod trotz des Hinrichtungsactes nicht eintreten zu laſſen. Die menſchliche Seele genoß während der Todesmartern ununterbrochen der ſeligen Anſchauung Gottes. Da er aber in der Macht ſeines göttlichen Willens jede Redundanz des geiſtig Erlebten auf das ſenſible leibliche Leben hinderte, was kein anderer Menſch vermag, ſo litt er auch im Sterben mehr, als jeder andere Gerechte leiden kann. Die dem Tode vorausgehenden Schmerzen verdienten ihm die Glorie ſeines Leibes, der Tod ſelber war das Löſegeld für unſere Sünden. Sofort folgen die übrigen Myſterien der Menſchheit Chriſti, ſeine Begräbniß, ſein Hinabſteigen zum Infernus, Auferſtehung, Himmelfahrt, Wiederkunft zum Gerichte.

Thomas hatte für ſeinen Abriß der Theologie den Eintheilungsgrund von den drei Hauptacten des glaubenden, hoffenden und liebenden Subjectes hergenommen, und nahm in der Zuſammenſtellung der jedem Haupttheile zufallenden Materien die in den traditionellen kirchlichen Formeln befolgte Ordnung zur Richtſchnur. Auf einer ungleich größeren Höhe ſyſtematiſcher Durchbildung ſteht die Summa contra gentiles, welche ihren Eintheilungsgrund ausſchließlich vom Objecte hernimmt, und von deſſen gedankenmäßigen inneren Verhältniſſen die Gründe der weiteren Gliederung und Stoffvertheilung entlehnt. Dieſes Object iſt die katholiſche Wahrheit [1]) und ihre Rechtfertigung gegen Andersglaubende der Zweck des Werkes, die Tendenz deſſelben ſomit vorherrſchend apologetiſch. Nun aber ſcheidet ſich das Gebiet der katholiſchen Wahrheit in zwei große Kreiſe; in den erſten Kreis fallen diejenigen Wahrheiten des Glaubens, welche auch der Vernunft zugänglich ſind und durch Demonſtrationen erwieſen werden können; andere hingegen ſind, weil ſie über den Bereich der nothwendigen Vernunfteinſicht erhaben ſind, nur durch den Glauben gewiß, und die wiſſenſchaftliche Rechtfertigung derſelben beſchränkt ſich auf Darlegung ihrer Möglichkeit und Denkbarkeit

[1]) Summa de veritate fidei catholicae iſt auch nach de Rubeis der von Thomas ſelber dieſem Werke gegebene Titel; adversus gentes iſt ein von Anderen mit Hinſicht auf den Zweck des Werkes geſchöpfter Titel deſſelben.

durch analogiſche Erläuterungen und durch Widerlegung der Gründe, mittelſt welcher man die Möglichkeit und Denkbarkeit beſtreiten will. Darnach zerfällt nun auch die Summa contra gentiles in zwei Hauptpartien; die erſte, aus drei Büchern beſtehend, handelt von den durch Demonſtration zu erweiſenden Wahrheiten des katholiſchen Glaubens; im vierten Buche wird von den myſteriöſen Wahrheiten deſſelben: Trinität, Incarnation, Sacramenten, Eſchatologie (Auferſtehung der Leiber, Himmel, Hölle, Fegefeuer, Endgericht) gehandelt. Die erſte Hauptpartie wird nach einem eben ſo ſchönen als einfachen Plane in drei Bücher abgetheilt: Von Gott an ſich, von Gott als causa efficiens der Weltdinge; von Gott als causa finalis derſelben. Somit kommen im erſten Buche (c. 10—102) zur Sprache die Lehren von Gottes Sein und Weſen, Ewigkeit, Einfachheit, Vollkommenheit, Güte, Einheit, Unendlichkeit, von Gottes Erkenntniß und Wahrheit, von Gottes Willen, Leben, Seligkeit. Das zweite Buch (c. 1—101) handelt vom Verhältniß Gottes zur Welt, von der Schöpfung der Weltdinge und deren Unterſchieden, von den intellectiven Subſtanzen, von deren Vereinigung mit den Leibern in den Menſchen ſammt allen daran ſich ſchließenden anthropologiſchen Materien, von den reinen Intelligenzen. Im dritten Buche (c. 1—163) wird geſprochen vom Weltzwecke, Beſtimmung des Menſchen, Anſchauung Gottes; von dem Wirken Gottes für den höchſten Zweck, Providenz, Wunder, Geſetz, Gnade. Das vierte Buch in ſeinen 97 Capp. iſt gewiſſermaaßen die Kuppel, die das Werk krönt, indem es den Himmel der überirdiſchen und überweltlichen Gnaden und Herrlichkeiten öffnet, in welche dem Menſchen auf Erden nur unzureichende Blicke unter den Erleuchtungen des Glaubens zu thun gegönnt iſt, aber doch zureichend, um die unermeßliche Fülle der Herrlichkeiten zu ahnen, die im Reiche der jenſeitigen Welt des Menſchen harren. Thomas verfaßte dieſes Werk auf Anregung Raimund's von Pennaforti zwiſchen den Jahren 1261—1264 [1]). Es ſoll ihm ein paar Mal an dem nöthigen Papiere gebrochen haben, ſeine Gedanken niederzuſchreiben; aber die fromme Geduld ſeines beharrlichen Fleißes ließ ſich durch ſolche Hinderniſſe nicht ermüden. Es war das erſte Werk, in welchem er ſein Syſtem als zuſammenhängendes Ganzes vollſtändig hinſtellte, wenn es auch in der Conception der Anlage

[1]) Tholomaeus Lucc. hist. eccl. XXII, c. 23.

noch nicht dem Ideale heiliger Wiſſenſchaft entſprach, welches er in ſeiner Seele trug und in ſeiner theologiſchen Summe darzuſtellen bemüht war. Die Summa philosophica trägt noch nicht vollkommen ihren Zweck in ſich ſelber, wie die theologiſche; ſie iſt auf Abwehr und Überführung Andersdenkender und Andersglaubender berechnet. Dieſem Zwecke aber entſpricht ſie auf die großartigſte Weiſe; er ſelber erklärt ſich in dieſer Hinſicht, daß es nicht ſeine Abſicht ſein könne, ein Sammelwerk aller einzelnen, der katholiſchen Wahrheit entgegengeſetzten Meinungen nebſt deren angehängten Widerlegungen zu liefern, daß ihm vielmehr darum zu thun ſei, in methodiſch fortſchreitender Entwickelung die chriſtliche Wahrheit, und zunächſt die aus Vernunftgründen beweisbare, Satz für Satz zu erweiſen. Die geeigneten Stellen zur Berückſichtigung der für die Zeit beſonders wichtigen und bedeutſamen Irrthümer ergeben ſich da von ſelbſt, und andere ſind, ohne daß ſpeciell auf ſie eingegangen wird, durch den directen Erweis der von ihnen beſtrittenen Wahrheiten widerlegt. Er läßt ſich nicht darauf ein, die einzelnen Claſſen der Gegner, mit welchen die Theologie und Kirche des dreizehnten Jahrhunderts zu ringen hatte: Heiden und Muhamedaner, Juden und Häretiker, ſpeciell vorzunehmen und ihnen von ihren beſonderen Standpuncten aus zu entgegnen, er ſtellt ſich vielmehr auf den von ihnen allen gemeinſam anerkannten und nothwendig anzuerkennenden Standpunct der rationellen Unterſuchung; die Ergebniſſe derſelben machen ein näheres Eingehen auf die von den Häretikern aus dem neuen Teſtamente, von den Juden aus dem alten Teſtamente entlehnten Einwendungen von ſelber fallen. Wie jedes ſeiner ſelbſtſtändigen Werke, ſo hat auch dieſes eine von den übrigen verſchiedene und eigene Art in Behandlung und Durchführung des Einzelnen. Die Summa adversus Gentiles ſoll keine Paläſtra für dialektiſche Denkübungen ſein; der dialektiſchen Function des Abwägens von Satz und Gegenſatz zum Zwecke einläßlicher Erörterung und feiner, ſcharfer Begränzung einer in thesi feſtſtehenden Wahrheit iſt in dieſem Werke nicht Raum gegeben. Denn es handelt ſich hier weit mehr um Begründung, als um Ausführung der fraglichen Sätze; daher das Beſtreben, durch die Wucht einer möglichſt gehäuften Zahl von Gründen in ſtrenger, kurzer Faſſung der in Frage geſtellten Wahrheit die gerechte Geltung und nothgedrungene Anerkennung zu vindiciren. Dieſe vielen Gründe, die als Beleg für

einen bestimmten besonderen Satz angeführt werden, sind aber in der Regel nichts anderes, als Beleuchtungen desselben aus allen Fundamentalsätzen seines Systems; sie dienen ihm dazu, die Beziehungen jeder besonderen Wahrheit zu allen Seiten des Ganzen hervorzustellen, zeigen also den Sinn des Ganzen an jeder einzelnen Hauptwahrheit. Welche Probleme für die Theologie seiner Zeit die wichtigsten waren und eines wissenschaftlichen Erweises gegen die Angriffe von Außen am meisten bedürftig erachtet wurden, macht er durch ein eigenes Vorgehen kenntlich; so oft er nämlich auf eine solche Frage kommt, unterbricht er die thetische Entwickelung seiner Gedanken, und schickt sich zu disputativen Erörterungen an; ganze Reihen von gegnerischen Gründen werden angeführt, und deren punctweise Widerlegung entweder unmittelbar oder nach Vorausgang einer längeren oder kürzeren Verständigung über die fragliche Sache angetreten. Solche Fragen sind: Ob Gott eine Kenntniß von allen einzelnen Dingen habe; ob Gott nothwendig etwas außer sich wollen müsse; ob er die Welt von Ewigkeit her schaffen mußte; was die menschliche Seele überhaupt sei, und im Besonderen: ob der Intellect zum Wesen des Menschen gehöre oder demselben nur auf accidentelle Weise eigne; ob jede Menschenseele von Gott geschaffen oder aber Educt aus Gott oder Product der zeugenden Eltern sei; ob das Böse substanziell existire; ob neben Gottes Wirken die Wirksamkeit der Mittelursachen bestehen könne; ob eine ewige Zeugung in Gott möglich sei; ob der heilige Geist etwas Ungeschaffenes sein könne; ob er als Gott von Vater und Sohn zugleich ausgehe; ob es eine Erbsünde gebe; ob eine Incarnation Gottes denkbar sei; ob es eine Auferstehung der Körper gebe; über die Denkbarkeit der katholischen Lehre von der Eucharistie; über die evangelische und kirchliche Berechtigung der freiwilligen Armuth und der besonderen Darstellungsarten derselben. Man sieht, es sind in diesen Fragen alle Zeitfragen der damaligen Theologie und Kirche berührt, alle Glaubens- und Meinungsgegensätze zu derselben in's Auge gefaßt. Manichäismus und Fatalismus, emanatianistischer Pantheismus und hylozoistischer Sensualismus rangen mit dem Rechte der christlichen Überzeugungen; Islam und Judenthum, Häresie und Schisma forderten die Kirche zum Kampfe heraus. Allen diesen Feinden sollte nun, so weit der Kampf mit geistigen Waffen geführt wurde, die Summa philosophica als geschlossene Phalanx entgegengestellt werden.

Wir werden im nächſten Capitel des Näheren ſehen, welche Stellung Thomas zu allen dieſen Gegnern im Beſonderen einnahm, und welche Bedeutung ſeiner Wirkſamkeit in Rückſicht auf dieſe Zeitſtellung zukommt. Vor der Hand obliegt uns ein näheres Eingehen auf jene Studien, aus welchen er die Mittel zur gedankenmäßigen Begründung der chriſtlichen Erkenntniß ſchöpfte, und das Rüſtzeug zum Kampfe wider die falſchen Zeitmeinungen ſich ſchuf. Hieher gehört ſeine Beſchäftigung mit der Ariſtoteliſchen und Neuplatoniſchen Philoſophie; wie eifrig er dieſe betrieb, beweiſen ſeine zahlreichen philoſophiſchen Commentare, von welchen die meiſten den Werken des Ariſtoteles gewidmet ſind.

Was über Thomas' Beſchäftigung mit Ariſtoteles zu ſagen iſt, reducirt ſich auf die drei Hauptfragen: Was leiſtete Thomas als Ausleger der Schriften des Ariſtoteles? Wie faßte er die Ariſtoteliſche Philoſophie auf? Wie weit eignete er ſich dieſelbe an? Für den Fleiß und Eifer, mit welchem er das Studium derſelben betrieb, zeugt ſchon die große Zahl ſeiner Commentare über die Ariſtoteliſchen Schriften; ſie füllen die erſten fünf Foliobände der Venetianiſchen Geſammtausgabe ſeiner Werke von a. 1594. In dieſen fünf Bänden ſind der Reihe nach commentirt: De interpretatione [1]), Analytica Posteriora, Physica, drei Bücher de coelo et mundo, die Schriften de generatione et corruptione, de meteoris, de anima, de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de somno et vigilia, zwölf Bücher Metaphysica, die Ethica (ad Nicomachum), Politica. Thomas iſt der erſte Commentator des dreizehnten Jahrhunderts, welcher in ſämmtlichen von ihm ausgelegten Schriften des Ariſtoteles eine aus dem Griechiſchen angefertigte Überſetzung vor ſich hatte. Albertus M. hatte ſich wenigſtens noch für die Auslegung der Physica, der Schrift de proprietatibus elementorum, der Bücher de coelo et mundo, de meteoris —

[1]) Dieſe Schrift war damals in zwei Bücher abgetheilt; das erſte Buch reichte nach dieſer Abtheilung bis cap. X (nach ed. Casaubon), das zweite begann mit cap. XI (oder cap. X der Tauchnitz'ſchen Ausgabe ed. Weise: *Ἐπεὶ δὲ ἐςί τι κατά τινος ἡ κατάφασις σημαίνουσα κ. τ. λ.*). Die Auslegung dieſes Capitels ſammt einem Theile von cap. XII (nach ed. Weise cap. XI, n. 1—4) bildet das Bruchſtück, welches Thomas in Commentirung des ſogenannten zweiten Buches noch ausarbeitete.

Vincenz von Beauvais rückſichtlich der beiden letztgenannten Werke einer arabiſch-lateiniſchen Überſetzung bedient [1]); Thomas hingegen veranlaßte, von Urban IV. nach Italien gezogen, neue Übertragungen der Ariſtoteliſchen Schriften aus dem Griechiſchen [2]), deren er ſich zur Aufhellung des vielfach dunklen und ſchwer verſtändlichen Textes der bisher benützten Überſetzungen bediente [3]). Zum Gegen-

---

[1]) Vgl. Jourdain Geſchichte der Ariſtoteliſchen Schriften im Mittelalter. Überſetzt von A. Stahr. Halle 1831. S. 290 ff.; 333 ff.

[2]) Nach Tholomäus von Lucca, vgl. Jourdain a. a. O. S. 356 und S. 66—78.

[3]) Unter den neueren Gelehrten hat zuerſt Jourdain Thomas' Commentare, über welche noch Buhle (in dem erſten einleitenden Bande der Biponiner Ausgabe des Ariſtoteles S. 346) ziemlich oberflächlich urtheilt, genauer durchſtudirt, und eine Anzahl von Stellen namhaft gemacht, aus welchen hervorgeht, daß Thomas in jedem ſeiner Commentare neue griechiſch-lateiniſche Überſetzungen zu Rathe zog. Wir laſſen dieſe Stellen, um die eine oder andere nachträglich vermehrt, hier folgen. In dem Commentare über das Werk de interpretatione macht er gleich zu den Anfangsworten: Primum oportet constituere etc. die Bemerkung: In Graeco habetur: Primum oportet poni. In lect. 5 zu den Worten: quare si hic quidem dicat futurum aliquid, die Gloſſe: Im Griechiſchen heiße es si itaque hic quidem. Im Buch II, lect. 2: Dico autem, quoniam etc. hiezu die Gloſſe: Alia litera habetur: Dico autem, quoniam est, aut homini aut non homini adjacebit. Alle dieſe Leſearten gehören zu der Überſetzung, welche den Commentar des Ammonius begleitet (Manusc. lat. Sarbonne 1775). — Im Commentar zu Anal. Post. kommen im Texte I, lect. 6 folgende Worte vor: Non potest autem credere magis quae scit, quae non contingunt. Thomas bemerkt: In Graeco planius habetur sic: Non est autem possibile, credere magis his, quae novit, qui non existit, nec sciens neque melius dispositus, quam si contigerit, sciens. — Im Commentar über die Phyſik gegen Ende des fünften Buches ſagt Thomas: Ponit quaedam ad manifestationem praemissorum, quae tamen in exemplaribus graecis dicuntur non haberi, et Commentator (Averroes) etiam dicit, quod in quibusdam exemplaribus arabicis non habentur; unde magis videntur esse assumpta de dictis Theophrasti vel alicujus alterius expositoris Aristotelis.... Secundum est, quod alia litera invenitur in hoc loco, quae sic dicit: Quod quaerat aliquis, utrum motui extra naturam contrarietur aliqua quies non secundum naturam; non quod quies, quae est contra naturam, opponitur motui, qui est contra naturam proprie. Dieſe letztere Leſeart — bemerkt Jourdain a. a. O. S. 359 — iſt nicht die der arabiſch-lateiniſchen Überſetzung, und muß aus einer griechiſch-lateini-

ſtande öffentlicher Lehrvorträge machte er die metaphyſiſchen und anthropologiſch-moraliſchen Werke des Ariſtoteles wegen ihrer un-

---

ſchen entnommen ſein. Im Buch VI, lect. 3 bemerkt er zu den in der lateiniſchen Überſetzung erhaltenen griechiſchen Ausdrücken sphatesis und cercisis: Sphatesis est pulsio et cercisis est attractio. Spati enim in graeco dicitur esse ensis vel spata; unde sphatesis idem est quod spathatio i. e. percussio, quae fit pellendo. Et ideo alia litera, quae habet speculatio, videtur esse vitio scriptoris corrupta, quia pro spathatione posuit speculationem ... Est autem cercis in Graeco quoddam instrumentum, quo utuntur textores, quod ad se trahunt texendo, quod latine dicitur radius: unde alia litera habet radiatio. — Hinſichtlich des Werkes de coelo et mundo bemerkt Thomas, der Erſte unter allen Erklärern: Apud Graecos intitulatur de mundo. Dieß konnte er nur aus einem griechiſchen Texte wiſſen; von der Kenntniß eines ſolchen zeugt ſeine Erklärung der griechiſchen Ausdrücke ethein, enchyridia, syntagmatica, acroamatica, philosophismata, dicothoma amphitrios; eben ſo ſind die Ausdrücke myrias, astragalos jacere aus der griechiſch-lateiniſchen Überſetzung entnommen. Im B. II, l. 21 wird ſorgfältig erörtert, ob in der Stelle: Quidam autem et positam in centro dicunt ipsam (terram) moveri das Wort moveri dem griechiſchen illecto (eigentlich *ελλεῖσθαι*) entſpreche; es könnte, je nach verſchiedenen Leſearten, auch alligari oder prohiberi geleſen werden müſſen. Im B. II, l. 16 wird einer griechiſch-lateiniſchen Überſetzung der Syntaxis des Ptolomäus gedacht, und demzufolge auch Hipparch, welchen Albert, Roger Baco u. A. nur unter dem nach arabiſchen Überſetzungen gangbaren Namen Abraxis kennen, bei ſeinem rechten Namen genannt. — In den Commentaren über die Bücher de Meteoris finden ſich ſtatt der von Albertus aufgenommenen arabiſchen Ausdrücke nur griechiſche, als: phantasma, syngenea, dali, eges, bothin, cauma, pogonias, sphoraticae stellae, rheumatum u. ſ. w. Des Hippokrates Schüler Äſchylus und Pontus erſcheinen unter ihren wahren Namen. — Daß Thomas bei Erklärung der Bücher de anima eine griechiſch-lateiniſche Verſion vor ſich hatte, iſt aus ſeiner Gloſſe über einen von Ariſtoteles der Odyſſee entnommenen Vers: Talis est mens ... zu erſehen. Er ſagt nämlich: Sciendum est autem, quod hunc versum Homeri Aristoteles non totum posuit, sed solum principium. Unde nec in Graeco, nec in Arabico plus habetur, quam hic. Weiters wird noch erwähnt, daß Boëthius den ganzen Vers in ſeine Überſetzung aufgenommen habe. — Der Commentar über die Metaphyſik enthält ſehr viele Varianten aus griechiſch-lateiniſchen Überſetzungen, deren Thomas ſtellenweiſe drei, häufig wenigſtens zwei vor ſich hatte, z. B. B. I, l. 4. 5. 6. 7; II, l. 11; III, l. 8. 11; IV, l. 7. 8. 9. 12; V, l. 22; VII, 17. Nach dem ſiebenten Buche findet ſich keine Spur von Benutzung zweier Überſetzungen.

mittelbaren ſachlichen Beziehung auf die Theologie. Die Commentare über die logiſchen Schriften verfaßte er nach jenem über die Metaphyſik; denn er beruft ſich in erſteren auf ſeine Auslegung der Metaphyſik. Ohne Zweifel hielt er die Erklärung der ſeit den früheſten Zeiten des Mittelalters ſtudirten Ariſtoteliſchen Logik für kein dringendes Bedürfniß, daher er auch bloß zwei darauf bezügliche Schriften bearbeitete, und eine von dieſen, die er überdieß unvollendet ließ, nur aus einem gelegentlichen äußeren Anlaſſe [1]). Die Erklärungen über die Nicomacheiſche Ethik enthalten keine ſolche Hinweiſungen auf Textvarianten, wie alle übrigen Commentare; daher iſt es glaublich, daß der Commentar zur Ethik derſelbe ſei, an welchem er bereits in Cöln unter Albert's Leitung arbeitete.

Thomas ſchickt jedem ſeiner Commentare Orientirungen allgemeinerer Art über Stellung und Zuſammenhang der commentirten Schrift mit den übrigen Schriften derſelben Claſſe voraus. So wird in der Einleitung zum Commentar über die Analytica Posteriora ein kurzer Überblick über das Geſammtgebiet der unter die Denklehre zu ſubſumirenden Lehrfächer gegeben, um die Stellung der Anal. Post. innerhalb derſelben zu beſtimmen. Er deducirt das Mannigfaltige der logiſchen Disciplinen, ausgehend von der dreifachen Function des Verſtandes im Begreifen, Urtheilen und Ratiociniren. Auf die erſte Denkfunction bezieht ſich die von Ariſtoteles in ſeinen Kategorien vorgetragene Unterweiſung; die Schrift de interpretatione auf das Urtheilen, die übrigen Fächer auf das ratiocinative Denken. Dieſes iſt aber wieder dreifach, indem es entweder allgemein und nothwendig gültige, oder in den meiſten Fällen gültige, jedoch nicht vernunftnothwendige, oder endlich bloß muthmaaßliche Ergebniſſe erzielt. Auf die erſtere dieſer Functionen beziehen ſich die beiden Analytiken, die Priora und Posteriora mit ihrer reinen und angewandten Schlußlehre (Syllogiſtik und Apodiktik); die Beides zuſammenfaſſende Disciplin iſt die ars judicativa.

---

[1]) Dem Commentar zu der Schrift de interpretatione war eine bei Echard et Quetif Script. Ord. Praed. I, p. 283 mitgetheilte Widmungsrede vorausgeſchickt, aus welcher hervorgeht, daß Thomas den bezüglichen Commentar zunächſt zum Gebrauche für einen jungen Edelmann, der Propſt zu Löwen war, abgefaßt habe. Die übrigen Commentare ermangeln ſolcher einleitender Widmungsreden.

Dieſer folgt die Inventiva, welche Topik (Dialektik), Rhetorik und Poetik in ſich faßt, gemäß den drei Abſtufungen des Glaublichen, des Probablen und der bloßen Meinung in den nicht denknothwendigen Erkenntniſſen. Auf das bloß Muthmaaßliche bezieht ſich die Sophiſtik, welche Ariſtoteles in ſeinen Elenchis behandelt. Es exiſtirt unter Thomas' Namen eine ganze Reihe ſelbſtſtändiger Schriften, das ganze Gebiet der Denkwiſſenſchaft umfaſſend; zunächſt die Summa totius Logicae, opusc. 48; De natura accidentis, opusc. 41; De natura generis, opusc. 42 (beide letztere opuscula wol mehr in die philosophia prima gehörig); De quatuor oppositis, opusc. 37; De propositionibus modalibus, opusc. 40; De natura syllogismorum, opusc. 47; De inventione medii, opusc. 50; De demonstratione, opusc. 38; De fallaciis, opusc. 39 (ad quosdam nobiles artistas, d. i. Studenten der artiſtiſchen Facultät). Indeß wird mit Ausnahme von opusc. 37 und 40 die Ächtheit aller übrigen bezweifelt, und es dringt ſich bei Durchſicht derſelben unwillkürlich der Gedanke auf, daß die meiſten von ihnen aus anderen Schriften des heiligen Thomas, namentlich aus ſeinen Commentarien über Ariſtoteles zuſammengetragen worden ſein mögen. Dieß im Vorübergehen bemerkt, kehren wir zu den beiden Commentarien zurück, welche Thomas über die Schrift de interpretatione und über die Analytica Post. geſchrieben hat. Bei Vergleichung derſelben ſtellt ſich ein augenfälliger Unterſchied zwiſchen beiden Commentaren hervor, der wol nur in der Verſchiedenheit des Inhaltes der beiden commentirten Schriften ſeinen Grund hat. In der Auslegung der Analytik fehlt jede directe Bezugnahme auf andere Ausleger, während in dem Commentar de interpretatione durchgängig auf Erklärungen von Theophraſt, Andronicus Rhodius, Boëthius, Alexander Aphrodiſius, deren Anſichten ihm aus Porphyrius bekannt geweſen zu ſein ſcheinen, ſo wie auch auf Ammonius, Johannes Grammaticus und einmal auf Algazel Rückſicht genommen wird [1]). Grund deſſen iſt, daß in der Schrift de interpretatione Fragen

[1]) Ein poſitives Zeugniß für ſeine Bekanntſchaft mit griechiſchen Auslegern findet ſich in Opusc. 16 de unitate intellectus: Theophrasti quidem libros non vidi, sed ejus verba introduxit Themistius in Commento de animae, quae sunt talia etc. — Über ſeine Bekanntſchaft mit Ammonius vgl. S. 407, Anmerkung 3.

berührt werden, welche in das Gebiet der Speculation hinübergreifen, während die Analytik ausschließlich nur die formelle Seite des Denkverfahrens in's Auge faßt. Gleich auf dem ersten Blatte (lect. 2, a) wird auch ein kritischer Zweifel gelöst. Andronicus hatte nämlich die Ächtheit des commentirten Werkes bestritten, weil Aristoteles die Conceptionen des Verstandes nicht passiones animae zu nennen gewohnt sei, wie hier im Texte geschehe, woselbst die Worte (Laute, φωναί) notae passionum genannt werden. Thomas erwiedert hierauf, daß lib. I de anima alle Seelenthätigkeiten passiones animae genannt werden; daß das menschliche Verstehen nicht ohne Vermittelung der sinnlichen Einbildungskraft zu Stande komme; daß man den Ausdruck pati im weiteren Sinne für jede receptive Thätigkeit, also auch für die Functionen des intellectus possibilis gelten lassen könne. Aristoteles zieht aber den Ausdruck passio dem Ausdrucke Begriff (intellectus) deßhalb vor, weil vornehmlich die Affectionen des Gemüthes zur Gedankenmittheilung veranlassen und weil die Worte die durch Impressionen causirten Conceptionen des Verstandes ausdrücken. — In derselben lect. 2, c bemerkt Aristoteles, daß dasjenige, was die Worte nach ihrer ersten unmittelbaren Bedeutung ausdrücken, ein von allen Menschen auf gleiche Weise Appercipirtes und Gedachtes sei. Zur Rechtfertigung dieser von Einigen nicht gehörig aufgefaßten und deßhalb bestrittenen Behauptung bemerkt Thomas im Anschluß an Boëthius, daß man hier an die sogenannten voces incomplexae oder ersten einfachen Begriffe zu denken habe, die allezeit und von allen Menschen auf dieselbe Weise gedacht werden. Gegen den Einwand, daß dieß von den aequivocis nicht gelte, erwiedert Porphyrius, daß im Falle eines Mißverständnisses eine einfache Erklärung, welcher Sinn mit dem fraglichen Worte zu verbinden sei, hinreiche, um in dem Hörenden dieselbe Vorstellung zu erzeugen, die der Redende hegt. Thomas hält aber diese Auskunft für überflüssig und ungeeignet, da Aristoteles nicht die Identität von Vorstellung und Wort, sondern die Identität von Vorstellung und Sache im Auge habe. — Die in lect. 4 und 5 vorkommenden einläßlichen Erörterungen über die verschiedenen Redetheile, namentlich Hauptwort und Zeitwort, sind der Hauptsache nach in die im nächsten Bande folgende Darstellung des Thomistischen Lehrgebäudes hinübergenommen; wir heben daher hier, wie in allem Folgenden, nur die im Einzelnen beigebrachten

Bemerkungen aus, ſoweit ſie für Thomas' Auslegungsart charakteriſtiſch ſind. Wenn Ariſtoteles lehrt, daß die Bedeutung der Nomina durch Übereinkunft feſtgeſtellt ſei, ſo gibt Thomas zu verſtehen, daß daneben noch immer die Platoniſche Anſicht von einer Übereinſtimmung des Wortes mit dem inneren Weſen des Bezeichneten ſtatt haben könne, auch dann, wenn dieſes mehrere Namen hat, weil es vermöge der Mehrheit ſeiner Eigenſchaften auch mehrfach im Laute nachgebildet werden kann. In der Ariſtoteliſchen Definition des Zeitwortes fällt ein Merkmal auf, welches auch in der Definition des Hauptwortes vorkommt, demnach nicht ſpecifiſches Merkmal ſein kann, daß es nämlich eine vox incomplexa ſein müſſe. Ammonius meint, das beanſtandete Merkmal gehöre in der That ſpecifiſch nur dem Nennworte an, und werde in der Definition des Zeitwortes wiederholt, weil man letzteres auch ſubſtantiviſch gebrauchen könne. Thomas glaubt, daß ſich die Sache auch anders erklären laſſe; das Zeitwort importirt eine Zuſammenſetzung der Worte zur Rede, und ſteht alſo der Rede näher als das Nennwort; daher war es um ſo wichtiger, dasjenige Merkmal anzugeben, wodurch es ſich gleich dem Nennwort von der Rede unterſcheidet. — Das Zeitwort, ſagt Ariſtoteles, iſt Bezeichnung deſſen, was de subjecto oder in subjecto iſt, lect. 5, c. Dieſe Aufſtellung ſcheint nicht zuläßig zu ſein: de subjecto bedeutet, was dem Subjecte weſentlich, in subjecto, was ihm per accidens zukommt; die Zeitwörter bedeuten aber allemal ein Thun oder Leiden, alſo eine Accidenz am Subjecte. Boëthius meint, das de und in gelte zugleich von jedem Zeitworte. Aber dieſe Annahme ſtreitet gegen die ſichtliche Disjunction beider in den Worten des Ariſtoteles. Beſſer iſt es, gar nicht auf das Verhältniß der durch das Prädicat bezeichneten Sache zum Subjecte, ſondern vielmehr auf das Zeitwort als ſolches zu reflectiren als Zeichen, welches ausſagt, daß etwas mit dem Subjecte in Verbindung ſtehe, möge dieſes Verbundene nun weſentlich oder per accidens vom Subjecte gelten. — Ariſtoteles definirt die Rede als Verknüpfung von Worten, deren keines für ſich ein Statthaben ausſagt (lect. 6, a). Warum wird bloß das Statthaben und nicht auch das Nichtſtatthaben erwähnt? Weil jede Verneinung eine Bejahung vorausſetzt, und wo nichts vorausgeſetzt wird, auch kein Object der Verneinung vorhanden iſt. (Übrigens enthält die Versio latina den freilich kritiſch verdächtigen Zuſatz:

vel negatio = Nichtſtatthaben; Thomas thut deſſen keine Erwähnung.) Aſpaſius beſtreitet die Gültigkeit der Ariſtoteliſchen Definition der Rede; es gibt Reden, deren einzelne Theile gleichfalls ein Stattfinden oder Nichtſtattfinden ausſagen. Porphyrius bemerkt hierauf, in der Definition müſſe nicht ausgedrückt werden, was dem definirten Objecte nicht per prius, ſondern per posterius zukomme. Oder man kann mit Alexander und Ammonius ſagen, hier handle es ſich um die Definition des Redens im Allgemeinen, nicht mit Rückſicht auf die beſonderen Unterſchiede der einfachen und zuſammengeſetzten Rede; die einzelnen Theile der Rede gelten nicht per modum affirmationis, ſondern per modum dictionis, d. h. es wird durch ſie, vereinzelt genommen, nicht etwas ausgeſagt, ſondern bloß etwas geſagt. Ähnlich faßt es auch Porphyrius auf. Johannes Grammaticus (Philoponus) wollte die fragliche Definition bloß von der vollkommen ausgebildeten vollſtändigen Rede gelten laſſen; nur in dieſer ſollen die einzelnen Theile wirklich ſignificativ, d. h. dictiones ſein. Er überſah aber, daß nicht ſämmtliche Theile eines Ganzen eine unmittelbare Beziehung auf die Idee des Ganzen haben, ſondern einige nur mittelbar, welche daher auch unabhängig davon etwas für ſich beſagen. Bei einem Hauſe kann z. B. das Dach freilich nicht von der Vorſtellung des bedachten Hauſes getrennt werden, wol aber die Steine, aus welchen das Haus gebaut iſt, die zunächſt eine Mauer bilden, und zur Mauer vereint ein simile der oratio imperfecta abgeben, wie das Haus ein simile der oratio perfecta. — Eine Rede, in welcher etwas ausgeſagt wird, heißt ein Satz. Ariſtoteles theilt die Sätze in einfache und zuſammengeſetzte; erſtere ſind wieder entweder bejahend oder verneinend. Da nun aber die Eigenſchaft des Bejahens und Verneinens den Sätzen per prius und posterius zukommt, ſo ſoll nach Alexander die ihnen entſprechende Eintheilung der Sätze keine Unterſcheidung nach Arten ſein, indem dieſe das genus in univoker Weiſe in ſich ſchließen müſſen. Alexander überſieht jedoch, daß der Unterſchied von prius und posterius in doppelter Weiſe ſtatt haben kann. Es kann nämlich etwas entweder ſeiner Natur nach, oder nach ſeinem Theilhaben an dem generiſch Allgemeinen ein Prius ſein. Das Prius erſterer Art läßt eine Gemeinſchaft mit dem Posterius in einem univoken genus zu; wie es bei den Zahlen ſichtlich der Fall iſt. Und in gleicher Weiſe iſt denn auch die Affirmation ihrer Natur nach ein

Prius im Verhältniſſe zu dem ihr entſprechenden Posterius, kann alſo mit dieſem das univoke genus: „Satz“ gemein haben. — Lect. 8, d theilt Ariſtoteles die kategoriſchen Sätze in ſolche ein, welche Eines oder Mehreres ausſagen, das Eine kann wieder ſchlechthin Eines oder zur Einheit Verbundenes ſein; die Mehrheit von Ausſagen kann ebenfalls eine ſchlechthinige oder eine beziehungsweiſe ſein. Nach Boëthius ergibt ſich dieſe Viertheilung aus der Kreuzung von zwei Eintheilungen des Satzes. Man unterſcheide nämlich Einheit oder Mehrheit des Satzes (unitas et pluralitas orationis) mit Rückſicht auf das Eine oder Mehrere, was Gegenſtand der Ausſage iſt; mit Rückſicht auf die Worte aber, welche zu Sätzen verbunden werden, unterſcheide man einfache und zuſammengeſetzte Sätze. Es ſtehen ſich alſo inhaltlich und logiſch unitas und pluralitas, grammatiſch simplicitas und compositio der Sätze entgegen. In der mannigfaltigen Verbindung dieſer logiſchen und grammatiſchen Eigenſchaften könne ein Satz eine oratio una et simplex, eine oratio una et composita ſein; oder es kann auch die pluralitas mit der simplicitas zugleich ſtatt haben, oder endlich pluralitas und compositio zugleich ſtatt haben. Damit ſcheint aber der Sinn des Ariſtoteles nicht getroffen zu ſein; denn nach Boëthius wäre ſchon eine Mehrheit von Ausſagen vorhanden, wenn das eine und ſelbe Subject oder Prädicat mehrere Merkmale an ſich hat (z. B. animal gressibile bipes), während eine ſolche Mehrheit nach Ariſtoteles keine Mehrheit, ſondern ein unum ex multis iſt. Man muß deßhalb mit Algazel ſagen, daß, wenn das Bezeichnete eine Einheit iſt, auch der Satz Einer ſein müſſe; iſt jedoch ein Mehreres Gegenſtand der Bezeichnung, ſo kann es nur conjunctione unum ſein, z. B. animal gressibile bipes est risibile. Im Gegenſatze hiezu ergeben ſich zwei modi pluralitatis; nämlich eine significatio plurium per plura, entweder cum conjunctione oder sine conjunctione. Aber der erſtere dieſer modi ſteht in keinem Gegenſatze zum zweiten modus unitatis, beide können vielmehr miteinander zugleich beſtehen, indem das unter ſich verſchiedene Mehrere unter einen gemeinſamen allgemeinen Begriff gehören kann. Danach gäbe es eigentlich nur drei Arten von Sätzen: die enunciatio simpliciter una, simpliciter plures sed una secundum quid, simpliciter plures cum conjunctione. Ariſtoteles unterſchied vier Arten, indem er auch noch auf den Fall reflectirt, daß ein eine Vielheit ausdrückendes

nomen durch ſich allein ſchon eine Mehrheit von Ausſagen involvirt. In lect. 10, d äußert ſich Ariſtoteles über die bejahenden und verneinenden Ausſagen unbeſtimmter Urtheile; ſie ſind einander nicht conträr entgegengeſetzt; aber: Quae significantur — wird beigefügt — est esse aliquando contraria. Wie iſt nun dieſer Zuſatz gemeint? Einige denken an die Contrarietät von Wahrem und Falſchem, welche in derlei einander entgegengeſetzten Sätzen manchmal vorhanden ſei, manchmal nicht. So können z. B. die Sätze nebeneinander beſtehen: Homo est albus — Homo non est albus; nicht aber: Homo est animal — homo non est animal. Andere denken mit Porphyrius an die Contrarietät der Prädicate, die nicht immer ſtatt haben muß, da nicht jede Remotion eines beſtimmten Prädicates nothwendig die Setzung eines conträr entgegengeſetzten involvirt. Aber auch dieſe Erklärung iſt ungeeignet, da es ſich nicht um die Contrarietät der Objecte oder der Anſichten über ſie, ſondern um die Contrarietät der Sätze handelt. Und deßhalb wird man ſich am Beſten an Alexander's Erklärung halten, die dahin lautet, daß bei unbeſtimmten Ausſagen nicht entſchieden wird, ob das Prädicat dem Subjecte allgemein oder particulär beigelegt wird, daher auch unentſchieden bleibt, ob die gegentheilige Verneinung einen conträren Gegenſatz ausdrücke oder nicht. — Dieſelbe Erörterung wird lect. 11, e weitergeführt mit Anſchluß an die Bemerkung des Ariſtoteles, daß ſich Bejahung und Verneinung in unbeſtimmten Urtheilen nicht contradictoriſch entgegenſtehen müſſen. Dieß wurde, wie Ammonius berichtet, von Einigen beſtritten, und behauptet, daß man die unbeſtimmte Verneinung ſtets als allgemeine Verneinung zu nehmen habe; denn das Unbeſtimmte ſei, dieſelbe Kategorie mit der Materie zu ſetzen, die Materie aber folge, an ſich betrachtet, dem Zuge zu dem Niederſten; aus dieſem Grunde müſſe die unbeſtimmte Bejahung als bloß particuläre Bejahung, die unter der allgemeinen Bejahung ſteht, und die unbeſtimmte Verneinung als allgemeine Verneinung, die im Range unter der particulären ſteht, genommen werden. Ariſtoteles ſelber nehme in ſeinen Büchern über Phyſik und über die Seele die unbeſtimmte Verneinung als allgemeine Verneinung. Dieſes ganze Raiſonnement iſt indeß unhaltbar. Denn erſtlich iſt es nur der Platoniſchen Philoſophie eigen, die Materie als das Schlechtere zu nehmen, weil man in dieſer Philoſophie zwiſchen Materie und Privation nicht unter-

ſchied; nach Ariſtoteles hingegen fällt das Schlechte u. ſ. w. der Materie nur per accidens zu. Alſo muß das Unbeſtimmte nicht nothwendig das Schlechtere ſein. Geſetzt aber, das Unbeſtimmte müſſe als das Schlechtere genommen werden, ſo wäre deßhalb noch nicht die unbeſtimmte Negation als allgemeine zu nehmen, weil, was vom Allgemeinen im genus der Bejahungen gilt, auch im genus der Verneinungen gelten muß. Geſetzt aber, die particuläre Verneinung wäre in jeder Weiſe das Höhere, ſo wäre noch immer nicht erwieſen, daß die unbeſtimmte Negation als das Niederſte allgemein genommen werden müſſe; denn die unbeſtimmte Bejahung wird nicht deßwegen particulär genommen, weil ſie an Rang unter der allgemeinen Bejahung ſteht, ſondern weil nicht jederzeit eine Nöthigung vorhanden iſt, ſie allgemein zu nehmen; und daſſelbe gilt auch in Abſicht auf die unbeſtimmte Verneinung. Nur dann, wenn vom Subjecte etwas per se bejaht oder verneint wird, muß die unbeſtimmte Bejahung oder Verneinung allgemein genommen werden. — Die in lect. 14 commentirten Erörterungen des Ariſtoteles über das Denkbare, Nichtdenkbare und Nothwendige veranlaſſen den heiligen Thomas zu einem ausführlichen, klaren und lichtvollen Excurs über das Mögliche und Nothwendige, deſſen Inhalt hier folgen ſoll. Einige, wie Diodorus, machten die Begriffe des Möglichen und Unmöglichen ganz und gar vom wirklichen Geſchehen abhängig; was nie geſchieht, iſt unmöglich, was allezeit geſchieht, nothwendig, was manchmal geſchieht und manchmal nicht, iſt möglich. Die Stoiker ſagten ähnlicher Weiſe: Dasjenige, deſſen Wahrwerden ſich nie hindern läßt, iſt nothwendig, was nie wahr werden kann, unmöglich, was manchmal wahr, manchmal unwahr ſein kann, iſt möglich. Beider Anſichten ſind zu verwerfen; die Anſicht Diodor's, weil ſie die fraglichen Begriffe rein a posteriori auffaßt — die ſtoiſche Anſicht, weil ſie die Beſtimmung derſelben von etwas Äußerem, nämlich von den Hinderniſſen, abhängig macht. Andere ſagten, nothwendig iſt, was in ſeiner Natur zum Sein, unmöglich, was bloß zum Nichtſein determinirt iſt, möglich, was zu keinem von beiden determinirt iſt. Dieß iſt nach Boëthius die Anſicht Philo's, mit welcher auch Ariſtoteles lect. 14, f offenbar zuſammenſtimmt. Aber es bleibt noch ein Bedenken übrig. Die Himmelskörper ſind durch ihre Materie zu einer beſtimmten unabänderlichen Form determinirt, und doch können ſie den Ort wechſeln.

Trotz dieſer potentia ad diversa ubi iſt aus den Himmelskreiſen alle Contingenz des Geſchehens ausgeſchloſſen. Demnach wird auch die Potenz der irdiſchen Materie ad esse et non esse für ſich allein nicht ausreichen, ein contingentes Geſchehen in der irdiſchen Weltſphäre zu begründen. Denn hiezu wird erfordert, daß nicht bloß die paſſive Potenz auf entgegengeſetzte Weiſe beſtimmbar ſei, ſondern auch, daß die active Kraft nicht ausſchließlich zu Einer, gar nicht zu verhindernden Wirkung determinirt ſei. Eine ſolche Determinirtheit der wirkenden Kraft wird indeß von Einigen wirklich behauptet. Alles, was geſchieht, ſagen die Stoiker, hat eine Urſache oder, wo dieſe nicht ausreicht, mehrere Urſachen; keine Urſache ohne Wirkung, alſo lauter nothwendiges Geſchehen. Hierauf antwortet Ariſtoteles, daß nur dasjenige, was per se iſt, eine Urſache haben müſſe, nicht aber, was per accidens iſt; z. B. für den Menſchen hat das Weißſein und das Muſikerſein eine Urſache, nicht aber das zufällige Zuſammenſein von Weißſein und Muſikerſein bei einem beſtimmten Menſchen. Und geſetzt, es wäre eine zureichende Urſache von irgend etwas vorhanden, ſo muß ſie nicht nothwendig einen Erfolg haben, weil der Erfolg durch das Inzwiſchentreten von etwas Anderem gehindert werden kann. Wenn man einwendet, alles Accidentelle müſſe durch etwas, was per se iſt, getragen ſein, ſo überſieht man, daß es neben weſentlichen und nothwendigen Urſachen auch accidentelle Urſachen gebe, und daß das Eine und daſſelbe, was in Beziehung auf das ihm weſentlich Eigene eine nothwendige Urſache iſt, in Rückſicht auf etwas anderes ihm Eignendes accidentelle Urſache ſei und nur eine ſolche ſein könne. Einige hielten mit Außerachtlaſſung dieſes Unterſchiedes weſentlicher und accidenteller Urſachen dafür, daß in der ſublunariſchen Welt Alles durch neceſſitirende Einflüſſe der Himmelskörper regiert werde. Allein dieſem Einfluſſe ſind zunächſt einmal erweislich Verſtand und Wille entzogen, oder werden doch nur indirect ohne Aufhebung ihrer ſelbſtſtändigen Wirkungsweiſe davon officirt. Aber auch in den corruptiblen Sinnendingen ereignet ſich vieles per accidens, was eben deßhalb nicht auf die Einflüſſe der Himmelskörper reducirt werden kann; denn die Wirkung der natürlichen Kräfte (alſo auch jener der Himmelskörper) iſt auf Eines gerichtet, das accidentelle Sein aber iſt kein Eines, ſondern involvirt ein Vorhandenſein von Mehrerem. Freilich iſt zuletzt

auch dieſes Accidentelle, welches von einer beſtimmten Himmelskraft nicht herzuleiten, ſondern vielmehr als Vereitlung der Wirkſamkeit derſelben anzuſehen iſt, letztlich auf eine andere Himmelskraft zurückzuführen; aber dieſes zufällige Zuſammentreffen der beiden Kräfte, deren eine die andere aufhebt, kann als Zufälliges nicht in einer Naturnothwendigkeit gegründet ſein, ſondern muß aus einem über derſelben ſtehenden ordnenden Verſtande erklärt werden. Einige wollten dieß beſtreiten, indem der Verſtand nicht auf das Einzelne, ſondern bloß auf's Allgemeine gehe. Aber das göttliche Denken und Wollen iſt mit dem göttlichen Sein identiſch; gleichwie nun dieſes alle Dinge, welche durch es ſind, mit ſeiner Kraft umfaßt, ſo umfaßt auch das göttliche Erkennen alles Erkennbare, und das göttliche Wollen alles Begehren und Begehrenswerthe, ſo daß alles Erkennbare unter das göttliche Erkennen, alles Gute unter das göttliche Wollen fällt. Fälſchlich aber glaubt man, daß das göttliche Erkennen oder Wollen eine Nothwendigkeit des Geſchehens involvire. Man muß das göttliche Erkennen eben nicht als Vorauswiſſen faſſen, was ganz falſch wäre, weil Gott über die Zeit ſchlechthin erhaben iſt und Alles auf einmal ſieht, nach Art eines Menſchen, der auf einem hohen Thurme ein weites Geſichtsfeld überblickt und ſchon aus der Ferne kommen ſieht, was ein Anderer unten am Platze erſt dann ſieht, wenn es in ſeine Nähe gekommen iſt. Daß Gott das Zufällige als Zufälliges ſieht, hebt die Untrüglichkeit ſeines Wiſſens nicht auf. Eben ſo wenig hebt der Wille Gottes die contingenten Urſachen auf, vielmehr ſind ſie eben von ihm herzuleiten; denn er iſt Urſache alles Seins, welches in nothwendiges und zufälliges getheilt wird. Gott ſteht über beiden Arten des Seins, daher ſein Wille weder ein genöthigter, noch nach Art der zufälligen Urſachen ein defectibler Wille iſt; als indefectible Urſache iſt er in ſeinen Wirkungen allezeit ſicher, da er aber nicht unter die Kategorie der nothwendig wirkenden Urſachen fällt, ſo müſſen ſeine Wirkungen nicht nothwendige, ſondern können auch zufällige ſein. Ariſtoteles beweist die Möglichkeit zufälliger Handlungen auch aus dem Berathungsvermögen des Menſchen. Auch dieſes wird von Einigen angeſtritten, indem nach ihrer Meinung die Wahl das nothwendige und determinirte Reſultat der Überlegung iſt und ganz nur durch die Überzeugung des Menſchen beſtimmt wird. Man muß jedoch im Gebiete des Wollens zwiſchen dem, was nothwendig

und um ſeiner ſelbſt willen begehrt wird, und zwiſchen demjenigen, was nur als Mittel zum Zwecke begehrt wird, unterſcheiden. Erſteres wird allerdings nothwendiger Weiſe begehrt, nicht ſo letzteres, weil es nicht durch ſich glücklich macht und nur nach ſeiner Zweckdienlichkeit geſchätzt wird, daher man deſſelben entrathen kann, wenn es als überflüſſig oder ein anderes Mittel als eben ſo tauglich erſcheint.

Auf die Commentare zu den logiſchen Büchern des Ariſtoteles folgen nach der Ordnung der Venetianer Geſammtausgabe jene zu den phyſikaliſchen Werken, deren logiſche Aufeinanderfolge Thomas im Eingange zu den Büchern de physico auditu aus dem Begriffe der Natur deducirt. Subject der Naturphiloſophie iſt das der Bewegung unterworfene Sein. Dieſes kann nun, wie das Sein überhaupt, im Allgemeinen und Beſonderen betrachtet werden; daher wiederholt ſich innerhalb des Gebietes der Naturphiloſophie daſſelbe Verhältniß, welches in der Geſammtphiloſophie zwiſchen der philosophia prima und den übrigen Theilen der Philoſophie ſtatt hat. Der philosophia prima, welche vom Sein als ſolchem handelt, entſpricht in der Naturphiloſophie die Lehre vom beweglichen Sein als ſolchem; und davon wird in den acht Büchern de physico auditu oder in den libris physicorum gehandelt. Daß das der Bewegung unterworfene Sein körperlich ſein müſſe, wird nicht vorausgeſetzt, ſondern geht in jenen Büchern als Reſultat der Unterſuchung hervor. Die folgenden naturwiſſenſchaftlichen Werke des Ariſtoteles handeln von den beſonderen Arten des Beweglichen. Die erſte und höchſte Art der Bewegung iſt die Bewegung im Raume; von den dieſer höchſten Bewegungsart unterworfenen Körpern handeln die Bücher de coelo. Hierauf folgen die Bücher de generatione, die von der Bewegung handeln, welche die Formirung zum Zwecke hat, und von den Elementen als erſten Beweglichkeiten ſolcher Art. Jedoch kommt die ihnen ſpecifiſch eignende Bewegung in den Büchern de generatione nur im Allgemeinen zur Sprache, ſo weit es zur Verſtändigung über die Begriffe der Generation und Corruption nothwendig iſt. Von den ſpeciellen Erſcheinungen, welche der Wandlungsproceß der Elemente hervorſtellt, iſt in den libris meteorum die Rede. Weiters aber iſt noch von der Bewegung der aus den Elementen zuſammengeſetzten Körper zu handeln, die theils leblos, theils beſeelt ſind; von erſteren handeln die Bücher de

mineralibus (welche Thomas nicht commentirte), von letzteren die Bücher de anima ſammt den anderen dazu gehörigen Schriften (de sensu, de memoria u. ſ. w.). Den Commentaren des heiligen Thomas über alle dieſe Schriften ſchließt ſich eine Reihe anderer ſelbſtſtändiger Abhandlungen von verwandtem Inhalte an, welche jedoch nur zum Theile für ächt erkannt worden ſind. Für ächt gelten die Schriften: de principiis naturae, opusc. 31; de principio individuationis, opusc. 29; de mistione elementorum, opusc. 33; de occultis operibus naturae, opusc. 34; de motu cordis, opusc. 35; de instantibus, opusc. 36; de aeternitate mundi, opusc. 27; de fato, opusc. 28; de indiciis astrorum, opusc. 26. Schriften von zweifelhafter Ächtheit oder erwieſen unächt ſind: de natura materiae et dimensionibus interminatis, opusc. 22; de potentiis animae, opusc. 43; de tempore, opusc. 44; de pluralitate formarum, opusc. 45; de sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium, opusc. 49; de natura luminis, opusc. 51; de natura loci, opusc. 52.

Die Bücher de physico auditu [1]) zerfallen nach Thomas' Angabe [2]) in zwei Haupttheile: der erſte Theil (Buch I und II) handelt von den allgemeinen Principien der Naturphiloſophie; der zweite Theil (Buch III—VIII) vom Subjecte der allgemeinen Naturwiſſenſchaft. Der erſte Theil oder die Principienlehre ſpaltet ſich wieder in zwei Abtheilungen; erſtlich von den Principien des Subjectes dieſer Wiſſenſchaft: Materie, Form und Privation (Buch I), ſodann von den Principien der Naturwiſſenſchaft ſelber, die ihren Inhalt aus allen vier Urſachen beweist (Buch II). Der zweite Haupttheil handelt von der Bewegung an ſich (Buch III—VI) und in Beziehung auf die concreten Bedingungen derſelben (Buch VII, VIII). Die Lehre von der Bewegung an ſich zieht in Betracht, was im Begriffe der Bewegung als ſolcher liegt, ſofern ſie in das Genus der Continua gehört (Buch III) und ſofern ſie einerſeits Maaß des Beweglichen iſt, andererſeits aber ſelbſt wieder unter dem Maaße der Zeit ſteht (Buch IV). Sodann

---

[1]) Oder liber de naturali auditu „quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit". Phys. I, lect. 1, a.

[2]) Über andere Eintheilungen älterer Commentatoren: Simplicius, Porphyrius u. ſ. w. ſiehe Brandis Ariſtoteles und ſeine academiſchen Zeitgenoſſen. Berlin 1857, II, S. 782.

kommt die Rede auf die Arten (Buch V) und Theile (Buch VI) der Bewegung. Im Buch VII wird gezeigt, daß es eine erſte Bewegung und einen erſten Beweger gebe, und das Verhältniß der übrigen Bewegungen unter einander und zur erſten Bewegung erörtert. Im Buch VIII wird gezeigt, daß die erſte Bewegung eine kreisförmige Bewegung ohne Anfang und Ende, und der erſte Beweger unbewegt ſein, eine unendliche Macht und Größe haben und Einer ſein müſſe.[1]) — Es genügt ein flüchtiger Einblick in dieſen Commentar, um zu erſehen, daß Thomas in demſelben hauptſächlich die Auslegung des Averroes vor Augen gehabt habe, deſſen Anſichten er theils zuſtimmend, theils abweiſend anführt, und ihn ſchlechthin den Commentator nennt. Aus Averroes mochte er zum Theile auch die Anſichten anderer Ausleger kennen, die er öfter anführt, ſo namentlich den Avicenna. In jedem Buche kommen eine oder mehrere Stellen vor, in deren Erklärung Thomas ſich zu ausführlicheren Erörterungen und Auseinanderſetzungen mit abweichenden Auslegungen veranlaßt ſieht. So z. B. Buch I, lect. 15, e, wo Ariſtoteles unter anderen Gründen für die Nothwendigkeit einer Auseinanderhaltung der drei Principien: Materie, Form und Privation, auch dieſen anführt: Die Materie begehrt die Form; die Formirung iſt Aufhebung der Privation der Materie; wäre die Privation nicht ihrem Begriffe nach von der Materie verſchieden, ſo müßte man ſagen, daß auch die Privation die Form, d. i. die Aufhebung ihrer ſelbſt verlange, was widerſinnig iſt. Alſo kann die Privation nur als Accidenz an der Materie ſein. Dagegen wendet nun Avicenna ein: Die Materie kann nicht nach der Form begehren, da ſie an ſich formlos, alſo auch kraftlos iſt, weil ferner kein Grund eines ſolchen Begehrens denkbar iſt, indem ſie weder der Form ermangelt noch der beſeſſenen Form ledig werden, noch viele Formen zugleich kann begehren wollen; endlich ſo auch die Erläuterung des Begehrens der Materie durch das Begehren des Weibes nach dem Manne bloß ein poetiſches Bild, aber keine zur

---

[1]) Buch VIII bildet den Übergang zur beſonderen Naturlehre: In praecedentibus libris de motu in communi determinavit, et propter hoc appellantur universaliter de Naturalibus; habent enim distinctionem ad hunc librum octavum, in quo jam incipit motum ad res applicare. Phys. VIII, lect. 2, a.

Sache gehörige Erklärung. Dieſe Einwürfe ſind jedoch leicht zu löſen. Avicenna überſieht, daß die Materie auch ohne active Tendenz eine durch eine äußere Urſache ihr ertheilte Tendenz zur Form haben kann, wie der Pfeil eine durch eine fremde Urſache erhaltene Tendenz auf ſein Ziel. Die Materie hat eine ſolche Tendenz, ſofern ſie als Potenz geſetzt iſt, und nicht bloß für eine, ſondern für alle irdiſchen Formen, daher ſie als ſolche Potenz und nicht aus Überdruß der ihr bereits anhaftenden Form, oder weil ſie zwei entgegengeſetzte Formen zugleich begehren wollte, immerfort nach Formen begehrt. Die Erläuterung durch das Begehren des Weibes iſt keine Redefigur, ſondern Aufweiſung des Begehrens der Materie in einem beſtimmten materiellen Gebilde; das weibliche Begehren manifeſtirt im determinirten Kreiſe ſinnlich empfindender Weſen, was von der Materie im Allgemeinen ſtatt hat. Übrigens gebraucht Ariſtoteles eine ſolche Vergleichung, um die Platoniſche Philoſophie, welche die Metaphern liebt, mit ihrer eigenen Redeweiſe zu ſchlagen. — Im Buch II, lect. 8, a ſpricht Ariſtoteles von zufälligen Ereignungen, die er als ſelten Vorkommendes ſowol von dem, was immer und nothwendig geſchieht, ſo wie von dem, was häufig geſchieht, unterſcheidet. Dieſe Unterſcheidung dünkt Einigen nicht richtig, die da meinen, daß das ſelten und das oft ſich Ereignende unter die Eine Kategorie der auch anders ſein könnenden Dinge gehören und dem Nothwendigen, immer Geſchehenden entgegenzuſetzen wären. Avicenna hingegen hat richtig hervorgehoben, daß das Zufallsſpiel gerade dasjenige ſei, welches dem oft ſich Ereignenden entgegengeſetzt iſt, und als Ausnahme von deſſen Regel eintritt, wenn nämlich die causa agens, welche bei dem nothwendig Geſchehenden ausnahmslos wirkſam iſt, nicht in die Wirkſamkeit tritt. — Im Buch III, lect. 12, d wird geſagt, daß die ſinnlichen Quantitäten nicht gleich den Zahlen in's Unendliche wachſend gedacht werden können. Die Zahlen können in's Unendliche wachſend gedacht werden, weil jede Quantität als Continuum potentiell in's Unendliche theilbar iſt; hingegen hat kein actuelles Quantum die Potenz zu einer unendlichen Vergrößerung in ſich. Averroes will noch einen anderen Grund für das Geſagte geltend machen, daß nämlich die Potenz zur Vermehrung der Größe in einer und derſelben Quantität iſt, die Potenz aber zur Erhöhung der Zahlen in verſchiedenen Zahlen, inſofern ſich zu jeder Zahl etwas hinzufügen läßt.

Aber dieſer Grund iſt werthlos; denn wie es verſchiedene Species der Zahlen gibt, ſo auch verſchiedene Species des Größenmaaßes, ſoweit nämlich cubitus, bicubitus u. ſ. w. Species der Quantität ſind. Und andererſeits iſt es in der Erhöhung der Zahlen auch die eine und dieſelbe niedere Zahl, welche durch Hinzufügen neuer Einheiten zu einer größeren Zahl gemacht wird; mithin würde das, was Averroes von der Unvermehrbarkeit einer Quantität in's Endloſe ſagt, eben ſo gut von der Zahl gelten.— Im Buch IV, lect. 7, a wird geſagt, daß die oberſte Himmelsſphäre keinen Ort habe. Dieß ſcheint aber unmöglich, da ſie doch eine örtliche Bewegung hat. Dieſer Schwierigkeit weichen Einige aus, indem ſie annehmen, daß die letzte Sphäre keine räumliche Ausdehnung habe, ſondern nur die äußerſte Peripherie des alle Körper durchdringenden Weltraumes ſei. Aber dann müßte entweder Ort und Örtliches identiſch ſein, oder es müßten einige Dimenſionen des Raumes an ſich exiſtiren, und doch zugleich in den Dimenſionen der ſinnefälligen Körper enthalten ſein, was Alles nicht denkbar iſt. Deßhalb behauptete Alexander, daß die äußerſte Himmelsſphäre in gar keiner Weiſe einen Ort einnehme; Örtlichkeit ſei überhaupt gar nicht als weſentliches Merkmal im Begriffe des Körpers enthalten. Mit Beziehung auf dieſe Anſicht behauptete weiters Avicenna, daß die Bewegung der oberſten Himmelsſphäre keine Ortsveränderung, ſondern nur eine Veränderung in der Lage ſei, gegen die Ariſtoteliſche Anſicht, welche nur drei Arten von Bewegung, nämlich in Hinſicht auf Quantität, Qualität, Ort zuläßt. Avicenna überſieht aber, daß die Bewegung in kein genus gehöre, deſſen Species ihrem Begriffe nach etwas Untheilbares andeuten; hieher gehören die Begriffe des ſubſtanziellen Seins und der Lage, deren Objecte keine Steigerung oder Minderung zulaſſen. Zudem ſchließt ja jede Veränderung der Lage auch eine Ortsveränderung, obſchon nicht des ganzen Körpers, ſo doch ſeiner Theile in ſich. Avempace meinte, man müſſe unterſcheiden zwiſchen der Art, wie ein kreisförmig bewegter, und zwiſchen jener, wie ein geradlinig bewegter Körper im Raume ſei. Da nämlich die gerade Linie unvollkommen iſt und durch Verlängerung einen Zuwachs erhält, ſo erfordert ein geradlinig bewegter Körper einen äußerlich umſchließenden Ort; die Zirkellinie hingegen kehrt in ſich ſelbſt zurück, und deßhalb fordert ein kreisförmig bewegter Körper keinen äußerlich umſchließenden Ort, ſondern einen Ort, um

den er ſich bewegt. Demnach wäre die convexe Oberfläche der letzten Körperſphäre der Ort der erſten Himmelsſphäre. Dieß iſt aber den früher entwickelten Lehren des Ariſtoteles entgegen, daß nämlich jeder Körper einen Inhalt habe, und Raum und Räumliches ſich völlig decken. Daher gibt Averroes eine andere Auskunft und ſagt: die oberſte Himmelsſphäre hat einen Ort, aber per accidens. Um dieſe Bemerkung zu begreifen, muß man berückſichtigen, daß Alles, deſſen Ort durch ein anderes Örtliches beſtimmt iſt, per accidens ſeinen Ort habe; ſo der Nagel im Schiffe oder der in einem Kahne ruhende Menſch; ähnlicher Weiſe hat die kreiſende oberſte Sphäre einen Ort, weil der unbewegliche Mittelpunct, um welchen ſie kreist, örtlich iſt. Soll aber dieſer Grund gelten, dann kann die oberſte Himmelsſphäre auch bloß per accidens der Bewegung unterworfen ſein, woraus weiter folgen würde, daß eine accidentelle Bewegung den Vorrang habe vor allen übrigen Bewegungen, welche weſentlich und per se ſtatt haben müſſen. Darauf hilft man ſich freilich mit der Auskunft, zu einer kreisförmigen Bewegung werde nicht erfordert, daß der kreiſende Körper per se im Raume ſei. Dieß ſtimmt aber nicht mit den Erklärungen des Ariſtoteles; denn Ariſtoteles ſagt nur, daß etwas per accidens im Raume ſein könne, inſofern als dasjenige, worin es iſt, im Raume ſei; aber nicht zufolge deſſen, daß etwas ganz außer ihm Befindliches im Raume ſei. Deßhalb iſt die Anſicht des Themiſtius vorzuziehen, daß die höchſte Sphäre durch ihre Theile ein örtliches Sein habe. Ein örtliches Sein der Körper gibt es nämlich nur in Folge der Bewegung der Körper; in der kreisförmigen Bewegung (Drehung) verändert aber der Körper nicht als ganzer, ſondern nur in ſeinen einzelnen Theilen ſeinen Ort. Freilich iſt die oberſte Sphäre ein Continuum, und enthält als ſolches keine actuell im Raume befindlichen Theile; aber dieſe haben doch potenziell ein örtliches Sein, und würden, durch actuelle Theilung ausgeſchieden, im Ganzen als ihrem Orte ſich bewegen, wie man an den leicht theilbaren flüſſigen Continuis beobachten kann. Man darf es nicht ſonderbar finden, daß die oberſte Sphäre nicht durch das, was ſie actuell iſt, ſondern durch das, was ſie potenziell iſt, ein örtliches Sein habe. Vielmehr entſpricht dieß der Stellung der oberſten Sphäre, welche als ſolche mehr uniform und der Bewegung minder unterworfen ſein kann, als die von ihr beherrſchten und umſchloſſenen Körper. Auch recht-

fertiget ſich die Anſicht des Themiſtius aus den unmittelbar im Texte folgenden Erklärungen des Ariſtoteles über die Art und Weiſe, wie der Himmel ein örtliches Sein habe. — Im Buch IV, lect. 12, g werden die Einwendungen zur Sprache gebracht wider die im Vorausgehenden beigebrachten Beweiſe des Ariſtoteles, daß die Verſchiedenheiten in den Geſchwindigkeiten der Bewegungen nicht von der Verſchiedenheit der Medien abhängen. Da laſſen nun Einige das Argument des Ariſtoteles nicht gelten, daß die Bewegung im Leeren kein beſtimmbares Verhältniß zur Bewegung in einem erfüllten Medium habe. Denn jede Bewegung habe eine beſtimmte Schnelligkeit, die ſich aus dem Verhältniß zwiſchen der bewegenden Kraft und dem beweglichen Gegenſtande ergebe, wenn auch gar kein widerſtehendes Medium vorhanden ſei, wie bei den Himmelskörpern; das erfüllte Medium kann lediglich nur die natürliche Schnelligkeit der Bewegung hemmen. Dieſen Einwand ſucht nun Averroes zu widerlegen. Er gehe erſtlich aus einer falſchen Vorſtellung hervor; man ſtelle ſich nämlich die Verzögerung als eine Art Verlängerung vor, wie bei einer Linie, und die Entfernung des verzögernden Mediums als eine Art Abkürzung oder Subtraction, ſo daß dann nur die natürliche Schnelligkeit übrig bleibe; man überſehe aber, daß bei Verlängerung oder Verkürzung einer Linie nicht jeder Theil der Linie länger oder kürzer wird, wie bei Verzögerung oder Beſchleunigung der Bewegung jeder Theil derſelben verzögert oder beſchleuniget wird. Allerdings reſultire Schnelligkeit oder Langſamkeit der Bewegung aus dem Verhältniß zwiſchen bewegender Kraft und bewegtem Gegenſtande; aber das Bewegliche müſſe dem Bewegenden einen gewiſſen Widerſtand leiſten, der aus drei Urſachen herkommen kann, erſtlich aus der Lage des Bewegten ſelber, dann aus der Natur des Bewegten, z. B. wenn das Schwere aufwärts geſchwungen werden ſoll, endlich von Seite des Mediums. Bei den Himmelskörpern liegt der Grund des Widerſtandes bloß im Beweglichen als ſolchem, bei den beſeelten irdiſchen Körpern in ihnen und im Medium zugleich, bei den elementaren und anorganiſchen Körpern bleibt nach Abzug der Form, die ſie durch das Bewegende haben, nichts als die widerſtandloſe Materie übrig, daher die Bewegung dieſes Körpers einzig nur durch das Medium retardirt werden könne. In dieſem letzteren Falle cauſire nun das Verhältniß des Bewegenden zum Bewegten keine Verzögerung der Bewegung;

mithin müſſen die von Ariſtoteles gegebenen Ausführungen auf die Bewegungen der lebloſen ſchweren und leichten Körper bezogen werden. Aber dieſe Erklärung des Averroes iſt ganz und gar nicht ſtichhältig. Denn obwol erſtlich die Größe der Verzögerung nicht nach Art einer quantitas continua, ſondern einer intenſiven Quantität wächſt, ſo iſt doch die Zeitquantität, von welcher die Argumentation des Ariſtoteles ausgeht, nach Art einer quantitas continua; die Zeit wächſt in der That durch Hinzufügung von Zeit zur Zeit, und zieht man die durch die verzögernden Urſachen cauſirten Verlängerungen der Zeit ab, ſo bleibt die Zeit der natürlichen Schnelligkeit übrig. Weiters iſt es unwahr, daß in den anorganiſchen ſchweren und leichten Körpern nach Abzug der Form nichts mehr übrig bleibe, als die widerſtandloſe Materie; es bleibt die Quantität übrig, und als Quantum ſteht der bewegte Körper noch immer mit Widerſtandskraft ſeinem Beweger gegenüber. Bei den Himmelskörpern läßt ſich keine andere Widerſtandskraft denken als dieſe. Beſſer und kürzer erklärt man die Argumentation des Ariſtoteles, ſtatt ſie für eine ratio demonstrativa zu nehmen, als einen bloßen Widerlegungsgrund wider die Meinung Jener, die ein Vacuum annehmen, um die Möglichkeit der Bewegung zu erklären. Ariſtoteles geht, wie auch ſchon in einer kurz vorausgehenden Stelle, in die Meinung ſeiner Gegner ſo weit ein, daß er ſeine Argumentation ſo einrichtet, als ob wirklich Schnelligkeit oder Langſamkeit der Bewegung einzig durch die Beſchaffenheit des Mediums bedingt wäre. — Ein anderer Zweifel, welcher gegen die oben erwähnte Beweisführung des Ariſtoteles vorgebracht wird, lautet: Wenn das erfüllte Medium die Bewegungen verzögert, ſo gibt es in der ſublunariſchen Region keine einzige ungehemmte Bewegung, was unzuläßig ſcheint. Averroes meint, die Bewegung der anorganiſchen ſchweren und leichten Körper fordere ein ſolches Hinderniß, damit ſie gegen die bewegende Kraft einen Widerſtand ausüben könnten. Richtiger aber iſt es, zu ſagen, daß jede natürliche Bewegung an einem Orte, der dem bewegten Gegenſtande nicht natürlich iſt, ihren Ausgang nimmt, um ihn zu ſeinem natürlichen Orte hinzuführen. Daher iſt es ganz in der Ordnung, daß ſich ihm etwas nicht Natürliches beigeſelle, bis er ſeinen natürlichen Ort erreicht hat. — Im Buch V, lect. 3 wird gezeigt, daß von Bewegung bloß mit Rückſicht auf die drei Kategorien Quantität, Qualität und Örtlichkeit die Rede ſein könne,

nicht aber mit Beziehung auf Subſtanzialität, Relation und Thun oder Leiden. Die Prädicamente bezüglich des Wann, der Lage und des Habens werden ganz übergangen, weil ſie ohnehin gar nicht in Frage kommen können; denn das Wann bedeutet in tempore esse, die Zeit aber das Maaß der Bewegung; die Lage drückt ein Verhältniß der Theile zu einander aus, fällt alſo unter die Kategorie der Relation; das Haben bezeichnet gleichfalls ein Verhältniß des Körpers zu den ihm Anhaftenden, gehört alſo ebenfalls unter die Kategorie der Relation. Daß es in genere substantiae keine Bewegung gebe, wird ſo bewieſen: Jede Bewegung iſt zwiſchen Entgegengeſetztem; der Subſtanz iſt aber nichts entgegengeſetzt, alſo gibt es keine Bewegung mit Beziehung auf die Subſtanz. Dieß ſcheint aber dennoch fraglich; Ariſtoteles ſagt anderswo, daß Waſſer und Feuer einander entgegengeſetzt ſeien, daß der Himmel weder generabel noch corruptibel ſei, weil ihm kein Contrarium gegenüberſteht, woraus zu folgen ſcheint, daß die corruptiblen Dinge conträr oder aus Contrarietäten zuſammengeſetzt ſeien. Darauf ſagen nun Einige, die corruptiblen Subſtanzen, die einander entgegengeſetzt ſind, ſtehen nicht nach ihren Subſtraten, ſondern vermöge ihrer Formen im Gegenſatz zu einander. Aber dann könnte die Behauptung des Ariſtoteles nicht länger ſtehen, daß die Kategorie der Subſtanz die Bewegung ausſchließe; denn in der Alteration findet ein Übergang von einer Form zur anderen ſtatt. Daher wird man die Contrarietät zwiſchen Waſſer und Feuer richtiger in den activen und paſſiven Qualitäten beider Körper: warm und kalt, feucht und trocken, ſuchen. Aber hier erwächſt eine neue Schwierigkeit: denn die passiones propriae gehen aus den Principien des Subjectes, Materie und Form, hervor; ſind nun die passiones propriae verſchiedener Subjecte einander conträr entgegengeſetzt, ſo müſſen es auch die ſubſtanziellen Formen ſein. Zudem wird jedes genus nach ſeinen conträren Differenzen getheilt; da nun die Differenzen durch die Weſensformen der Dinge beſtimmt ſind, ſo müſſen dieſe ſelbſt in conträren Gegenſätzen zu einander ſtehen. Aus dieſen Schwierigkeiten kommt man heraus, wenn man auf den gemeinſamen Grund aller Gegenſätzlichkeit zurückgeht. Nun reducirt ſich alle Gegenſätzlichkeit auf den Grundgegenſatz von Fülle und Mangel; und es gibt gewiſſe genera, innerhalb welcher nur zufolge dieſes allgemeinen Grundgegenſatzes eine ſpecifiſche Differenz ſtatt hat, ohne daß

zwiſchen den zufolge dieſer allgemeinen Urſache conträr entgegengeſetzten Species eine in ihrem ſpecifiſchen Weſen gelegene Contrarietät ſtatt hätte. Denn dazu wird überdieß noch erfordert: ein weiteſter Abſtand von einander innerhalb deſſelben genus, und die Möglichkeit eines continuirlichen Überganges von einem der beiden weiteſt von einander abſtehenden termini zu dem anderen. Dieſe beiden beſonderen Bedingungen treffen nun z. B. bei den Zahlen ſichtlich nicht zu, indem nur der eine der beiden erforderlichen termini vorhanden iſt, nämlich die Zweizahl als terminus a quo, nicht aber der andere terminus, der ſich gar nicht-beſtimmen läßt, weil die Zahlen in's Unbegränzte wachſen. Ferner findet in der Aufeinanderfolge der Zahlen kein continuirlicher Übergang ſtatt; denn die Einheit, um welche jede Zahl größer iſt, als die ihr unmittelbar vorangehende kleinere, iſt etwas Untheilbares, ſomit hat jede nächſt größere Zahl einen untheilbaren Überſchuß voraus. Und eben ſo verhält es ſich mit den ſubſtanziellen Formen, die in aufſteigenden Graden an Rang eine über der anderen ſtehen, wie die Zahlen in ihrem ſucceſſiven Wachſen. Auch die ſubſtanziellen Formen ſtehen nicht in weiteſten Diſtanzen von einander ab, weil daſſelbe materielle Subſtrat nach Abwerfung der einen Weſensform unmittelbar eine andere ſich aneignen kann ohne Dazwiſchentreten einer mittleren; und weil das esse jeder ſubſtanziellen Form etwas Untheilbares iſt, ſo daß ein allmähliges Schwinden der einen Form mitſammt einem allmähligen Entſtehen der anderen nicht denkbar iſt. Aus dem Geſagten geht auch hervor, daß der Beweis des Ariſtoteles für das Nichtſtatthaben der Bewegung in genere substantiae kein bloßer Wahrſcheinlichkeitsbeweis, wie Averroes annimmt, ſondern ein ſtringeter Beweis (ratio demonstrativa) ſei. Übrigens ließe ſich daſſelbe Reſultat noch auf einem anderen Wege erzielen. Die passiones propriae der Subſtanzen gehören zur dritten Species in genere qualitatis; zwiſchen entgegengeſetzten Qualitäten finden wol continuirliche Übergänge ſtatt, aber keine größten Diſtanzen von Quantität und Ort, wenn man Quantität und Ort im Allgemeinen, und nicht beſondere beſtimmte Quanta und Diſtanzen meint. — Im Buch VI, lect. 5, n wird ein Zweifel des Averroes erörtert über den Beweis, den Ariſtoteles für den Satz führt, daß alles Bewegliche theilbar ſei. Soll dieſer Satz allgemein gültig ſein — bemerkt Averroes — ſo muß er auf das in Bewegung befindliche Beweg-

liche ſich beziehen, und wird unter Bewegung jede Art von Veränderung verſtehen müſſen, ſo daß auch Generation und Corruption der Subſtanzen mitinbegriffen werden kann. Aber — bemerkt er weiter — Generation und Corruption ſind untheilbare Umwandlungen; das Feuer iſt in ſeiner Erzeugung nicht theils Feuer, theils Nicht-Feuer. Wie läßt ſich die Behauptung des Ariſtoteles dennoch halten? Averroes prüft nun mehrere Antworten, welche zur Löſung dieſer Schwierigkeit gegeben wurden. Alexander behauptet, keine Umwandlung ſei untheilbar; aber dieß iſt durchwegs gegen die Lehre des Ariſtoteles und der geſammten Peripatetiker. Themiſtius meint, wenn es eine Umwandlung ohne Zeitverlauf gebe, ſo ſei dieß etwas nicht in die Augen Fallendes, Ariſtoteles hingegen wolle nur derlei vorbringen, wovon ſich alle überzeugen können. Aber die Theilbarkeit des Beweglichen — erwidert Averroes — ſei etwas noch Verborgeneres als die Theilbarkeit der Veränderung; demnach wäre der Beweis des Ariſtoteles ganz nichtsſagend. Avempace ſagt, es handle ſich hier nicht um quantitative Theilung des Veränderlichen, ſondern um Theilung des Subjectes in ſeine conträr-entgegengeſetzten Accidenzen. Endlich gibt Averroes ſeine eigene Meinung ab; die Veränderungen, von welchen man ſagt, daß ſie ohne Zeitverlauf vor ſich gehen, ſind die termini einiger untheilbarer Bewegungen. Es trifft ſich, daß etwas ohne Zeitverlauf vor ſich gehe, inſofern jede Bewegung mit einem untheilbaren Augenblicke abſchließt. Dieſes Zutreffen iſt aber eine Accidenz des Wandlungsproceſſes, und da das Accidentelle in demonſtrativen Argumentationen übergangen wird, ſo ſpricht Ariſtoteles im Nachweiſe des obigen Satzes ſo, als ob jede Veränderung theilbar wäre und in der Zeit vor ſich gienge. Wenn man aber die Sache recht betrachtet, ſo erſcheint das von Averroes aufgeworfene Bedenken als ganz ungehörig. Denn Ariſtoteles ſtellt ja die Behauptung, daß alle Veränderung theilbar ſei, gar nicht als Axiom hin, ſondern kommt auf ſie erſt von der Theilbarkeit des Beweglichen. Er geht vielmehr davon aus, daß das zu Verändernde, ſo lange es noch als Ganzes und in allen ſeinen Theilen im terminus a quo ſteht, der Veränderung noch nicht unterliegt, und wenn es am terminus ad quem angelangt iſt, bereits verändert iſt. Ferner, daß es weder in beiden terminis zugleich, noch auch an keinem der beiden zugleich ſei, ſofern man unter dem terminus ad quem einen allernächſten

terminus versteht. Daraus folgt nothwendig, daß es während der Veränderung theils an dem einen, theils an dem anderen terminus stehe. Dieß hat jedoch nicht bei allen Veränderungen auf dieselbe Weise statt. Bei jenen Veränderungen, zwischen deren Extremen es ein Mittleres gibt, ist das zu Verändernde während der Veränderung theils an dem einen, theils am anderen Extrem secundum ipsa extrema. Wo aber kein Mittleres vorhanden, ist das zu Verändernde in beiden Extremen nicht secundum extrema, sondern zufolge eines mit ihm Verbundenen. So existirt die Materie, wenn sie aus der Privation in die Form des Feuers übergeht, theils unter der Privation ganz eigentlichst (secundum se ipsam scil. privationem), theils unter der Form des Feuers, aber nicht des Feuers als solchen, sondern zufolge der eigenen Disposition des Feuers, welche sie theilweise annimmt, bevor sie die Form des Feuers erlangt hat. In diesem Sinne beweist dann Aristoteles später auch, daß die Generation und Corruption theilbar seien; da der Generation der Generationsproceß, der Corruption der Corruptionsproceß vorausgeht (quod generatur, prius generabatur; quod corrumpitur, prius corrumpebatur). Und daraus mag vielleicht Alexanders Äußerung zu erklären sein, daß jede Umwandlung entweder als solche oder zufolge einer mit ihr verbundenen Bewegung theilbar sei. Und eben so wenig mag Themistius mit seiner Behauptung, daß Aristoteles nur das offen Daliegende zeigen wollte, die vorhin erwähnten Ausgangspuncte der Aristotelischen Beweisführung gemeint haben; das von Aristoteles übergangene Latente sind die Theilbarkeit und Untheilbarkeit der Veränderungen selber, wovon erst später gehandelt werden sollte. Indeß gilt das von Aristoteles bereits Bewiesene von allem Theilbaren und Untheilbaren, weil auch die untheilbaren Mutationen gewissermaaßen theilbar sind, nicht nach ihren eigenen Extremen, sondern zufolge dessen, was mit ihnen verbunden ist. Und das meint denn auch Averroes, wenn er sagt, daß per accidens, nämlich zufolge dessen, was mit den Extremen verbunden ist, eine Veränderung ohne Zeitfolge statt habe. — Einige stellen in Abrede, daß der erwähnte Satz des Aristoteles auf die Alteration Anwendung leide. Diese soll sich, nach ihrer Ansicht nicht theilweise, sondern in allen Theilen des alterirten Objectes zugleich vollziehen. Darauf ist zu erinnern, daß Aristoteles in Phys. VI die Gesetze der Bewegung entwickelt, soweit

dieſe in vollkommener Regelmäßigkeit vor ſich geht, was bloß in der örtlichen Bewegung der Fall iſt. In der Subſumtion der alterirenden Bewegung unter die Geſetze der in ihrer Vollkommenheit dargeſtellten Bewegung hat man zu berückſichtigen, in welcher Art die Alteration an der Continuität der reinen Bewegung Theil habe. Die Alteration geſchieht durch eine äußere Kraft, welche nach dem begränzten Maaße ihres Vermögens wirkſam iſt, und demnach einen dem Umfang ihres Vermögens entſprechenden Theil des alterationsfähigen Objectes alterirt. Dieſer alterirte Theil wirkt abermals, wenn auch ſchwächer, auf einen ihm zunächſt anliegenden Theil, und dieſer gleichfalls wieder auf einen nächſten u. ſ. f. Das zuerſt alterirte Quantum wird ganz und im Momente alterirt. Aber auch in demjenigen Quantum, welches als Ganzes zugleich alterirt wird, findet eine Succeſſion ſtatt, indem nur die dem einwirkenden Agens zunächſt gelegenen Theile vollkommen, die übrigen aber je nach dem Grade ihrer Entfernung ſchwächer afficirt und erſt in Folge der allmählig ſich fortpflanzenden Intenſivität der auf das Nächſte ausgeübten Wirkung vollkommen alterirt werden. — Wieder andere gibt es, welche einen Einwand von gerade entgegengeſetzter Seite her erheben und behaupten, daß der erwähnte Satz des Ariſtoteles nur auf den Alterationsproceß eigentlichſte Anwendung leide. Ariſtoteles wolle ſagen, dasjenige, was bewegt wird, hat während der Bewegung zugleich Theil an dem terminus a quo und am terminus ad quem. In der örtlichen Bewegung habe dieß nur in einem gewiſſen Sinne Wahrheit, ſofern nämlich die Mitte zwiſchen beiden terminis einem jeden derſelben gegenüber den entgegengeſetzten anderen repräſentirt, wie z. B. die in der Mitte zwiſchen Feuerregion und Erde befindliche Luft der Erde gegenüber das „Oben", der Feuerregion gegenüber das „Unten" repräſentirt. Dieſe Auslegung iſt aber gezwungen und gegen den Wortlaut des Textes. Denn Ariſtoteles ſpricht von den Theilen des Beweglichen, nicht von den Theilen des Mediums; zudem hat er die Abſicht, zu beweiſen, daß das Veränderliche theilbar ſei, was ſich aus der in jenem gezwungenen Sinne aufgefaßten Stelle nicht folgern ließe. Deßhalb glaubt auch Avempace, daß Ariſtoteles nicht von der quantitativen Theilung des Beweglichen, ſondern von der Theilbarkeit secundum formas ſprechen wolle, ſofern nämlich das Veränderte während der Veränderung etwas von beiden gegenſätzlichen Formen an ſich habe.

Aber Ariſtoteles will, wie aus dem ſpäter Folgenden erhellt, zeigen, daß das Bewegliche gleich anderen Continuis quantitativ theilbar ſei. Endlich iſt obige Auslegung auch darum gezwungen, weil Ariſtoteles den Worten des Textes zufolge offenbar nicht ſagen will, daß das zu Verändernde während der Veränderung theils im terminus a quo und theils im terminus ad quem ſei; ſondern vielmehr, daß es nach einem Theile ſeiner ſelbſt in dem einen terminus, und nach einem Theile ſeiner ſelbſt im anderen terminus ſtehe. — Im Buch VII, lect. 1 beweist Ariſtoteles, daß alles Bewegte von etwas Anderem bewegt wird. Beweis: Was ſich durch ſich ſelbſt bewegt, hört von ſeiner Bewegung nicht auf, wenn ein anderes Bewegliches ruht. Hört es aber von ſeiner Bewegung auf, ſobald dieſes Andere ruht, ſo muß es von dieſem Anderen bewegt worden ſein. Nehme man nun A——C——B als ein durch ſich ſelbſt bewegtes Object, und denke es in C getheilt. Geſetzt, daß B aufhört, ſich zu bewegen, ſo muß nothwendig das ganze AB ruhen. Sollte der Theil AC noch in Bewegung bleiben, ſo könnte das Ganze AB nicht ein zuerſt durch ſich ſelbſt in Bewegung Geſetztes ſein, indem kein Ganzes, von welchem bloß ein Theil in Bewegung iſt, ein von und durch ſich Bewegtes (primo et per se motum) ſein kann. Damit kommen wir aber auf ein der urſprünglichen Annahme über AB entgegengeſetztes Reſultat. Alſo muß, wenn BC ruht, das Ganze AB ruhen. Daraus ergibt ſich aber unter Beiziehung der dieſer Entwickelung vorangeſtellten Sätze, daß das Ganze AB von etwas Anderem bewegt ſein müſſe. Gegen dieſen Beweis des Ariſtoteles werden nun verſchiedene Einwendungen erhoben. Galenus beſtreitet die erſten Vorderſätze des Beweiſes: es ſei falſch, aus der Bewegung eines Theiles vom Ganzen bei gleichgültiger Ruhe des anderen Theiles zu ſchließen, daß das Ganze nicht per se bewegt werde; denn was zum Theile bewegt iſt, iſt per se bewegt. Aber Galenus wurde durch die äquivoke Vielſinnigkeit des Ausdruckes per se getäuſcht. So weit per se den Gegenſatz zu per accidens ausdrückt, iſt die Bemerkung des Galenus richtig. In unſerer Stelle ſoll per se nicht bloß den Gegenſatz zu per accidens, ſondern auch zu dem, was bloß vom Theile gilt, alſo etwas, was im Ganzen als ſolchem liegt, ausdrücken; daher auch Ariſtoteles zu per se noch hinzufügt: primo, d. h. durch ſich

ſelbſt und nicht durch ein Anderes. Dringlicher iſt die Einwendung des Avicenna: Ariſtoteles ſtelle eine unmögliche Vorausſetzung auf, nämlich daß an einem Ganzen ein Theil ruhe, während der andere in Bewegung ſei; iſt die Vorausſetzung unmöglich, ſo muß auch die daraus gezogene Folgerung unmöglich ſein, nämlich, daß das Ganze nicht von und durch ſich ſelbſt (primo et per se) bewegt werde. Darauf ließe ſich wol antworten, daß dasjenige, was nach der Natur eines beſtimmten Körpers, z. B. des Himmels oder des Feuers, unmöglich ſei, doch mit dem Begriffe des Körpers im Allgemeinen vereinbar ſei, weil man ſich den Körper ſowol als ruhend, denn auch als bewegt denken könne. Avicenna läßt jedoch dieſe Vermittelung nicht gelten, erſtlich, weil ſich das Ruhen, was von einem Theile des Körpers angenommen wird, mit gleichem Grunde vom Körper im Ganzen annehmen läßt, und demzufolge die zum Behufe des Beweiſes vorgenommene Theilung des beweglichen Objectes und Annahme eines ruhenden Theiles überflüſſig iſt. Sodann auch, weil eine Propoſition etwas ſchlechthin Unmögliches ausſagt, wenn das Prädicat, was mit dem Genus vereinbar wäre, mit dem ſpecifiſchen Charakter des im Genus inbegriffenen Subjectes nicht vereinbar iſt. Darum ſucht Avicenna die Sache in anderer Weiſe zurecht zu legen; es könne etwas als möglich ausgeſagt werden unter Vorausſetzung einer an ſich unmöglichen Propoſition, z. B. si homo est asinus, est animal irrationale. Eben ſo könne gefolgert werden: Wenn von einem ſich ſelbſt bewegenden Ganzen ein Theil ruht, muß das Ganze ruhen. Bis hieher iſt die Auffaſſung des Averroes richtig; aber er irrt, wenn er weiter ſagt, daß der Beweis des Ariſtoteles keine demonstratio propter quid, ſondern eine bloße demonstratio quia ſei. Denn Ariſtoteles will die Urſache angeben, warum es unmöglich ſei, daß ein Bewegliches ſich aus ſelber in Bewegung ſetze. Sich ſelber bewegen heißt, ſelber Urſache der eigenen Bewegung ſein. Was aber in einem Dinge als Urſache von etwas iſt, muß dieſem Dinge primär zukommen, wie z. B. die Wärme dem Feuer, welches daher das primum calidum iſt. Nun aber hat Ariſtoteles bereits in Phys. VI gezeigt, daß es in der Bewegung kein primum gebe, weder hinſichtlich der Zeit, noch hinſichtlich der Größe oder des beweglichen Objectes, weil alle dieſe Dinge theilbar ſind. Alſo läßt ſich kein primum finden, deſſen Bewegung nicht wieder von etwas Vorausgehendem abhienge; denn

die Bewegung des Ganzen hängt, wie Aristoteles früher zeigte, von den Bewegungen der Theile ab, und läßt sich in diese zertheilen. Er schließt: Würde der Theil sich nicht bewegen, so bliebe auch das Ganze unbewegt. Übrigens stimmt die Aristotelische Ansicht mit der Platonischen zusammen, und die Differenz zwischen beiden besteht nur im Worte. Plato behauptet zwar allerdings, daß es Substanzen gebe, die sich selbst bewegen; aber er meint damit geistige Substanzen, und unter deren Bewegungen nicht solche, wodurch das Ding erst sein Sein und Wesen auswirkt (actus imperfectorum), sondern Acte des bereits fertigen Wesens. — Im Buch VII, lect. 6, a wird durchgeführt, daß die in die erste Species der Qualitätskategorie gehörigen seelischen Habitus, zunächst jene des Begehrungsvermögens: Tugenden und moralische Gebrechen, an sich genommen der Alteration nicht unterliegen. Um dieß ersichtlich zu machen, geht er davon aus, daß die Tugend eine Vollkommenheit ist. Daran schließt nun Averroes folgende Argumentation: Jede Vollkommenheit ist einfach und untheilbar; das Einfache und Untheilbare ist inalterabel und auch sonst keiner Bewegung unterworfen, wie in Phys. V bewiesen wird; also u. s. w. Aber dieses Raisonnement paßt nicht auf das sittlich verderbte Wesen der Seele, welches in Corruption und Remotion der Vollkommenheit besteht, und nicht auf eine, sondern auf vielfache Weise sich ereignet. Auch ist es nicht die Gewohnheit des Aristoteles, dasjenige, wovon der Schluß hauptsächlich abhängt, vorauszuschicken. Darum wird man besser thun, den Sinn der Argumentation so zu fassen, wie im Vorausgehenden, wo von den Qualitäten der Körper, Form und Figur, die Rede ist: Man sagt nicht, daß etwas alterirt (ein Anderes) werde, wenn es vervollkommnet wird; und eben so wenig, wenn es verdorben wird. Wenn nun Tugend eine Vervollkommnung, Laster ein Verderbniß ist, so gibt es in Hinsicht auf Tugend und Laster keine Alteration. — Zu besonders ausführlichen Auseinandersetzungen mit Averroes gibt das Buch VIII Anlaß; so gleich die Eingangsworte dieses Buches lect. 1, a. Averroes behauptet, Aristoteles wolle im ersten Abschnitte die Frage über die Ewigkeit der Bewegung nicht im Allgemeinen, sondern mit Beziehung auf die erste und oberste Bewegung behandeln. Dawider spricht der Text gleich in den ersten Worten; ferner Gang und Methode der Entwickelung in diesem Abschnitte und im ganzen Buche. Aristoteles

pflegt überall aus den rationibus propriis der zu beſprechenden Sache zu argumentiren; aber keiner der in lect. 1 angeführten Beweisgründe bezieht ſich ſpeciell auf den motus primus, ſondern jeder nur auf die Bewegung im Allgemeinen. Ferner wäre ja die ſpäter nachfolgende Unterſuchung, ob es ewig bewegte Dinge gebe, vollkommen überflüſſig, wenn im Voraus ſchon unterſucht worden wäre, ob es eine oder mehrere ewige Bewegungen gebe. Averroes ſelber muß geſtehen, daß nach ſeiner Auffaſſung die Anordnung der Materien eine ganz confuſe ſei. Endlich iſt auch noch zu erwägen, daß Ariſtoteles die im Anfange des Buches gegebenen Entwickelungen zum Stützpunct einer ſpäter folgenden Beweisführung für die Ewigkeit einer erſten Bewegung macht; alſo kann er nicht ſchon im erſten Capitel die Ewigkeit einer erſten Bewegung beweiſen wollen. Der Grund, den Averroes für ſeine Anſicht anführt, iſt völlig nichtsſagend. Er meint, wenn Ariſtoteles hier von der Ewigkeit der Bewegung im Allgemeinen handeln wolle, ſo ſeien ſeine Erörterungen ungenügend; denn er zeigt nicht, wie eine Bewegung ſich ewig fortſetzen könne. Aber dieß iſt ja vor der Hand für den Zweck des Ariſtoteles gar nicht nothwendig; und zudem folgt die vermißte Erörterung ohnehin baldigſt nach. — In lect. 2, a beſagt der Text des Ariſtoteles, daß jede Bewegung ein Subject der Bewegung als gegebenes Prius vorausſetze. Davon nimmt Averroes Anlaß, die Schöpfung aus Nichts zu beſtreiten. Er bringt noch andere Gründe dagegen vor: Wenn ein Gegenſtand aus Weiß in Schwarz ſich ändert, ſo iſt es für das Schwarz etwas Accidentelles, aus dem Weiß durch Zurückweichen deſſelben zu entſtehen und an deſſen Stelle zu treten; per se wird es hingegen aus dem Subjecte, welches der Träger der wechſelnden Farben iſt. Verallgemeinert man nun die in dieſem Beiſpiele dargelegte Wahrheit, ſo ergibt ſich, daß überhaupt alles Werden aus Entgegengeſetztem per accidens ſtatt hat und demzufolge das Gewordene ein Subject fordert, aus welchem es per se wird. Alſo iſt ein Entſtehen des Seienden aus reinem Nichts nicht denkbar. Auch beruft ſich Averroes auf den Spruch der alten Phyſiker: Aus Nichts wird Nichts; der gemeine Haufen denkt nur deßhalb anders, weil für ihn das, was nicht in die Sinne fällt, nicht exiſtirt, und weil er von der Macht der höchſten Weltурſache recht handgreifliche Beweiſe verlangt. Indeß verfällt Averroes ſelber einem höchſt unwiſſenſchaftlichen Irrthum,

indem er die Macht der allgemeinſten Urſache auf das Vermögen der particulären Agentien beſchränkt, die allerdings eines Stoffes als Subſtrates ihrer Thätigkeit bedürfen. Auch hat er Ariſtoteles wider ſich, welcher in Metaph. II beweist, daß das maxime verum und maxime ens die Seinsurſache alles Exiſtirenden iſt, mithin auch des potenziellen Seins der Materie. Dieſe Hervorbringung des allgemeinen Seins kann keine Bewegung ſein, da jede Bewegung ein Subject der Bewegung vorausſetzt; ſondern ſie iſt Emanation. Daher kann auch der von Ariſtoteles an unſerer Stelle behauptete Satz, daß alle Bewegung ein Subject der Bewegung vorausſetze, nicht gegen die Schöpfung aus Nichts geltend gemacht werden. Was den aus dem oben angeführten Beiſpiel vom Farbenwechſel abgeleiteten Satz anbelangt, ſo gilt er, wie in Phys. I bewieſen wird, gleichfalls nur in Beziehung auf particuläre Hervorbringungen; z. B. dieſes Thier kann nicht aus einem Nichtthiere, dieſes Pferd nicht aus einem Nichtpferde geworden ſein; aber das Thier im Allgemeinen und ſo auch das Sein im Allgemeinen muß letztlich aus einem Nichtthier, aus einem Nichtſein geworden ſein. Eben ſo wenig iſt die Berufung auf die alten Phyſiker ſtichhältig, da dieſe über die Erkenntniß particulärer Urſachen nicht hinausgekommen ſind; die früheſten unter ihnen erforſchten bloß die Urſachen der accidentellen Änderungen, ſpätere ſchritten zur Unterſuchung der Urſachen ſubſtanzieller Änderungen fort, erſt Plato und Ariſtoteles erhoben ſich zum Gedanken einer höchſten Urſache des geſammten Seins. — Wenn Ariſtoteles zu beweiſen ſucht, daß es eine Bewegung immer gegeben habe und immer geben werde, ſo iſt der erſte Theil der Behauptung wider den chriſtlichen Glauben; den zweiten Theil kann man zugeben, indem es in alle Ewigkeit Bewegungen geben wird, beſonders der Menſchen, der ſeligen ſowol als der unſeligen. Einige haben ſich fruchtlos bemüht, den Ariſtoteles mit der chriſtlichen Lehre in Einklang zu ſetzen, durch die Annahme, daß er die Frage von der Ewigkeit der Bewegung als eine problematiſche behandle. Aber dawider ſpricht der Wortlaut des Textes; und zudem dient der Satz von einer ewigen Bewegung ſowol in dieſem Buche als in Metaph. XI zum Ausgangspunct für den Nachweis eines ewigen Bewegers. Indeß beweiſen die Gründe des Ariſtoteles für eine ewige Bewegung eigentlich nur ſo viel, daß die Bewegung auf natürliche Weiſe entſtanden ſei; nicht aber, daß

die Bewegung nicht erſt mit der Hervorbringung der Dinge durch das erſte Princip angefangen habe. Dieſe Hervorbringung der Dinge geſchieht aber durch Emanation; und mag man ſich dieſelbe ewig oder zeitlich denken, immer bleibt ſie ein aller Bewegung des Hervorgebrachten vorausgehender Act. Alſo iſt die Bewegung nicht ewig. Nur wenn ein particuläres Agens, welches eines materiellen Subſtrates ſeiner Wirkſamkeit bedarf, Urſache alles Beweglichen und Bewegten wäre, müßte eine Bewegung von Ewigkeit her gedacht werden. Und eben auf dieß, auf Bildung der Materie durch ein höchſtes Agens, bezieht ſich eigentlich die ganze Argumentation des Ariſtoteles. Gegen den Einwurf, daß das Schaffen in Gott ſelber eine Veränderung cauſire, iſt zu erinnern, daß Gott nicht durch ſeine Natur, ſondern durch ſeinen Verſtand und Willen wirkt, der von Ewigkeit her auf Hervorbringung einer zeitlich anfangenden Sache determinirt ſein kann, und die Zeit ſelbſt im Schaffen hervorbringt. Ariſtoteles freilich nimmt eine ewige Zeit an; aber es iſt ihm nur ſo viel zuzugeben, daß es immer ein Nunc gibt, nicht aber, daß dieſes Nunc Anfang oder Ende eines Zeitverlaufes ſein müſſe, es wäre denn, daß es von jeher ſeit immer eine Bewegung gegeben habe, was aber nach dem eben Geſagten nicht denkbar iſt. — Im Buch VIII, lect. 21 entwickelt der Text des Ariſtoteles dasjenige, was nothwendig vorausgeſchickt werden muß, um den richtigen Begriff eines erſten Bewegers feſtzuſtellen. Zu dem Ende wird bewieſen: erſtlich, daß zu einer endloſen Bewegung eine unendliche Macht erfordert werde; dann, daß ein Weſen von unbegränzter Macht unendlich groß ſein; endlich, daß der erſte Beweger Einer ſein müſſe. Der Beweis für den erſten Satz wird ſo geführt: Wo immer eine Bewegung ſtatt hat, muß man Dreierlei unterſcheiden: das Bewegende, das Bewegte und die Zeit der Bewegung. Dieſe drei Momente können entweder insgeſammt unendlich, oder insgeſammt endlich, oder theils endlich, theils unendlich ſein. Man bezeichne irgend ein Bewegendes durch A, das von ihm Bewegte durch B, die Zeit einer endloſen Bewegung durch C. Man nehme ferner einen Theil von A und bezeichne ihn durch D; und einen von D bewegten Theil des B und bezeichne ihn durch E. Die Zeit Z, innerhalb welcher die Bewegung von E verläuft, muß geringer ſein als C. Denn das Ganze braucht länger, um an einem beſtimmten Zeichen ſich vorüber zu bewegen, als ein Theil des Ganzen. Dem-

nach kann Z nicht gleich C unendlich, ſondern muß von endlicher Dauer ſein. Zieht man aber fortwährend von A ab, um das Abgezogene dem Theile D beizulegen, ſo wird A als endliche Größe endlich ganz verſchwinden; und eben ſo verhält es ſich mit B, wenn durch immerwährende Abzüge dem Theile E beigelegt wird; niemals aber wird C als unendliche Größe durch irgend welche endliche Abzüge verſchwinden. Und doch gibt die Summe der Bewegungszeiten der durch ſämmtliche Theile von A veranlaßten Bewegung nur eine endliche Größe. Mithin iſt die urſprüngliche Suppoſition falſch, daß eine endliche Kraft eine Bewegung von unendlicher Dauer caufiren könne. Dieſe Argumentation wird von Avicenna in Zweifel gezogen; ſie iſt nicht univerſell. Denn es gibt auch endliche bewegende Kräfte und bewegte Objecte, von welchen ſich Nichts abziehen läßt; nämlich die himmliſchen Körper, auf welche in gegenwärtiger Argumentation nicht Bedacht genommen wurde. Darauf antwortet Averroes, daß man in den Prämiſſen eines Beweiſes auch etwas Unmögliches als wahr annehmen könne, um einen bedingnißweiſe richtigen Satz zu deduciren. Wenn z. B. der Menſch fliegt, ſo hat er Flügel. Was aber wider die Wahrheit eines bedingnißweiſe richtigen Satzes verſtößt, iſt falſch, wenn auch die Prämiſſe des Satzes falſch iſt; ſomit wäre auch die gegen den Schlußſatz des obigen Beweiſes gerichtete Behauptung falſch: eine endliche Kraft könne eine Bewegung von unendlicher Dauer veranlaſſen. Indeß bedarf es keiner ſo umſtändlichen Rechtfertigung des Beweiſes, wie Averroes ſie verſucht; es genügt, daß man eine in Wirklichkeit nicht mögliche Theilung eines Himmelskörpers im Gedanken vollziehe, wie man etwa an einem anderen Körper verſchiedene Theile durch Linien unterſcheidet und abgränzt; und das Ergebniß des Beweiſes bleibt als daſſelbe aufrecht. Wichtiger iſt ein anderer Zweifel. Es ſcheint nämlich, daß auch ein endliches Agens, wenn es incorruptibel und immerfort auf dieſelbe Weiſe zur Thätigkeit disponirt iſt, eine Bewegung von unendlicher Dauer veranlaſſen kann. Um dieſes Bedenken zu löſen, muß man zwiſchen den Theilen des Bewegten und zwiſchen den Räumen, welche durch die Bewegung durchmeſſen werden, unterſcheiden. Ein Theil des bewegten Objectes zieht in kürzerer Zeit an einem beſtimmten Puncte vorüber als das Ganze; und eben ſo durchſchreitet das Ganze des Objectes in kürzerer Zeit einen Theil des Bewegungsraumes als den ganzen

Raum. Ariſtoteles ſpricht aber offenbar nur von der Bewegungszeit eines Theiles des Beweglichen, nicht aber von den Bewegungsräumen, welche von den Theilen und vom Ganzen zu gleicher Zeit, weil mit gleicher Schnelligkeit, zurückgelegt werden. Wenn nun der Theil eines bewegten Objectes an einem beſtimmten Puncte in kürzerer Zeit vorüberzieht, als das Ganze, ſo iſt es unmöglich, daß dieſes Ganze eine Bewegung von endloſer Dauer habe, wenn es nicht unendlich iſt. Nun aber iſt es unmöglich, daß ein endloſes Bewegliches von einer endlichen Kraft bewegt werde, weil die Kraft des Bewegers immer größer ſein muß als jene des Bewegten. Alſo muß ein unendliches Bewegtes von einem unendlichen Beweger bewegt werden. Man könnte freilich noch einwenden, Ariſtoteles habe nicht bewieſen, daß die Bewegung auch in Hinſicht auf die Theile des Bewegten unendlich ſei, was doch nothwendig wäre, da das körperliche Univerſum begränzt und endlich iſt; alſo kann man auch nicht auf einen unendlichen Beweger ſchließen. In dieſer Beziehung hat man zu unterſcheiden zwiſchen dem causa per se und causa per accidens; und demnach auch zwiſchen einer Wirkung per se und per accidens. Eine Wirkung per se iſt das Endloſe in der Bewegung der Theile des Bewegten; eine Wirkung per accidens das Durchmeſſen eines beſtimmten Raumes. Die Quantität der Bewegung wird nach der Zahl der Reiterationen der Bewegung gemeſſen. Eine unendliche Zahl von Reiterationen zu bewirken, iſt die Wirkſamkeit einer causa per se; und deßhalb iſt hiezu eine unendliche Kraft nothwendig. Zur Hervorbringung einer unendlichen Zahl von Reiterationen der Bewegungen per accidens reicht eine veränderliche endliche Kraft aus, wie jene der Sonne, welche die Elemente der ſublunariſchen Sphäre immerfort zu bewegen im Stande wäre, wenn es überhaupt, wie Ariſtoteles behauptet, eine ewige Bewegung gäbe. — Weiters zeigt Ariſtoteles, daß die Kraft eines Agens der Größe des zurückgelegten Raumes proportionirt ſein müſſe. Daraus folgt, daß ein endlich Großes keine unbegränzte Kraft haben könne. Dieſer Satz wird durch den Nachweis zweier Vorausſetzungen geſtützt: 1) je größer die Kraft, deſto kürzer die Zeit, innerhalb welcher eine beſtimmte Wirkung hervorzubringen iſt. 2) Da jedoch jede Bewegung in der Zeit vor ſich geht, ſo kann auch ein Agens von unendlicher Kraft keine Bewegung oder ſonſtige Veränderung in einem zeitloſen Momente vollbringen. Man ſetze

nun den Zeitverlauf in Hervorbringung einer Wirkung durch ein endliches Agens A + B. Je mächtiger das endliche Agens, desto kleiner muß B werden und es ist letztlich ein endliches Agens von solcher Kraft denkbar, daß B ganz wegfällt, und der Zeitverlauf seiner Wirkung gleich A ist. Daraus würde aber folgen, daß eine endliche Kraft in derselben Zeit, welche einem Agens von unendlicher Macht nöthig ist, eine Wirkung zu Stande bringen könne. Dieß ist undenkbar; also kann kein endlich Großes eine unendliche Wirkungsfähigkeit haben. Diesem Schlusse wird nun eine Reihe von Bedenken entgegengehalten. Eines derselben lautet: Aus der Argumentation des Aristoteles folgt nicht nur, daß es kein körperliches Agens von unendlicher Wirkungsfähigkeit, sondern daß es überhaupt kein Agens von unendlicher Wirkungsfähigkeit geben könne, wofern nämlich das movere in non tempore unmöglich ist. Averroes erwidert hierauf, daß Aristoteles vom Agens rücksichtlich seiner Unbegränztheit spricht, Begränztheit oder Unbegränztheit sind aber Eigenschaften, die man von der Quantität aussagt; also sei der Einwurf nicht stichhältig. Diese Auskunft ist jedoch unrichtig und gegen die Absicht des Aristoteles. Denn Aristoteles deducirt aus dem Beweise, daß eine in unendlicher Zeit bewegende Kraft unendlich sei, im Späteren die weitere Folgerung, daß die den Himmel bewegende Kraft keine körperliche Größe sei. Auch ist es nicht wahr, daß das Unkörperliche in Bezug auf sein Vermögen gänzlich außerhalb der Kategorie der Größe stehe. Man muß vielmehr, da das Vermögen von der Form abhängt, unterscheiden zwischen dem, was der Form per se und was ihr per accidens zukommt; das Weiße kommt z. B. dem Schnee, auch dem kleinsten Schneetheilchen per se zu, eine große Menge des Weißen kommt aber einem Gegenstande nur in Hinsicht auf die zufällige Größe seiner Ausdehnung, also per accidens zu, z. B. einer weiten Schneefläche. Eine Größe letzterer Art kann einer unkörperlichen Potenz nicht zukommen, wol aber kommt ihr eine Größe ersterer Art zu, und zwar per eminentiam; denn je vollkommener eine Form, desto energischer ist ihre Wirksamkeit. Daher kann man nicht sagen, daß eine Potenz deßhalb, weil sie unkörperlich ist, also keine unendliche körperliche Größe hat, keine im zeitlosen Moment sich vollziehende Bewegung veranlassen könne. Averroes selber löst das aufgeworfene Bedenken auf ganz andere Art in seinem Commentare zu Metaphys. XI.

Dort unterſcheidet er nämlich einen doppelten Beweger des Himmels: einen von der Himmelsſeele durchdrungenen körperlichen Beweger, und einen unbewegten rein geiſtigen Beweger. Dieſer letztere theilt als Agens von unbeſchränkter Kraft dem Himmel eine endloſe Bewegung mit; erſteres Agens bringt als begränztes Agens ein beſtimmtes Zeitmaaß in die endloſe Bewegung des Himmels. Nun aber ſtellt ſich wieder die Frage ein: Wie kommt es, daß die Himmelsſeele von dem rein geiſtigen Agens, in deſſen Kraft ſie die Himmel bewegt, wol die Macht, endlos zu bewegen, nicht aber die Macht, in non tempore zu bewegen, erhält? Darauf iſt zu ſagen, daß jede geiſtige Kraft ihre Wirkſamkeit nach intellectuellen Conceptionen beſtimmt und daher auch als bewegende Kraft ihr Vermögen nach beſtimmten Zwecken beſchränken kann. Zudem wird jede Kraftmittheilung durch das Faſſungsvermögen der empfangenden Potenz begränzt; alſo folgt daraus, daß das Agens von unbegränzter Kraft iſt, noch nicht, daß die von ihm dem bewegten Objecte mitgetheilte Schnelligkeit der Bewegung auch eine unendliche ſein müſſe. Wäre ein körperliches Agens von unendlicher Machtgröße, ſo müßte es allerdings, weil es naturnothwendig wirkt, eine unendliche Schnelligkeit der Bewegung bewirken; aber eben deßhalb kann es kein ſolches materielles Agens geben. Damit iſt dem Einwurfe begegnet, welcher gegen die obige Argumentation des Ariſtoteles erhoben worden, daß nämlich aus der unendlichen Beſchleunigung der Bewegung eben ſo wenig, als aus der Ewigkeit der Bewegung auf ein unkörperliches Agens geſchloſſen werden könne. Ein anderer Einwurf lautet, warum ein begränzter Körper die ewige Dauer der Bewegung durch die immerwährende Wirkſamkeit eines anderen Agens haben müſſe, da er doch eine unendliche Dauer ſeines Seins durch ſeine eigene Beſchaffenheit haben kann? Hierauf antwortet Alexander, daß der Himmelskörper die ewige Dauer ſeines Seins ſowol wie ſeiner Bewegung von dem rein geiſtigen Beweger habe. Dieſe Anſicht wird von Averroes verworfen; es ſei nicht denkbar, daß etwas, was ſeinem Weſen nach vergänglich iſt, von außenher die Perpetuität des Seins erhalten könne. Der himmliſche Körper hat keine Fähigkeit zum Nichtſein, wol aber eine Fähigkeit zur Ruhe, daher er zur immerfortdauernden Bewegung eines fortwährenden Bewegers bedarf. Der Himmelskörper iſt incorruptibel, weil er nicht aus Materie und Form zuſammengeſetzt, ſondern eine

actu exiſtirende Materie iſt; die Form dieſes Körpers nennt Averroes Seele, die jedoch nicht als beſondere Form, ſondern nur in der Bewegung ihr Sein hat. Dieſe Anſicht iſt jedoch an ſich unrichtig, und widerſpricht auch der ausdrücklichen Lehre des Ariſtoteles. Es iſt unwahr, daß die himmliſchen Körper nicht aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſeien. Wären ſie es nicht, ſo müßten ſie in ſich ſubſiſtirende Formen ſein; dann aber wären ſie ohne Qualität und nicht ſinnefällig. Sind ſie aber aus Materie und Form zuſammengeſetzt, ſo haben ſie auch eine potentia ad non esse. Daß Averroes alle Potenzialität aus ihnen ausſchließen wollte, kommt daher, weil er ſich unter Potenz die Fähigkeit, verſchiedene und entgegengeſetzte Formen anzunehmen, dachte, was nach Ariſtoteliſcher Lehre weder von der Materie der himmliſchen Körper, noch von den Potenzen der himmliſchen Intelligenzen, ſondern bloß von der irdiſchen Materie gilt. Die Exception des Averroes gegen Alexander's Anſicht wäre aber nur dann richtig, wenn dieſer angenommen hätte, daß der himmliſche Körper aus ſich die Fähigkeit zum Sein und Nichtſein habe. Alexander ſpricht aber nur davon, daß der himmliſche Körper das Sein nicht aus ſich habe, weil es ihm von der causa prima mitgetheilt iſt. Daher weist er eben ſo ſehr durch ſein Sein auf eine unendliche Kraft des ſeinsmittheilenden Weſens zurück, wie ſeine endloſe Bewegung auf eine unendliche Kraft des erſten Bewegers. Freilich iſt im himmliſchen Körper ein Unterſchied zwiſchen der potentia ad esse und potentia ad moveri. Dieſer Unterſchied beſteht aber nicht darin, daß, wie Averroes hervorhebt, die potentia ad moveri eine potentia ad opposita iſt (und zwar ad diversa ubi, nicht aber ad motum et quietem); ſondern daß die Bewegung nach ihrem Anſich, das Sein aber bloß, inſofern es ein bewegtes iſt, unter die Zeit fällt. Die Potenz zum Bewegtwerden durch unbegränzte Zeiten bezieht ſich direct und an ſich auf die unbegränzte Zeit. Die Potenz zum Sein durch unbegränzte Zeit ſteht, wenn ſie veränderlich iſt, zur Quantität der Zeit in Beziehung, und heiſcht einen deſto kräftigeren Beweger, je länger die Dauer der Bewegung ſein ſoll. Eine Potenz zum unveränderlichen Sein aber ſteht in keinerlei Weiſe zur Quantität der Zeit in Beziehung; daher kann ſie auch als endliche mit einer unendlichen Bewegungsdauer zuſammen gedacht werden. Geſetzt daher, es hätte ein himmliſcher Körper ſein Sein nicht anderswoher, ſo könnte aus der Per-

petuität seiner Bewegung noch immer nicht auf eine unbegränzte Kraft in ihm geschlossen werden.

Von den vier Büchern über den Himmel hat Thomas nur die ersten zwei vollständig commentirt; in der Erklärung des dritten Buches kam er in acht Lectionen bis zu c. 4 (nach der Textabtheilung in ed. Weise). Den Inhalt dieses Werkes deducirt er aus der Stellung desselben nach den acht Büchern über die Physik. In denselben wurde von den Körpern im Allgemeinen gehandelt; somit muß in den darauf folgenden naturphilosophischen Schriften die Rede auf die besonderen Körper kommen. Die richtige Ordnung fordert aber, eher von der Gesammtheit derselben als von den einzelnen Theilen dieser Gesammtheit — und in Hinsicht auf diese partes integrantes des Universums eher von den einfachen als von den zusammengesetzten Körpern, und in Hinsicht auf die einfachen Körper eher von den himmlischen Körpern als von den Elementarkörpern der sublunarischen Sphäre zu sprechen. Dasjenige also, was in der speciellen Naturlehre der richtigen Ordnung gemäß vorauszugehen hat, bildet den Inhalt der vier Bücher de coelo; und zwar ist im ersten Buche vom körperlichen Universum überhaupt, im zweiten Buche von den Himmelskörpern, in den zwei übrigen Büchern von den sublunarischen Elementarkörpern mit Rücksicht auf ihre örtliche Stellung die Rede. Damit sind die einseitigen Ansichten älterer Ausleger über das Sujet dieses Werkes berichtiget, welche das, was einzelnen Büchern zur Erörterung überwiesen ist, für das Sujet des ganzen Werkes erklärten; so glaubte Alexander, das Universum als solches sei Gegenstand der Erörterung, Jamblichus und Sirianus meinten, Aristoteles wolle von den Himmelskörpern handeln, nach Simplicius wäre die Lehre von den einfachen Körpern als solchen das Sujet des Werkes. Alexander's Ansicht kommt der Wahrheit am nächsten, weil Alles, was über die besonderen Körper des Universums gesagt wird, mit Rücksicht auf deren Stellung im Ganzen und zum Ganzen der Welt aufgefaßt ist. Das erste Buch handelt vom Universum, und zwar von der Vollkommenheit desselben (lect. 2—8) und den Eigenschaften dieser Vollkommenheit (lect. 9 ff.), wobei die Frage über eine dreifache Unendlichkeit des Universums in Hinsicht auf Größe, Zahl und Dauer erörtert wird. Das zweite Buch handelt von den Himmelskörpern, und von der Erde als Mittelpunct des kosmischen Bewegungssystemes.

Zuerſt wird von der Subſtanz und Bewegung der Himmelskreiſe (lect. 1—9), ſodann von den Geſtirnen, deren Natur (lect. 10), Bewegung (lect. 11—14) und Rangordnung (lect. 15—19) geſprochen. Sodann folgen (lect. 20—28) die Erörterungen über Lage, Unbeweglichkeit und Größe der Erde. In den folgenden zwei Büchern wird von den alterablen einfachen Körpern gehandelt, alſo auch wieder von der Erde und den übrigen Elementen und deren Bewegungen, Veränderungen u. ſ. w., vom kosmologiſchen Standpuncte aus betrachtet. Und zwar werden im dritten Buche vorläufig die Anſichten älterer Philoſophen vor Ariſtoteles entwickelt und beurtheilt, im vierten Buche aber die eigenen Anſichten des Ariſtoteles vorgetragen. — Zur Charakteriſtik der Thomiſtiſchen Auslegungsweiſe mögen wieder einige Stellen ausgehoben werden, in welchen ſich Thomas mit anderen Erklärern des Werkes auseinanderſetzt. Im Buch I, lect. 6 kommt die Rede auf den fünften Körper (Himmel) und deſſen Ingenerabilität und Incorruptibilität. Johannes Philoponus will dieſe Eigenſchaften in Abrede ſtellen; Plato nenne den Himmel etwas Gezeugtes, und aus der Natur der Sache ergebe ſich, daß der Himmel, weil mit endlicher Kraft begabt, auch nicht das Vermögen einer endloſen Bewegung haben könne; endlich müſſe man noch in Betracht ziehen, daß in jedem Körper Materie und Privation, alſo die Anlage zur Corruption der an ihm vorhandenen Form ſich finde. Man könne auch nicht ſagen, daß die Materie der himmliſchen und irdiſchen Körper verſchieden ſei; denn dann müßte jede beſondere Materie zuſammengeſetzt ſein, nämlich aus dem, was in beiden Arten der Materie gemeinſam iſt, und aus dem, worin ſich beide Arten von einander unterſcheiden. Alle dieſe Einwände ſind aber nicht ſtichhältig. Plato behauptet nicht die Generabilität des Himmels, ſondern nur, daß er durch Eine höchſte Urſache geſchaffen ſei. Was den aus der Begränztheit der Himmelskräfte entnommenen Gegengrund anbelangt, ſo bemerkt Averroes, daß der Himmelskörper kein Vermögen zum Sein, weder ein endliches noch ein unendliches habe. Aber Averroes ſetzt ſich hiemit in Widerſpruch mit den ausdrücklichen Worten des Ariſtoteles, offenbar deßhalb, daß er die virtus essendi als etwas bloß Paſſives nimmt, während ſie doch als etwas Actives und der Form Reſultirendes zu nehmen iſt. Wahr iſt, daß das Sein des Himmels, inſofern es invariabel, kein Quantum, und deßhalb weder begränzt

noch unbegränzt iſt; inſofern es der Quantität eines ausgedehnten Körpers eigen iſt, iſt es ein Quantum, und zwar ein begränztes, aber nur per accidens, daher es auch nicht ſeinem Weſen nach einer Begränzung durch die Zeit unterſtellt iſt. Den dritten Einwand des Philoponus beantwortet Averroes mit der ſchon bekannten Auskunft, daß der Himmel ſchlechthin actu ſei, mit Ausſchluß aller Potenzialität. Es iſt ſchon gezeigt worden, daß dieſe Anſicht falſch ſei, und in den Himmelskörpern eine Materie als Subject der Actualität vorhanden ſein müſſe, nur daß die geformte himmliſche Materie im Unterſchiede von der irdiſchen ohne alle Privation iſt, weil ſie eine totale und univerſale, alſo keine bloß partielle und particuläre Form recipirt. Für die himmliſchen Körper gibt es alſo nur hinſichtlich des Ortes (ubi) eine Privation. Daher iſt eine Corruption ihrer Naturen nicht denkbar, obſchon wir ihnen nicht mit den alten Philoſophen ein anfangloſes Sein beilegen können. Gegen dieſe Löſung erhebt nun Simplicius Widerſpruch, und behauptet gegen Ariſtoteles eine Generation des Himmels von Ewigkeit her. Thomas' Antwort darauf kann hier übergangen werden, da dieſer Gegenſtand bereits aus einem anderen Anlaſſe[1]) ausführlichſt beſprochen worden iſt. Ein anderer Einwand, welchen Philoponus erhebt, lautet: Wenn nur dasjenige generabel und corruptibel iſt, was einen conträren Gegenſatz zu ſich hat, ſo muß Alles, was unter die Kategorie der Subſtanz, Figur und Relation fällt, ingenerabel und incorruptibel ſein. Simplicius ſucht dieſen Einwand durch Unterſcheidung eines Contrariums im Allgemeinen vom ſpecifiſchen Contrarium zu beſeitigen; wenn auch nicht das ſpecifiſche Contrarium, ſo falle doch das Contrarium in communi unter jene genera. Dieſe Bemerkung iſt wol an ſich richtig, paßt aber nicht auf die in Rede ſtehende Sache. Denn Ariſtoteles ſpricht von conträren Bewegungen der Körper und ſchließt daraus auf die Contrarietäten der Körper ſelber; nun gibt es aber keine Bewegungsart, welche einen privativen Gegenſatz, oder ein Contrarium commune zu einer anderen Bewegungsart bildete. Alſo muß man jene obige Unterſcheidung der conträren Gegenſätze fallen laſſen, und an ſpecifiſche Contraria denken, welche freilich nicht in die Kategorie der Subſtanzialität fallen, wol aber in zwei verſchiedenen Subſtanzen

[1]) Siehe oben S. 380 ff.

rückſichtlich der entgegengeſetzten Qualitäten derſelben vorhanden ſein können, wie z. B. die Qualitäten Warm und Kalt in Feuer und Waſſer, leicht und ſchwer in Feuer und Erde u. ſ. w. Weil mit dieſen entgegengeſetzten Qualitäten behaftet, ſind die ſublunariſchen Körper generabel und corruptibel; die über dieſe Gegenſätze erhabenen Himmelskörper ſind eben deßhalb incorruptibel. Aber — wird weiters eingewendet — wenn der Contrarietät der Körper die Contrarietät der Bewegungen entſprechen ſoll, ſo müſſen ja Feuer und Erde ſtärkere Gegenſätze bilden als Feuer und Waſſer, während doch das Feuer mit der Erde eine Qualität gemein hat, nämlich die Trockenheit. Hierauf iſt zu antworten, daß es ſich in der Schrift de coelo ausſchließlich um die Contrarietät der Lage nach handle; und hierin ſind ſich Feuer und Erde allerdings mehr entgegengeſetzt, als Feuer und Waſſer. Aber warum bewegt ſich das Feuer, welches generabel und corruptibel iſt, kreisförmig wie die ingenerablen und incorruptiblen Körper? Nicht zufolge ſeiner eigenen Natur, ſondern weil es von der unterſten Himmelsſphäre, an welche es zunächſt gränzt, in dieſer Linie der Kreisbewegung fortgeriſſen wird. Zu beachten iſt auch die Schlußweiſe des Ariſtoteles: Wenn die Bewegungen nicht conträr ſind, ſo ſind auch die bewegten Objecte nicht conträr entgegengeſetzt. Würde man den Schluß umkehren wollen, ſo würde als Folge ſich ergeben, daß alle jene Körper, welche einander nicht conträr entgegengeſetzt ſind, auch keine conträren Bewegungen haben können. Dieß wäre unrichtig, und auf dieſe von Ariſtoteles durchaus nicht behauptete unrichtige Anſicht zielen mehrere weitere Einwendungen, auf welche hier nicht näher eingegangen wird. — Im Buch I, lect. 8 wird der Beweis angetreten, daß es außer den vier Elementen und dem fünften Körper keinen anderen mehr geben könne, und zwar deßhalb, weil es außer den drei Bewegungen ad medium (Waſſer), a medio (Luft und Feuer), circa medium (Himmelsbewegung) keine andere mehr geben kann. Die Bewegungen a medio und ad medium ſind einander entgegengeſetzt; die kreisförmige Bewegung des Himmels hat kein Contrarium, weder in ſich, noch in der von ihr verſchiedenen geradlinigen Bewegung der Elementarkörper. Hier fragt es ſich, wie Ariſtoteles im Nachweiſe des Letzteren dennoch ſagen kann, daß die gerade Linie und die Cirkellinie conträre Gegenſätze bilden, während er doch in der Schrift über die Kategorien ausdrücklich ſagt, daß es unter den

Figuren keine conträren Gegenſätze gebe? Man kann hierauf antworten, daß Ariſtoteles nur bedingnißweiſe rede; wenn es conträre Gegenſätze der Figuren gäbe, ſo müßten die gerade und die kreisförmige Linie ſolche Contrarietäten ſein. Man kann auch ſagen, daß es in jedem genus eine Contrarietät der Differenzen gebe, wenn auch keine Contrarietät der Species vorhanden iſt; ſo ſind auch die Gerade und der Kreis conträre Differenzen, aber nicht conträre Species deſſelben Genus. Ariſtoteles bemerkt in ſeinem Beweiſe, daß die Cirkellinie als Convex- und Concavlinie aufgefaßt werden könne, die unter ſich entgegengeſetzt, beide aber in gleicher Weiſe der Geraden entgegengeſetzt ſein müſſen. Über die Entgegenſetzung der Convexen und Concaven secundum relationem hat Philoponus Bedenken; denn relativa müſſen zugleich ſein, convex und concav ſeien aber nicht allemal zugleich, indem ein Körper eine äußere convexe Rundung ohne entſprechende innere concave Rundung haben könne. Philoponus überſieht, daß Ariſtoteles nicht von Körpern, ſondern bloß von Linien ſpricht; daher iſt ſeine Exception nicht haltbar. Jene Unterſcheidung der Kreislinie in die convexe und concave hat aber zum Zwecke, zu zeigen, daß, wenn eine Contrarietät zwiſchen Gerader und Kreislinie ſtatt hat, ſie in aller Weiſe ſtatt haben müſſe. Ariſtoteles gibt aber eine ſolche Contrarietät überhaupt nicht zu; denn die Gerade der aufwärts gehenden Bewegung iſt auch der Geraden der abwärts gehenden Bewegung entgegengeſetzt, ſomit wäre jede der beiden Geraden zwei anderen Linien, der geraden oder entgegengeſetzten Richtung und der Kreislinie conträr entgegengeſetzt, was nicht denkbar iſt, da etwas nur Einen conträren Gegenſatz haben kann. — Im weiteren Verfolge zeigt Ariſtoteles, daß es in den Theilen der Kreisbewegung keine Contrarietät gebe; und zwar erſtlich keine Contrarietät in den verſchiedenen Kreisſegmenten, welche zwiſchen zwei Puncten gedacht werden können. Denn dieſe können unendlich viele ſein, während eine Contrarietät nur zwiſchen zwei Objecten ſtatt haben kann. Philoponus meint, Ariſtoteles hätte den Erweis aus der Unmöglichkeit des Gegentheiles anders faſſen ſollen; das unmögliche Gegentheil beſtehe nicht darin, daß Einer Bewegung unendlich viele andere conträr entgegengeſetzt ſeien, ſondern unendlich vielen Bewegungen unendlich viele Bewegungen, weil jedes Segment in unendlich viele Theile getheilt werden kann, und von jedem derſelben das

Nämliche gilt, was vom ganzen Segmente gilt. Um jedoch diese Folgerung zu erweisen, hätte Philoponus nicht von der unendlichen Theilung des Segmentes, sondern davon ausgehen sollen, daß die beiden entgegengesetzten Endpuncte des Segmentes die Ausgangspuncte von möglicher Weise unendlich vielen krummen Linien seien, in welchen entgegengesetzte Bewegungen von dem einen oder anderen Endpuncte aus möglich seien. Philoponus meint weiter, was von der unendlichen Zahl krummer Linien gesagt werde, lasse sich auch auf eine unendliche Zahl gerader Linien anwenden, welche vom Mittelpuncte eines Kreises an die Peripherie gezogen werden können. Aber hier ist wieder der Unterschied, daß diese unendlich vielen geraden alle von gleicher Länge, jene unendlich vielen gebogenen Linien aber untereinander von ungleicher Länge sind, daher sie auch in Hinsicht auf ihre seinsollende Contrarietät nicht vollkommen vergleichbar sind. Aber auch die entgegengesetzten Bewegungen in einem und demselben Cirkelsegmente sind einander nicht conträr entgegengesetzt. Denn zur Contrarietät gehört die größtmögliche Distanz; die Distanz der beiden Endpuncte des Segmentes wird aber nicht durch eine sie verbindende gerade Linie, d. i. durch die kürzeste Linie, die zwischen beiden möglich ist, gemessen; daher können die entgegengesetzten Bewegungen in der Cirkellinie nicht als conträre Gegensätze gelten. Dawider wendet Philoponus ein, daß die Astronomen und Geometer nicht bloß die gebogene Linie durch die gerade, sondern auch umgekehrt die gerade durch die gebogene messen, so die Sehne durch den Bogen. Er mißversteht aber den Aristoteles; es handelt sich nicht um Messung des Segmentes, sondern um die Distanz der beiden Endpuncte desselben. Philoponus beruft sich auf die Himmelskunde; die Distanz des Widderzeichens vom Zeichen der Waage sei eine größte, und darnach könne auch die Contrarietät in der Kreisbewegung aufgefaßt werden. Er übersieht aber, daß jene Distanz vornehmlich nach der Größe des Durchmessers, nicht des Halbkreises bestimmt wird; denn sonst wäre ja das Bild des Widders von jenem des Schützen weiter entfernt, als vom Zeichen der Waage, weil sein Abstand von ersterem 270°, von letzterem 180° beträgt. — Weiters beweist Aristoteles, daß Bewegungen von entgegengesetzter Richtung, welche die ganze Cirkellinie durchmachen, keine conträren Gegensätze sein können; denn der Punct A einer Cirkellinie, von welchem zwei Bewegungen in

entgegengeſetzter Richtung ausgehend gedacht werden, iſt zugleich der Endpunct beider Bewegungen; beide haben alſo denſelben Ausgangs- und Endpunct, während die Contrarietät der Bewegungen darin beſteht, daß ſie entgegengeſetzte Ausgangs- und Endpuncte haben. Philoponus wendet ein, die letzterwähnte Bedingung der Contrarietät ſei bloß auf gerade Linien, nicht auf Kreislinien anwendbar, woraus aber noch nicht folge, daß es zwiſchen kreisförmigen Bewegungen keine Contrarietät gebe. Darauf iſt zu erwidern, daß die erwähnte Bedingung der Contrarietät gemeinhin von allen Bewegungen, nicht bloß ſpecifiſch von der geradlinigen gilt; denn die Contrarietät iſt eine Differenz der Form nach; die Bewegung aber hat ihre Form oder Species von ihrem Terminus (Ausgangs- oder Endpunct). Das, was allen Bewegungen gemein iſt, replicirt Philoponus, iſt das Gelangen von einem Orte zum anderen (ab uno ad aliud); da aber die Kreisbewegung ab eodem in idem geht, ſo wären die entgegengeſetzten Kreisbewegungen nicht nur keine Contrarietäten, ſondern auch nicht einmal Bewegungen. Darauf iſt zu antworten, daß die Kreisbewegung das Erſte in genere motuum iſt und daher am meiſten uniform und am mindeſten difform iſt. Dreht ſich der ganze Kreis, ſo bleibt er als Subject an demſelben Orte, und ändert ihn nur dem Begriffe nach.— Ein zweiter Grund, warum es keine conträren Kreisbewegungen gibt, iſt dieſer: Gäbe es ſolche Bewegungen, ſo wäre die eine davon umſonſt; in der Natur aber iſt nichts umſonſt. Daß die eine der beiden entgegengeſetzten Bewegungen umſonſt wäre, erhellt aus Folgendem: In der Geraden ſind bloß die beiden äußerſten Endpuncte conträr, weil ſie am weiteſten von einander abſtehen. In der Kreislinie hingegen entſpricht jedem Puncte ein anderer diametral entgegengeſetzter und deßhalb weiteſt entfernter. Fänden nun in einer Kreislinie zwei entgegengeſetzte Bewegungen ſtatt, ſo würden ſie ſich an jedem Puncte conträr begegnen und demzufolge einander entweder aufheben oder die eine die andere überwältigen, ſo daß entweder beide oder doch die eine derſelben überflüſſig wäre. Philoponus meint zwar, daß ſich daſſelbe auch hinſichtlich der entgegengeſetzten geradlinigen Bewegungen ſagen ließe; aber mit Unrecht. Man hat ſich conträre geradlinige Bewegungen zu denken als ausgehend vom Centrum des Kreiſes nach diametral entgegengeſetzten Puncten der Peripherie; da ſie nirgends auf einander treffen, ſo können ſie

ſich auch nirgends hemmen. Weiters hat man zu erwägen, daß die geradlinig bewegten Körper ihrer Natur nach hemmbar ſind, wie ſie ihrer Natur nach corruptibel ſind; wie nun die Corruptibilität, ſo kann auch die Hemmbarkeit nicht ohne Urſache ſein. Die himmliſchen Körper hingegen ſind incorruptibel und darum auch nicht hemmbar; daher jede hemmende Einwirkung umſonſt vorhanden wäre. Man wendet auch ein, daß die oſtweſtliche Bewegung der Fixſterne der weſt-öſtlichen Bewegung der Planeten entgegengeſetzt, alſo das Contrarium derſelben ſei. Aber mit Ungrund. Denn beiderlei Bewegungen haben dieſelben Ausgangs- und Zielpuncte, fallen nicht in dieſelbe Bewegungslinie, und haben verſchiedene Pole, lauter Momente, welche ſich der Feſtſtellung eines conträren Gegenſatzes entgegenſtellen. Im Buch I, lect. 21 kommen gleichfalls ein paar Stellen im Texte vor, welche zu ausführlicheren Erörterungen veranlaſſen. Einer dieſer Excurſe, über das Vacuum, wird im folgenden Bande ausführlicher mitgetheilt; der andere betrifft die Frage, ob es über dem Himmel einen Raum gebe. Ariſtoteles antwortet mit Nein, woraus dann weiters folgt, daß auch dasjenige, was die Beſtimmung hat, dort zu ſein, nicht im Raume ſein könne. Alexander meint, daß man dieß auf den Himmel ſelber beziehen könne, der nicht als Ganzes, ſondern nur in ſeinen Theilen im Raume ſei. Überdieß ſei ja der Himmel auch nicht in der Zeit; und daraus iſt zu erklären, warum Ariſtoteles von dem, was dort iſt, alle Veränderung ausſchließt (lect. 21, d). Aber Alexander ſcheint dieſe Stelle nicht richtig aufzufaſſen; denn die Geſtirne erleiden ja doch eine locale Veränderung; und daß Ariſtoteles a. a. O. bloß die ſubſtanzielle Veränderung meine, kann nur gewaltſam in den Text hineingedeutet werden. Denn Ariſtoteles ſpricht von Veränderungen ſchlechthin; und weiters läßt auch der Context nicht zu, das: quae sunt ibi (i. e. extra coelum nach dem Vorausgehenden) auf den Himmel zu deuten. Alſo müſſen darunter Gott und die reinen Geiſter verſtanden werden. Im Buch I, lect. 22, f führt Thomas die im Texte beſprochenen Verſchiedenheiten in den Anſichten der alten Philoſophie über Weltentſtehung und Weltende an. Die den älteren Dichtern, Orpheus u. ſ. w., verwandten Anſichten Platon's werden von Ariſtoteles widerlegt; es iſt nun Streit unter den Commentatoren, wie dieſe Widerlegung gemeint ſei. Simplicius behauptet im Widerſpruche gegen Alexander, daß die Gegenerklä-

rungen des Stagyriten bloß die poetiſche Einkleidung, nicht den ſpeculativen Gehalt jener Anſichten betreffen. Thomas bemerkt hiezu, daß dergleichen Meinungsdifferenzen von geringem Belange ſeien, daß das Studium der Philoſophie nicht zum Zwecke habe, zu erfahren, was dieſer oder jener Philoſoph gedacht habe, ſondern was ſich aus den Anſichten derſelben Wahres und Richtiges entnehmen laſſe. — Die Erklärungen zum zweiten Buche enthalten theilweiſe ſehr ausführliche Excurſe über die kosmiſche Phyſik und Aſtronomie. Das Weſentlichſte hievon iſt in den folgenden Band hinübergenommen; hier beſchränken wir uns auf Angabe einiger Stellen, in welchen ſich Thomas mit anderen Erklärern auseinanderſetzt. So wird zu lect. 12, e die Frage aufgeworfen, woher die Bewegung die Kraft des Erwärmens habe? Averroes ſagt, daß es zur Natur des Warmen gehöre, beweglich zu ſein, und darum erzeuge ſich mit der Bewegung deſſelben auch Wärme. Dieſe Antwort iſt falſch; denn Beweglichkeit iſt keine ſpecifiſche Eigenſchaft des Warmen, ſondern jeder Körper iſt beweglich; ferner iſt die Wärme das Posterius, Bewegung aber das Prius, kann daher nicht aus der Wärme als Prius erklärt werden. Eine andere Frage iſt: Wie kann die Sonne die Luft erwärmen, da ſich doch beider Sphären nicht berühren, und die Wärmemittheilung auch nicht durch die zwiſchen beiden befindlichen Körper vermittelt wird? Alexander antwortet, es hindere nichts, eine alterirende Einwirkung auf entfernte Objecte ohne gleichartige Alteration deſſen, was zwiſchen dem Agens und leidenden Objecte mitten inne ſteht, anzunehmen; wie z. B. die Hand des Fiſchers afficirt wird, wenn der Fiſch in den Angel beißt, ohne daß die Angelſchnur auf gleiche Weiſe afficirt werde. Aber Ariſtoteles ſagt, daß die Wärme durch Reibung der Luft erzeugt werde; alſo müßte der reibende Druck von der Sonnenſphäre durch alle mittleren Sphären bis auf die Luftſphäre fortgepflanzt werden. Dieß iſt aber wieder nicht möglich. Darum ſchlägt Averroes eine andere Auskunft vor: die Bewegungen des Himmels ſind mit jenen eines lebenden Weſens zu vergleichen, der motus diurnus des ganzen Himmels mit der Bewegung des ganzen Thieres, die Planetenbewegungen mit jenen der einzelnen Glieder des Thieres; die tägliche Erwärmung der Luft iſt von der vereinigten Kraft des ganzen Himmels als Eines Körpers, d. i. vom motus diurnus deſſelben herzuleiten. Aber bereits Simplicius bemerkte, daß dieſe Auffaſſung

nicht ſtichhältig ſei; denn ihr zufolge müßten die höheren Luftſchichten mehr erwärmt ſein; auch wäre nicht einzuſehen, warum es im Schatten kühler ſei als an ſonnigen Plätzen. Deßhalb nimmt Simplicius körperliche Sonnenſtrahlen an, welche die immateriellen Himmelskörper unter der Sonne ungehemmt durchdringen und durch die poröſe Luft durchgehen, bis ſie von Waſſer und Erde reflectirt werden. Die ſenkrecht auffallenden Strahlen werden ſenkrecht reflectirt, wodurch die intenſivſte Hitze erzeugt wird; je ſchiefer ſie auffallen, deſto geringer iſt die erzeugte Wärme. Verſteht Simplicius unter den Strahlen wirkliche Körper, ſo iſt er im Irrthum; will er ſagen, daß ſie in ihrer Bewegung nach Art aller anderen Körper ſich verhalte, ſo ſpricht er wahr, weil die Reflexion durch dichte Körper nicht bloß bei Körpern, ſondern auch bei Qualitäten ſtatt hat. Wenn von den Geſtirnen weiters auch Erkältung und Feuchtigkeit hergeleitet wird, ſo hält dieß Averroes im Widerſpruch mit Avicenna für eine accidentelle Folge ihrer Wirkſamkeit, die an ſich auf Wärmeerzeugung gerichtet iſt. Aber wäre die genannte Folge bloß accidentell, ſo wären Kälte, Feuchtigkeit u. ſ. w. bloß zufälliger Weiſe vorhanden. Eben ſo würde überſehen, daß mit den ſubſtanziellen irdiſchen Formen, die doch auch Averroes von ſideriſcher Cauſalität ableitet, von ſelbſt auch ſchon die durch die Weſensform bedingten Qualitäten, mithin auch Kälte, Feuchtigkeit der Elemente u. ſ. w. gegeben ſeien, nicht als zufällige, ſondern als directe und weſentliche Wirkung des ſideriſchen Einfluſſes. — Ariſtoteles ſpricht den Geſtirnen jede eigene Bewegung ab, die kreiſende ſowol als die rotirende (lect. 12, a). Plato hatte ihnen erſtere beigelegt, und Simplicius will die Platoniſche Anſicht durch mehrere Gründe aufrecht erhalten. Es ſei nicht denkbar, daß die Sterne im Unterſchiede von allen anderen irdiſchen Körpern keine eigene Bewegung haben ſollten; als beſeelte Körper müſſen ſie ſich durch ſich ſelbſt bewegen; als Kugeln ſeien ſie vorzugsweiſe zur kreiſenden Bewegung gemacht. Daß Ariſtoteles dieſe nicht erwähnt, iſt noch kein Beweis, daß er ſie verwirft; er wolle nur zeigen, daß die ſinnefällige Bewegung der Geſtirne keine kreiſende Bewegung ſei, und letztere habe für ihn kein weiteres Intereſſe, da ſie keine Anknüpfungspuncte zur Erklärung irdiſcher Vorgänge darbiete. — Daß die Geſtirne keine rotirende Bewegung haben, wird daraus bewieſen, daß der Mond, mit welchem alle anderen Sterne gleiche Natur

haben, der Erde ſtets dieſelbe Seite zukehrt. Bei dieſer Gelegenheit kommt Thomas auf die Mondesflecken zu ſprechen. Sie können nicht aus einem zwiſchen Mond und Erde befindlichen Körper erklärt werden, weil ſie ſonſt von verſchiedenen Gegenden aus betrachtet ſich verſchieden ausnehmen müßten; aus dem gleichen Grunde können ſie nicht die Abſpiegelungen irdiſcher Gegenden, Meere u. ſ. w. ſein. Eher ſind ſie Vorbilder der Mannigfaltigkeit und Diverſität der irdiſchen Dinge, und kommen am Monde deßhalb vor, weil er der unterſte Stern iſt und der Erde am nächſten ſteht; und da dieſe als unterſtes Element dem unterſten Sterne proportionirt iſt, ſo iſt dieſem angemeſſen, durch ſeine Flecken der dunklen Erde zu gleichen, wie das Feuer als oberſtes der Elemente in den höheren hellſtrahlenden Geſtirnen ſein Vorbild hat. — Zu lect. 13, a wirft Thomas die Frage auf, warum Ariſtoteles ſich nicht bemüht, die Realität der dem Auge unſichtbaren Sphärenringe nachzuweiſen, durch deren Bewegung die Bewegung der Himmelskörper bewirkt wird? Die Antwort iſt, ein ſolcher Nachweis ſei nicht nothwendig, da über die Realität dieſer Ringe nach Allem, was Ariſtoteles ſonſt über den Himmel lehrt, kein Zweifel beſtehen kann. Denn er ſagt, daß die Geſtirne keine eigene Bewegung haben; er lehrt, daß die höheren Geſtirne nach Proportion ihrer Entfernung von der Erde ſich ſchneller bewegen als die tiefer ſtehenden; daß es einen im Kreiſe ſich bewegenden Körper geben müſſe, der niemals aus ſeinem Orte tritt; daß es kein Leeres geben könne; daß die Bahnen von Sonne und Mond ſich ſchneiden, was unter Vorausſetzung einer kreisförmigen Bewegung des Mondes nur daraus erklärlich iſt, daß derſelbe von einem eigenen Kreiſe bewegt werde, welcher von jenem der Sonne und anderer Geſtirne verſchieden iſt. — Ariſtoteles macht, über die Bewegung der Geſtirne ſprechend, die Bemerkung, es ſei nicht anzunehmen, daß die Natur, welche die Thiere mit Bewegungsorganen ausgerüſtet, für eine geordnete Bewegung ſo edler Körper, wie die Sterne ſind, keine Sorge getragen haben ſollte. Daraus ſchloſſen Einige, daß Ariſtoteles auch die Sterne für empfindungsfähige Weſen, gleich den Thieren, gehalten habe. Thomas bemerkt hingegen, daß man die Sterne nur aequivoce vermöge einer in ihnen thätigen intellectiven Kraft belebte Weſen (animalia) nennen könne, und ſucht die entgegengeſetzte Anſicht des Simplicius aus Stellen, die in Metaph. XII, lect. 6 und de anima II, lect. 2 vorkommen,

nicht stichhältig sei; denn ihr zufolge müßten die höheren Luftschichten mehr erwärmt sein; auch wäre nicht einzusehen, warum es im Schatten kühler sei als an sonnigen Plätzen. Deßhalb nimmt Simplicius körperliche Sonnenstrahlen an, welche die immateriellen Himmelskörper unter der Sonne ungehemmt durchdringen und durch die poröse Luft durchgehen, bis sie von Wasser und Erde reflectirt werden. Die senkrecht auffallenden Strahlen werden senkrecht reflectirt, wodurch die intensivste Hitze erzeugt wird; je schiefer sie auffallen, desto geringer ist die erzeugte Wärme. Versteht Simplicius unter den Strahlen wirkliche Körper, so ist er im Irrthum; will er sagen, daß sie in ihrer Bewegung nach Art aller anderen Körper sich verhalte, so spricht er wahr, weil die Reflexion durch dichte Körper nicht bloß bei Körpern, sondern auch bei Qualitäten statt hat. Wenn von den Gestirnen weiters auch Erkältung und Feuchtigkeit hergeleitet wird, so hält dieß Averroes im Widerspruch mit Avicenna für eine accidentelle Folge ihrer Wirksamkeit, die an sich auf Wärmeerzeugung gerichtet ist. Aber wäre die genannte Folge bloß accidentell, so wären Kälte, Feuchtigkeit u. s. w. bloß zufälliger Weise vorhanden. Eben so würde übersehen, daß mit den substanziellen irdischen Formen, die doch auch Averroes von siderischer Causalität ableitet, von selbst auch schon die durch die Wesensform bedingten Qualitäten, mithin auch Kälte, Feuchtigkeit der Elemente u. s. w. gegeben seien, nicht als zufällige, sondern als directe und wesentliche Wirkung des siderischen Einflusses. — Aristoteles spricht den Gestirnen jede eigene Bewegung ab, die kreisende sowol als die rotirende (lect. 12, a). Plato hatte ihnen erstere beigelegt, und Simplicius will die Platonische Ansicht durch mehrere Gründe aufrecht erhalten. Es sei nicht denkbar, daß die Sterne im Unterschiede von allen anderen irdischen Körpern keine eigene Bewegung haben sollten; als beseelte Körper müssen sie sich durch sich selbst bewegen; als Kugeln seien sie vorzugsweise zur kreisenden Bewegung gemacht. Daß Aristoteles diese nicht erwähnt, ist noch kein Beweis, daß er sie verwirft; er wolle nur zeigen, daß die sinnefällige Bewegung der Gestirne keine kreisende Bewegung sei, und letztere habe für ihn kein weiteres Interesse, da sie keine Anknüpfungspuncte zur Erklärung irdischer Vorgänge darbiete. — Daß die Gestirne keine rotirende Bewegung haben, wird daraus bewiesen, daß der Mond, mit welchem alle anderen Sterne gleiche Natur

haben, der Erde ſtets dieſelbe Seite zukehrt. Bei dieſer Gelegenheit kommt Thomas auf die Mondesflecken zu ſprechen. Sie können nicht aus einem zwiſchen Mond und Erde befindlichen Körper erklärt werden, weil ſie ſonſt von verſchiedenen Gegenden aus betrachtet ſich verſchieden ausnehmen müßten; aus dem gleichen Grunde können ſie nicht die Abſpiegelungen irdiſcher Gegenden, Meere u. ſ. w. ſein. Eher ſind ſie Vorbilder der Mannigfaltigkeit und Diverſität der irdiſchen Dinge, und kommen am Monde deßhalb vor, weil er der unterſte Stern iſt und der Erde am nächſten ſteht; und da dieſe als unterſtes Element dem unterſten Sterne proportionirt iſt, ſo iſt dieſem angemeſſen, durch ſeine Flecken der dunklen Erde zu gleichen, wie das Feuer als oberſtes der Elemente in den höheren hellſtrahlenden Geſtirnen ſein Vorbild hat. — Zu lect. 13, a wirft Thomas die Frage auf, warum Ariſtoteles ſich nicht bemüht, die Realität der dem Auge unſichtbaren Sphärenringe nachzuweiſen, durch deren Bewegung die Bewegung der Himmelskörper bewirkt wird? Die Antwort iſt, ein ſolcher Nachweis ſei nicht nothwendig, da über die Realität dieſer Ringe nach Allem, was Ariſtoteles ſonſt über den Himmel lehrt, kein Zweifel beſtehen kann. Denn er ſagt, daß die Geſtirne keine eigene Bewegung haben; er lehrt, daß die höheren Geſtirne nach Proportion ihrer Entfernung von der Erde ſich ſchneller bewegen als die tiefer ſtehenden; daß es einen im Kreiſe ſich bewegenden Körper geben müſſe, der niemals aus ſeinem Orte tritt; daß es kein Leeres geben könne; daß die Bahnen von Sonne und Mond ſich ſchneiden, was unter Vorausſetzung einer kreisförmigen Bewegung des Mondes nur daraus erklärlich iſt, daß derſelbe von einem eigenen Kreiſe bewegt werde, welcher von jenem der Sonne und anderer Geſtirne verſchieden iſt. — Ariſtoteles macht, über die Bewegung der Geſtirne ſprechend, die Bemerkung, es ſei nicht anzunehmen, daß die Natur, welche die Thiere mit Bewegungsorganen ausgerüſtet, für eine geordnete Bewegung ſo edler Körper, wie die Sterne ſind, keine Sorge getragen haben ſollte. Daraus ſchloſſen Einige, daß Ariſtoteles auch die Sterne für empfindungsfähige Weſen, gleich den Thieren, gehalten habe. Thomas bemerkt hingegen, daß man die Sterne nur aequivoce vermöge einer in ihnen thätigen intellectiven Kraft belebte Weſen (animalia) nennen könne, und ſucht die entgegengeſetzte Anſicht des Simplicius aus Stellen, die in Metaph. XII, lect. 6 und de anima II, lect. 2 vorkommen,

zu widerlegen. In einer Stelle des dritten Buches de anima (lect. 17) heißt es nach Auslegung des Themiſtius und Averroes: Sollten die Geſtirne eine ſenſitive Seele haben, ſo müßte ſie entweder zum Beſten des Sternkörpers oder der intellectiven Sternſeele vorhanden ſein; nun bedarf weder der eine noch die andere der Senſation, alſo iſt die ſenſitive Seele überflüſſig. Dieſe Auslegung der betreffenden Stelle iſt jedoch mit den derſelben vorausgehenden Worten nicht leicht in Einklang zu bringen, die eher darauf hindeuten, daß, wie kein generabler, ſo auch kein ingenerabler Körper eine intellective Seele ohne Vermittelung der ſenſitiven Seele haben könne. Aber er ſpricht beide Male von einem corpus non manens, was auf den Himmel nicht paßt; und deßhalb ſcheint unter dem ingenerablen corpus non manens etwas Anderes verſtanden werden zu müſſen, vielleicht jene Weſen, welche nach Apulejus von den Platonikern Dämonen genannt werden. Auch ließe ſich mit den Sternkörpern eine ſenſitive Seele gar nicht zuſammendenken; ſie ſind einförmige Körper, während ein ſinnbegabter Körper diverſe Organe haben muß; ſie ſind univerſelle Urſachen der particulären irdiſchen Erſcheinungen, müſſen alſo, wenn ſie beſeelt ſind, auch in ihrer ſeeliſchen Thätigkeit bloß auf das Allgemeine gerichtet ſein, d. h. ſie können nur eine intellective Seele haben. Alſo irrt Avicenna, wenn er ihnen Einbildungskraft zuſchreibt; und der obige Einwand des Simplicius, daß ihnen bei Abgang der Senſation dasjenige fehle, was an den ſinnbegabten Körpern das Edelſte iſt, iſt zu beſeitigen durch den Hinweis, daß ihnen ſtatt deſſen, was thieriſchen Körpern das Vornehmſte iſt, etwas weit Vornehmeres, ſtatt der Senſation die Intelligenz zukomme. — Die Platoniſche Sphärenmuſik verwirft Ariſtoteles, und mit ihm Thomas (lect. 14), wenn ſie etwa in äquivokem Sinne verſtanden werden ſoll. Eben ſo aber mißbilliget er wieder die entgegengeſetzte Anſicht des Simplicius, welche das geſammte Weſen des Himmels in's Unſinnliche hinüberrücken will, mit Ausſchluß aller Accidenzen, ſo daß wir eigentlich nichts von ihm wahrnähmen, ſondern nur die Eindrücke, die er auf unſere Sinne macht. Ariſtoteles lehrt anders; er zeigt z. B., daß Durchſichtigkeit dem Waſſer nicht als Waſſer, der Luft nicht als Luft zukomme, ſondern weil das Weſen beider in dieſer Eigenſchaft übereinkommt; und ſo können beide in ihrem Weſen auch mit den himmliſchen Körpern in Abſicht auf dieſe oder andere

Eigenſchaften übereinkommen, weil ſie eben hinſichtlich dieſer gleicher Natur mit jenen ſind. Größe und Geſtalt ſind nicht ſinnliche, ſondern mathematiſche Eigenſchaften und dennoch Accidentien; alſo kann man nicht aus dem Grunde, weil an den Himmelskörpern das den gröberen Sinnen Wahrnehmbare wegfällt, alle Accidenzen von ihnen entfernen wollen. Wollte man dieß, ſo müßte man ſagen, daß Geſtalt, Licht, Bewegung die Eine Subſtanz des Himmelskörpers ſelber ſeien; was offenbar abſurd klingt.

Auf das Werk de coelo et mundo folgen ſachgemäß die zwei Bücher de generatione et corruptione. Denn nachdem in den Büchern de coelo von der örtlichen Bewegung als primum in genere motuum gehandelt worden, kommt ſelbſtverſtändlich die Reihe an die der localen Bewegung untergeordneten und eingeordneten Bewegungsarten. Die nächſtfolgende Bewegungsart wäre wol die Alteration; dieſe zweckt aber lediglich auf die Generation und Corruption ab; alſo ſind dieſe zunächſt zu beſprechen. Die Generation befaßt auch bereits die Augmentation unter ſich, die nichts Anderes als eine particuläre Generation iſt. Allein auch die Lehre von der Generation und Corruption kann wieder mit oder ohne Rückſicht auf die ſpeciellen Arten dieſer Bewegung betrachtet werden. Die Bücher de generatione handeln nur von der Generation und Corruption im Allgemeinen. Da aber das Univerſellſte in jedem Genus zugleich die Principien alles deſſen enthält, was in dieſes Genus gehört, ſo wird im zweiten Buche dieſes Werkes von den Principien aller Generation und Corruption, d. i. von den Elementen gehandelt. Dieſes zweite Buch verhält ſich abermals als generelle Doctrin zu der in den vier Büchern de meteoris nachfolgenden Lehre von den ſpeciellen Phänomenen, die ſich in den Verwandlungen der Elemente hervorſtellen. Beide Commentare, namentlich jener zu den Büchern de meteoris, ſind ſehr kurz gefaßt, und das Weſentlichſte der von ihnen gegebenen Erläuterungen iſt im nachfolgenden Bande für die Darſtellung der Thomiſtiſchen Phyſik vollſtändig benützt.

Die anthropologiſchen Schriften des Ariſtoteles werden nach folgendem Plane geordnet: Voraus gehen die drei Bücher de anima, welche von der Seele im Allgemeinen handeln; die nachfolgenden Parva Naturalia handeln von einzelnen Kräften und Functionen der Seele. Die Seele kann aber nach den Graden der ſeeliſchen

Entwickelung betrachtet werden als belebendes, bewegendes und empfindendes Princip des Körpers. Auf die Seele als belebendes Princip beziehen sich die Schriften de morte et vita, de juventute et senectute, und die beiden noch nicht aufgefundenen Schriften de sanitate et aegritudine und de nutrimento et nutribili. Auf die Seele als bewegendes Princip des Leibes haben Bezug die Schriften de causis motus animalium und de progressu animalium. Auf die sensitive Seele beziehen sich die Schriften de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de somno et vigilia. Es scheint aber sachgemäßer, auf die Bücher de anima, welche von der Seele als solcher handeln, jene folgen zu lassen, welche von jenen Acten handeln, an denen die Seele noch den meisten Antheil hat, also die Schrift de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, sodann de somno et vigilia, weil es da gleichfalls noch um Freiheit oder Interception der Verrichtungen der sensitiven Seele sich handelt. Außer diesen commentirte Thomas noch die Schriften de somniis und de divinatione per somnum. Die übrigen kleineren Schriften ließ er unerklärt. Die Schrift de anima zerfällt nach ihm in zwei Haupttheile; im ersten werden die Ansichten der alten Philosophen vor Aristoteles entwickelt und geprüft (Buch I), im zweiten Haupttheile (Buch II und III) gibt Aristoteles seine eigene Theorie über die Seele. Er handelt da zuerst vom Wesen der Seele im Allgemeinen (Buch II, lect. 1—4), weiters von den Seelenkräften, zuerst im Allgemeinen (Buch II, lect. 5. 6) und dann im Besonderen (Buch II, lect. 7 — III, lect. 18). Letztere werden zuerst für sich betrachtet: die vegetative (II, lect. 7—10), sensitive (II, 10 — III, 6), intellective (III, 7—13) und bewegende (III, 14—16); dann in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander (III, 17. 18). Dieser Commentar ist ziemlich ausführlich, enthält aber nicht so viele Auseinandersetzungen mit den Ansichten anderer Commentatoren, wie die früher besprochenen Commentare. Im Buch II, lect. 14, h findet sich ein umfänglicher Excurs über die Natur des Lichtes. In lect. 23 wird gezeigt, daß die Tastempfindung durch Vermittelung von Luft oder Wasser zu Stande komme. Hier erhebt sich aber ein Zweifel. Das Medium der Wahrnehmung soll von jenen Qualitäten frei sein, welche Gegenstand der Wahrnehmung sind; so muß die Luft durchsichtig und farblos sein, damit sie den Sinneseindruck gefärbter Gegenstände vermitteln könne. Nun aber haben Licht und Wasser

offenbar tangible Qualitäten; alſo können ſie nicht Mittler der Taſteindrücke ſein. Averroes erwidert hierauf, wir hätten keine Empfindung des reinen Waſſers oder der reinen Luft; die Empfindungen, die wir von beiden Elementen haben, rühren von den fremdartigen Theilen her, welche ihnen beigemiſcht ſind; jene beiden Elemente aber haben für uns bloß die Bedeutung eines uns umſchließenden Raumes ohne ſonſtige Wirkung. Dieß iſt falſch; es iſt nicht denkbar, daß ein Körper ſich jeder Alteration durch das ihn umfangende Element entziehe; werden ja auch die niederen Elemente gleichfalls an ihren äußerſten Theilen von den ſie umſchließenden höheren Elementen afficirt. Es gilt ferner der Satz, daß alles Potenzielle von dem ihm entſprechenden actuellen Sein afficirt werden kann. Nun verhalten ſich unſere Körper als potenzielle Empfänglichkeiten zu den gegenſätzlichen Qualitäten der Elemente. Alſo können ſie von denſelben auch afficirt und immutirt werden. Die Bedeutung eines uns umſchließenden Raumes kommt den Elementen wol auch zu, aber nicht in Rückſicht auf ihre Qualitäten, ſondern vermöge ihrer ſubſtanziellen Formen, die ſie durch Eindrücke der himmliſchen Körper erlangen. Je näher ſie dieſen ſind, deſto mehr haben ſie von der Form an ſich; der Form kommt aber das Umſchließen zu; daher jedes Niedere und Untere zu dem es umſchließenden Höheren und Allgemeineren wie das Getheilte zum Ganzen ſich verhält. Es iſt endlich falſch, wenn Averroes unſere Wahrnehmung der elementaren Qualitäten aus Vermiſchung der Elemente mit fremdartigen Körpern erklärt. Zur Alteration von Waſſer oder Luft iſt keine Beimiſchung fremder Theile nothwendig, weil ſie zum Theile an ſich ſelbſt corruptibel ſind, beſonders in ſo geringen Quantitäten, als zwiſchen zwei einander berührenden Objecten vorhanden ſind. Aus dieſem Grunde können ſie auch trotz ihres Vorhandenſeins nicht hemmend bei Befühlung eines Objectes inzwiſchen treten; die Luft noch weniger als das Waſſer, weil ihre tangiblen Qualitäten noch ſchwächer ſind, als jene des Waſſers. — Am weitläufigſten ſind die Erklärungen, welche die intellective Seele betreffen. Es iſt ſchon erwähnt worden, daß die arabiſchen Ariſtoteliker den menſchlichen Verſtand für eine Einſtrahlung des Himmels in die menſchlichen Individuen hielten, mithin das intellective Vermögen nicht als etwas zum Weſen des Menſchen Gehöriges betrachteten. So weit ſie nun ihre Behauptungen aus dem Texte des Ariſtoteles, wo nicht

bekämpfen, so doch rechtfertigen wollten, bietet sich für Thomas als Commentator Gelegenheit, sie zu berücksichtigen und zu widerlegen. Eine seiner Aufgaben bleibt nun, zu zeigen, daß sie sich durch ihre Auffassungen mit den ausdrücklichen Worten des Aristoteles in Widerspruch setzten [1]). So vor Allem, wenn sie behaupten, der Intellect sei vom Menschen dem Sein nach verschieden (Buch III, lect. 7). Denn Aristoteles will ja in seinem Werke de anima offenbar von den Theilen und Vermögen der Seele sprechen; untersucht er die Natur des Intellectes, so hat er es nach seiner eigenen Absicht mit einem Vermögen der Seele zu thun. Die gleiche Voraussetzung liegt seiner Untersuchung zu Grunde, ob der Intellect dem Subjecte nach von den übrigen Theilen der Seele trennbar sei; diese Frage schließt denn doch stillschweigend den Sinn in sich, daß der Intellect mit den übrigen Seelenvermögen ein Ganzes ausmache. Eben so, wenn er sagt, der Intellect sei dasjenige, wodurch die Seele versteht; also ist die Seele etwas Intellectives. — Avicenna hatte behauptet, daß die Species der Dinge im möglichen Verstande nicht aufgehoben und nur im Acte des Verstehens in ihm vorhanden wären. Dawider spricht der Wortlaut des Textes (Buch III, lect. 8, a); denn Aristoteles sagt ausdrücklich, daß der Intellect die bereits aufgefaßten Species der Dinge habituell in sich bewahrt, und diese habituelle Aufbewahrung ein Verstehen der Möglichkeit nach sei. — Eben so wenig stimmt die Annahme eines von den Menschenindividuen verschiedenen intellectus agens mit den Worten des Aristoteles; er sagt ja ausdrücklich, daß der mögliche und der thätige Verstand zwei Differenzen in der Seele seien, also Seelenvermögen, nicht separirte Substanzen (lect. 10, b). Wir werden im nächsten Abschnitte auf eine ausführlichere Behandlung dieser Fragen zurückkommen; hier sei nur so viel bemerkt, daß man auch heute den Aristoteles eben so versteht, wie ihn Thomas seiner Zeit aufgefaßt hat, d. h. daß man den „leidenlosen, göttlichen, von außenher

[1]) Vgl. gent. II, c. 61. 69. 70 und 78 und opusc. 16 de unitate intellectus adv. Averroistas, auf welches im nächsten Capitel die Rede kommen wird. — Als selbstständige, auf Anthropologie und Psychologie bezügliche Abhandlungen sind außer opusc. 16 noch zu nennen: opusc. 35: de motu cordis — opusc. 13: de differentia verbi divini et humani — opusc. 14: de natura verbi.

in den Menſchen kommenden Verſtand" nicht für einen allgemeinen, alle Menſchenindividuen inſpirirenden Geiſt, ſondern als individuellen Menſchengeiſt verſteht [1]), obſchon ſich nicht läugnen läßt, daß eine im Ariſtoteliſchen Syſteme begründete Unbeſtimmtheit und ein gewiſſes Schwanken zwiſchen Transſcendenz und Immanenz, Dualismus und Monismus die arabiſchen Ariſtoteliker zu der Meinung verleiten konnte, daß bezüglich des beregten Punctes ihre Deutung die dem Geiſte des Syſtemes gemäße ſei.

Es folgen nunmehr der natürlichen Ordnung gemäß die Commentare zu den Büchern über die Metaphyſik, von welchen Thomas zwölf erklärt hat [2]). Thomas leitet ſeinen Commentar mit einer Orientirung über die Stellung der Metaphyſik zu den übrigen Wiſſenſchaften ein. Sie iſt Beherrſcherin derſelben, wie die Seele Beherrſcherin des Leibes, die Vernunft Herrſcherin über die concupiſciblen und iraſciblen Triebe der Seele. Sie forſcht nach den höchſten Urſachen und allgemeinſten Principien, und erkennt dasjenige, was von der Materie nicht bloß dem Begriffe, ſondern auch dem Sein nach losgetrennt iſt. Ihr eigentlicher Gegenſtand aber iſt das Seiende im Allgemeinen, und alles dasjenige, was das Sein im Allgemeinen betrifft. Mit Bezug hierauf kommt ihr die Benennung Metaphyſik zu. Soweit ſie nach den letzten Gründen alles Seienden forſcht, heißt ſie auch philosophia prima; Theologie, ſofern ſie die reinen Intelligenzen zu erkennen beſtrebt iſt. Alle Menſchen — heißt es weiter in den Erklärungen zu den Eingangsworten der Ariſtoteliſchen Metaphyſik — haben ein natürliches Verlangen nach Erkenntniß, weil im Erkennen der Geiſt ſich vollendet, weil jede Kraft, ſomit auch der Geiſt, einen Trieb nach Bethätigung ſeiner ſelbſt hat und jedes Ding nach der Rückkehr zu ſeinem Principe ſtrebt, welche

---

[1]) Vgl. Brandis a. a. O. S. 1175 ff.

[2]) Daß er auch die beiden anderen Bücher kannte und commentiren wollte, geht aus einer Stelle ſeines Commentars ſelber hervor (vgl. Metaph. III, lect. 8, m). Sollte demnach Albert das letzte Buch der Metaphyſik noch nicht gekannt haben (vgl. Jourdain a. a. O. S. 329), ſo kann von Thomas nicht das Gleiche geſagt werden. Mit dem erwähnten Commentare ſind einige ſelbſtſtändige Abhandlungen verwandt, welche unter Thomas' Namen gehen: De intellectu et intelligibili (opusc. 53); de quo est et quod est (opusc. 54); de universalibus, 2 Abhandlungen (opusc. 55 u. 56). Näheres über dieſe Opuscula in Cap. VII dieſes Buches.

ſich für den erkennenden Geiſt in der denkenden Erhebung zur Welt der reinen Intelligenzen vollzieht, und das Glückſeligſein des Menſchen bewirkt. Der Menſch ſchätzt und begehrt das Wiſſen nicht wegen des Nutzens, ſondern um ſeiner ſelbſt willen; dieß liegt in der Natur des Menſchen. Ein Beweis dafür iſt, daß er auch unter den Sinnen ſeines Leibes denjenigen am höchſten ſchätzt, welcher ſeinem Erkenntnißtriebe die meiſte Befriedigung verſchafft — den Geſichtsſinn, der auch dem Geiſte am meiſten verwandt iſt, indem das Organ des Geſichtsſinnes in der Wahrnehmung gleich den übrigen Sinnesorganen eine materielle Veränderung erleidet, indem ferner der Geſichtsſinn unter allen Sinnen den weitaus größten Wahrnehmungskreis hat und die vorzüglichſten unter den Sinneserkenntniſſen verſchafft. Durch die übrigen Sinne lernen wir dasjenige erkennen, wodurch ſich die irdiſchen Körper von den himmliſchen unterſcheiden; durch das Geſicht nehmen wir dasjenige wahr, was die himmliſchen und irdiſchen Körper mit einander gemein haben. Durch die übrigen Sinne erkennen wir größtentheils nur dasjenige, was von den wahrgenommenen Dingen kommt; Geſicht (und Getaſt) zeigt uns die immanenten Accidenzen der Dinge. — Thomas gibt jederzeit ſorgfältig Zuſammenhang und Gliederung der in jedem einzelnen Buche der Metaphyſik behandelten Materien und deren Verhältniß zu dem Inhalte der vorausgehenden und nachfolgenden Bücher an. Daraus läßt ſich ohne Mühe ſeine Anſicht über die Compoſition des ganzen Werkes entnehmen; man wird geſtehen müſſen, daß ſeine Auffaſſung eine ſehr natürliche und ungezwungene iſt, und von ſorgfältigem Fleiße und großer Vertrautheit mit dem Inhalte des Werkes zeigt. Das erſte Buch gibt nach vorausgeſchickten einleitenden Betrachtungen über Abſicht, Würde und Ziel der Metaphyſik oder erſten Philoſophie (lect. 1—3) einen Überblick über die Anſichten der alten Philoſophie von den Urſachen der Dinge (lect. 4—11) nebſt Widerlegung des Einſeitigen und Unrichtigen an denſelben (lect. 12—17). Und zwar ſcheidet Ariſtoteles die ihm vorangegangenen Philoſophen in ſolche, welche bloß eine causa materialis oder auch efficiens der Dinge — und in andere, welche auch die causa formalis der Dinge erkannt haben. Auf letztere iſt erſt Plato gekommen. Die älteren Naturphiloſophen giengen entweder von offen daliegenden Dingen als Principien alles deſſen was iſt, oder von nicht offen daliegenden aus; von letzteren

nehmen Einige wieder entweder mehrere Dinge, sei es materielle (Leucipp, Demokrit) oder immaterielle (Pythagoräer) zu Principien — Andere kannten nur Ein Princip (Parmenides). Die Widerlegung theilt die Gegner in naturphilosophische (lect. 11) und in solche, welche über die sinnliche Anschauung sich erhoben: Pythagoras (lect. 13), Plato (lect. 14—17). Von Buch II angefangen geht nun Aristoteles an die Entwickelung seiner eigenen Ansichten, und gibt vorläufig die Präambula seiner Metaphysik: das Verhältniß des Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit (II, lect. 1); über die philosophia prima als Wahrheitslehre im eminenten Sinne (lect. 2—4); über die wissenschaftlichen Vorbedingungen zum Studium der Metaphysik (lect. 5). Im Buch III wird der eigentlichen Sache näher gerückt und eine Reihe von Fragen aufgestellt, welche die Wissenschaft der höchsten Principien alles Seienden betreffen. Beweist sie aus allen vier Ursachen, oder vertheilen sich die Beweise ihres Inhaltes aus allen vier Ursachen an mehrere Wissenschaften? Forscht sie bloß nach den ersten Principien der Substanz oder auch nach den ersten Principien der Demonstration? Ist sie eine Wissenschaft von allen Substanzen oder muß es für verschiedene Substanzen verschiedene Wissenschaften geben? Und wenn Letzteres, sind diese verschiedenen Wissenschaften unter einander verwandt? Gibt es bloß sinnliche oder auch übersinnliche Substanzen? Gibt es von letzteren nur Eine Art oder mehrere Arten? Zieht die Metaphysik auch die den Substanzen per se zukommenden Accidenzen in Erwägung? Ob auch die dem Sein im Allgemeinen zukommenden Accidenzen? Ob jede derselben bloß nach dem, was sie ist, oder auch noch in weiteren Beziehungen (lect. 2)? Die Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Principien. Sind die Genera die Principien und Elemente der Dinge? Und wenn dieß wäre, sind sie sodann die species specialissimae oder die principia generalissima der Individuen? Läßt sich außer der causa materialis noch eine andere nachweisen? Läßt sich eine solche andere Ursache von der Materie getrennt denken? Und wenn dieß, gibt es nur Eine oder mehrere derselben? Geht das Wesen im Individuum auf, oder ist es etwas außerhalb desselben, oder ist es ganz unabhängig von denselben etwas? Sind die Principien des Seienden der Zahl oder Species nach bestimmt? Sind die Principien des Corruptiblen und Incorruptiblen dieselben? Bezeichnen unum und ens die Substanzen der

Dinge ſelber oder ſind die Subſtanzen Subjecte der Einheit und Entität? Sind die Principien das, was ſie ſind, nach ihrem univerſellen Charakter oder nach ihrem ſingulären Weſen? Iſt das Materialprincip ein actuell Seiendes? Sind die Principien bloß kraft der von ihnen cauſirten Bewegung Urſachen der Dinge? Sind Zahlen, Linien, Figuren Subſtanzen oder nicht? Und wenn ſie Subſtanzen ſind, exiſtiren ſie außerhalb (Plato) oder in den Sinnendingen (Pythagoras) (lect. 3)? — Eine entſcheidende, abſchließende Antwort auf alle dieſe Fragen iſt den nachfolgenden Büchern vorbehalten. Im Buch III begnügt ſich Ariſtoteles mit einer vorläufigen disputativen Behandlung derſelben, und bringt ſie zu dem Ende unter drei Hauptgeſichtspuncte, indem er erſtlich jene Fragen beſpricht, welche die Metaphyſik als Wiſſenſchaft betreffen (lect. 4—6), ſodann jene, welche ſich auf die Beſchaffenheit der Subſtanzen beziehen (lect. 7), endlich diejenigen, welche die Principien der Subſtanz betreffen (lect. 8 ff.). Die Metaphyſik als Wiſſenſchaft vom Seienden als ſolchem hat es vornehmlich mit der causa formalis zu thun, und wo dieſe nicht erkennbar iſt, wie in den reinen Intelligenzen, mit der causa finalis, zum Theil auch mit der causa movens, niemals aber mit der causa materialis. Die Lehre von den Principien der Demonſtration gehört nur beziehungsweiſe in die Metaphyſik, inſoferne in der Betrachtung des Seins im Allgemeinen die erſten Denkprincipien ſich von ſelber als ein Erſtes und nothwendig Wahres hervorſtellen. Die Metaphyſik handelt von den Subſtanzen als ſolchen, und inſofern ſind alle Subſtanzen Gegenſtand der metaphyſiſchen Betrachtung, wenn gleich vorzugsweiſe und ſpecifiſch die immateriellen; die Lehre von den Accidenzen kann nicht umgangen werden, ſofern nämlich darzuthun iſt, daß es Subſtanzen mit und ohne Accidenzen gebe. Welche Principien hat die Subſtanz (lect. 8. 9), und von welcher Beſchaffenheit ſind ſie (lect. 10 ff.)? Die Principien können nicht zugleich Genera und Elemente der Subſtanzen ſein; mehr als die Genera ſind die species specialissimae Principien der Subſtanzen. Die Univerſalien können keine ſubſiſtenten Weſenheiten ſein. Es muß unſinnliche Weſenheiten geben. Die Frage nach der Beſchaffenheit der Principien ſchließt drei beſondere Unterſuchungen in ſich: über Einheit und Vielheit der Principien (lect. 10—14); ob ſie potenziell oder actuell ſeien (lect. 15, a—c); ob ſie univerſell oder ſingulär ſeien (lect. 15, d—g).

Über alle dahin gehörigen Fragen werden, wie bei den vorigen, Gründe dafür und dawider aufgeworfen, und Thomas verſäumt nicht, bei dieſen, wie bei den vorhin erwähnten Erörterungen, mit vorläufiger Angabe des Reſultates, anzudeuten, in welchem der nachfolgenden Bücher die endgültige demonſtrative Löſung zu finden ſei. Eine ſolche endgültige Löſung folgt im Buch IV bezüglich der Frage, was Alles in den Bereich der metaphyſiſchen Unterſuchungen gehöre. Von Buch V angefangen beginnt ſodann die definitive Erörterung aller jener Probleme, deren Zuſtändigkeit im Buch IV entſchieden worden. Die Unterſuchungen des vierten Buches zerfallen wieder in drei Abtheilungen. Erſtlich: Hat es die Metaphyſik bloß mit den Subſtanzen oder auch mit den Accidenzen der Dinge, und hat ſie es mit allen Subſtanzen zu thun? Subject der Metaphyſik iſt das Sein; Alles demnach, welchem ein Sein zukommt, iſt Gegenſtand der metaphyſiſchen Betrachtung. Es gibt aber einen vierfachen Seinsmodus; der ſchwächſte iſt ein bloßes esse in ratione, wohin die negatio und privatio gehört; ſodann folgen die Generation, Corruption und Bewegung, welche zwar etwas Wirkliches ſind, aber zugleich vom Nichtſeienden etwas beigemiſcht haben; von dieſer Beimiſchung ſind die Qualitäten, Quantitäten und Proprietäten der Subſtanz wol frei, ohne jedoch entia per se zu ſein; entia per se ſind bloß die Subſtanzen. Und mit Beziehung auf dieſes vollkommen Seiende wird alles Andere, was noch iſt, ein Seiendes genannt. Daraus folgt weiters, daß vorzugsweiſe die Subſtanz Gegenſtand der metaphyſiſchen Erörterung iſt, und alle beſonderen Subſtanzen inſoweit, als in ihnen der allgemeine Begriff der Subſtanz ſich darſtellt (IV, lect. 1). Zweitens: Es gehört in den Bereich der metaphyſiſchen Unterſuchungen, auf die Prädicate einzugehen, welche vom Sein, abgeſehen von allen generiſchen Unterſchieden deſſelben, ausgeſagt werden können (lect. 2—4). Solche Ausſagen ſind: Einheit und Vielheit, Identität und Diverſität. Dieſe werden zunächſt jede im Beſonderen erwogen (lect. 2. 3), ſodann wird durch allgemeine Gründe ihre metaphyſiſche Bedeutung aufgezeigt (lect. 4). Unum und ens ſind der Sache nach identiſch, ohne jedoch Synonyma zu ſein; denn ens drückt die Wirklichkeit, unum die Untheilbarkeit eines beſtimmten Wirklichen aus. Sie ſind der Sache nach identiſch, weil ſie, irgend einem Subjecte beigelegt, keine Diverſität in der Vorſtellung vom

Subjecte verurſachen, und weil ſie beide per se und per accidens von demſelben Subjecte ausgeſagt werden, indem durch ſie nichts zum Subjecte hinzukommt, was nicht ſchon an ſich im Subjecte läge. Da unum und ens daſſelbe bedeuten, ſo müſſen ſie auch beide eine gleiche Zahl von Species unter ſich befaſſen. Die Species des ens werden nach den möglichen Kategorien deſſelben beſtimmt; dieſen Kategorien des ens müſſen daher auch die möglichen Species des unum entſprechen. So entſprechen ſich demnach Subſtanzialität und Identität, Quantität und Gleichheit, Qualität und Ähnlichkeit; denn Identität iſt ſubſtanzielle Einheit, Gleichheit = Einheit in der Quantität, Ähnlichkeit = Einheit in der Qualität. Man könnte dieſe Parallele noch weiter verfolgen, wenn die Sprache die nöthigen Worte zur Bezeichnung der weiteren Species des unum an die Hand gäbe. Unterliegt das unum mit ſeinen Species der metaphyſiſchen Betrachtung, ſo auch die Gegenſätze hiezu: das Viele, Diverſe, Unähnliche und Ungleiche, welche die innerhalb des esse fallenden Contrarietäten zu jenen allgemeinen Ausſagen vom Sein als ſolchem bilden. Die allgemeinen Gründe für die Zuſtändigkeit der auf dieſe Ausſagen vom Sein bezüglichen Unterſuchungen ſind: weil die genannten Prädicate auf das Sein als accidentia per se ſich beziehen; weil ihre Unterſuchung auch dem Dialektiker zufällt, der gleich dem Metaphyſiker mit dem Sein und mit dem, was per se zum Sein gehört, zu thun hat, nur mit dem Unterſchiede, daß ihm die entia rationis zufallen, dem Metaphyſiker das in Wirklichkeit Seiende; weil alle genannten Prädicate (oder eigentlich Quaſi-Prädicate) auf das unum und ens zurückgeführt werden müſſen und umgekehrt das unum und ens bei näherem Eingehen nothwendig unter die genannten Geſichtspuncte fallen. Drittens gehören auch die erſten Principien aller Demonſtration in den Bereich der metaphyſiſchen Unterſuchung. Dieß wird von allen gemeinhin (lect. 5), und vom oberſten Denkgeſetze insbeſondere gezeigt (lect. 6—17). Die erſten Grundſätze aller Demonſtration werden in allen Wiſſenſchaften angewendet, haben alſo für jede Gattung des Seienden Geltung, betreffen mithin das Seiende als ſolches; alſo ſind ſie Gegenſtand einer metaphyſiſchen Würdigung; ſie werden von jeder beſonderen Wiſſenſchaft vorausgeſagt, alſo müſſen ſie in der philosophia prima aufgezeigt und nachgewieſen werden. Das erſte Denkgeſetz lautet: Es kann nicht an Einem und Demſelben etwas

zugleich ſein und nicht ſein. Dieſer Satz läßt ſich nicht aus einem anderen ableiten, ſondern nur durch Unmöglichkeit ſeines Gegentheils erhärten. Er muß wahr ſein, wenn jene Unrecht haben, welche behaupten, daß zwei Contradictoria zugleich wahr (lect. 7—15) oder zugleich falſch ſein können (lect. 16. 17). Die Gegner erſterer Art (welche die Verträglichkeit zweier Contradictoria behaupten) werden zuerſt im Allgemeinen berückſichtiget (lect. 7—9), ſodann gezeigt, wie gegen ſpecielle Claſſen derſelben verfahren werden müſſe (lect. 10—15). Die Unverträglichkeit zweier Contradictoria zeigt Ariſtoteles durch ſieben Gründe. Den erſten Beweis leitet er durch die Bemerkung ein, es ſei nothwendig, daß man ſich vor Allem über die Bedeutung der Worte verſtändige. Jeder Ausdruck muß etwas bedeuten; wer dieß läugnen wollte, würde hiemit ſeine eigene Läugnung für nichtsſagend erklären. Jeder Ausdruck muß ein beſtimmtes Eines bedeuten; z. B. der Ausdruck Menſch hat zu bedeuten dieſes Eine: zweibeiniges Thier. Wollte man mehrere Bedeutungen annehmen, ſo müßte die Zahl derſelben endlich oder unendlich ſein. Wäre ihre Zahl begränzt, ſo müßte man die Benennung Menſch auf dasjenige Object beſchränken, an welchem ſich die Definition zweibeiniges Thier erwahrt. Wäre die Zahl der Bedeutungen unbegränzt, ſo hörte aller Disput auf, weil ſich unter einem unendlich vieldeutigen Worte nichts Beſtimmtes denken ließe. Weil nun der Ausdruck Menſch nur Eines bedeutet, ſo kann er nicht zugleich auch ein Nichtſein des Menſchen bedeuten, obſchon auch dieſes vom Menſchen als wahr gelten könnte. Denn man könnte ſonſt in ähnlicher Weiſe ſchließen, da vom Menſchen das Weißſein wahr ſein kann, in gleicher Weiſe aber auch vom Steine, daß Menſch und Stein Eines, und alle Benennungen univoca ſeien. Nur in äquivoker Weiſe könnten Menſch und Nicht-Menſchſein daſſelbe bedeuten. Menſch bedeutet das Menſchſein und daß etwas Menſch ſei; Nicht-Menſch bedeutet Nicht-Menſch-ſein, und daß etwas nicht Menſch ſei. Sollten die beiden Ausdrücke: Menſch, Nicht-Menſch, nichts Verſchiedenes ausdrücken, ſo müßten Sein und Nichtſein in Bezug auf den Menſchen daſſelbe ſein und das Eine ſtatt des Anderen geſetzt werden können, wie z. B. „Kleid“ und „Anzug“. Daraus würde aber weiter folgen, daß man vom Menſchen eben ſowol ſagen könne, er ſei kein zweibeiniges Thier, als: er ſei ein ſolches. Nun aber iſt bereits anfänglich feſtgeſtellt worden, daß

„Menſch“ ſo viel bedeute als zweibeiniges Thier; ſo wahr er nun dieſes ſein muß und es unmöglich iſt, daß er nicht ſei, ſo gewiß iſt es auch, daß die auf Läugnung dieſer Nothwendigkeit hinführende Behauptung einer möglichen Univocität von „Menſch“ und „Nichtſein des Menſchen“ falſch ſein müſſe. Beide Ausdrücke betreffen zwar dieſelbe Sache, aber in verſchiedener Beziehung. — Zweiter Beweis: Wenn von irgend etwas zwei contradictoriſche Ausſagen zugleich wahr ſein können, ſo iſt keine die Subſtanz einer Sache betreffende Ausſage möglich, ſondern nur lauter accidentelle Prädicationen. In dieſem Falle gäbe es nun gar keine univerſellen Prädicationen, d. h. ſolche, welche vom Dinge an ſich und als ſolchem gelten. Dieß iſt aber nicht möglich, weil ſich hieraus ein undenkbares Fortſchreiten accidenteller Prädicationen in's Endloſe ergeben würde. Ein ſolches endloſes Fortſchreiten iſt undenkbar. Wird eine Accidenz von einer anderen ausgeſagt, ſo müſſen beide ein gemeinſames Subject haben, welches nicht wieder Accidenz ſein kann; alſo iſt nach dieſer Seite weiteren Prädicationen von Accidenzen ein Ziel geſetzt. Eben ſo wenig läßt ſich in's Endloſe fortſchreiten, wenn eine Accidenz von einem Subjecte ausgeſagt wird. Dieß wäre nur in zweifacher Weiſe denkbar. Entweder müßte aus Subject und accidentellem Prädicate ein Eines werden als Subſtrat einer weiteren Prädication; aber die Vereinigung von Subject und accidentellem Prädicate gibt kein ſchlechthin Eines. Oder es müßte das erſte accidentelle Prädicat das Subject eines weiteren Prädicates werden. Aber dieß iſt unthunlich, weil kein Grund vorhanden iſt, warum gerade das eine Prädicat als Subject dienen ſoll, da ſich das zweite eben ſo gut hiefür eignen kann; vielmehr weiſen beide auf einen gemeinſamen Träger hin, und es wiederkehrt der bereits berückſichtigte Fall der Ausſage einer Accidenz von einer anderen Accidenz. Iſt die Zahl der accidentellen Prädicationen begränzt, ſo kann nicht jede Prädication etwas Accidentelles beſagen, ſondern man muß auf ſolche kommen, welche die bleibende Subſtanz ſelber betreffen; und von dieſer kann nicht zugleich Entgegengeſetztes gelten, weil eine Sache ihrem Weſen nach eben nur dieſe und keine andere iſt. — Dritter Beweis: Wenn Affirmation und Negation von demſelben Objecte zugleich wahr ſind, hört alle Diverſität auf, und es iſt Alles Eines und daſſelbe. — Vierter Beweis: Daß Bejahung und Verneinung zugleich wahr ſeien, kann entweder allgemein oder in

Bezug auf Einiges Geltung haben. Iſt Letzteres der Fall, ſo gibt es Bejahungen und Verneinungen, deren contradictoriſches Gegentheil unzuläßig iſt. Iſt Erſteres der Fall, ſo iſt wieder ein Doppeltes denkbar. Entweder kann allen Bejahungen auch die conträre Verneinung mit gleicher Wahrheit entgegengeſtellt werden, ohne daß das Umgekehrte zuläßig wäre; daraus würde jedoch folgen, daß die Verneinung ſicherer und gewiſſer wäre, als die Bejahung, während doch die Wahrheit der Verneinung immer von der Wahrheit einer Bejahung abhängt. Oder es könnte mit gleichem Rechte allen Bejahungen die conträre Verneinung, und allen Verneinungen die conträre Bejahung zur Seite geſtellt werden. In dieſem Falle müßten beide entweder divisim oder conjunctim gelten. Wenn Letzteres, ſo gilt keine von beiden und iſt Alles Eines; wenn Erſteres, ſo iſt gleichfalls zwiſchen Verneinung und Bejahung kein Unterſchied; jeder würde wahr ſprechen, er möchte ſagen, was er wollte — es wäre aus Mangel an ausſchließlich gültigen Sätzen keine Verſtändigung möglich, der Unterſchied von Wahr und Falſch wäre aufgehoben. Dieſe letzte Bemängelung — bemerkt Thomas — würde freilich der Gegner für eine petitio principii erklären, weil er die von Ariſtoteles vorausgeſetzte und auf den in Rede ſtehenden Satz gegründete Definiton des Wahren und Falſchen nicht zugibt. — Der Sinn des fünften Beweiſes leidet an einigen Schwierigkeiten; Thomas iſt genöthiget, für wenige Zeilen des Textes viermal andere Leſearten und Überſetzungen zu Rathe zu ziehen. Wahr iſt, was der Beſchaffenheit der Dinge entſpricht; die Natur der Dinge iſt aber determinirt, jedes actuelle Soſein ſchließt ſomit ein actuelles Andersſein aus; wer darauf nicht eingeht und neben dem Einen auch zugleich das conträre Andere feſthalten will, gleicht in ſeiner Unentſchiedenheit Jenen, die noch gar nicht zu denken und zu verſtehen angefangen haben. — Sechſter Beweis: Niemand glaubt an die Behauptung der Gegner, ſie ſelber nicht; ſie zeigen im praktiſchen Leben und Handeln, daß ſie gegen conträr entgegengeſetzte Möglichkeiten des Thuns und Leidens durchaus nicht indifferent ſeien. — Siebenter Beweis: Die Behauptung der Gegner zugegeben, müßte noch immer zugeſtanden werden, daß in der Wirklichkeit Einiges mehr und Anderes minder wahr ſei. Denn offenbar iſt es der Wahrheit näher, 4 = 5 anzunehmen, als 4 = 1000; gibt es aber Grade des Wahren, ſo muß es auch einen höchſten Grad des Wahren,

somit etwas vollkommen und ausschließlich Wahres geben, dessen Gegentheil in keiner Weise zuläßig ist. — Im Weiteren theilt nun Aristoteles die Gegner in zwei Classen, und zwar in Hinsicht auf die Motive der widerlegten Behauptung und in Hinsicht auf die ihrer Behauptung zu Grunde liegenden Ansichten. Einige sagten geradezu, alles Widersprechende sei zugleich wahr, weil aus Einem Entgegengesetztes hervorgehe und in ihm enthalten sei; diesen kann man das theilweise Berechtigte ihres Satzes zugeben, wofern sie zugestehen, daß es eine höchste Substanz gebe, auf welche ihre Sätze schlechthin keine Anwendung leiden (lect. 10). Andere sagen: Alle Wahrheit ist ein bloßes Scheinen (lect. 11). Diese Behauptung hatte ihren Grund in gewissen Ansichten über den Menschen einerseits, und die Dinge andererseits. Einige identificirten nämlich den Verstand mit dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen, andere beriefen sich auf die Wandelbarkeit und den steten Fluß der Dinge (lect. 12). Letzteren stellt Aristoteles sechs Gründe entgegen: Von den im Flusse der Bewegung begriffenen Dingen läßt sich etwas objectiv Wahres aussagen; es ist wahr, daß es während dessen nicht mehr ist was es war, und noch nicht ist was es werden soll. Andererseits hat Alles, was verändert wird, während der Veränderung etwas vom terminus a quo und ad quem an sich; vom terminus a quo, indem das Ding während des ganzen Veränderungsprocesses in Abwerfung dessen begriffen ist, was es vom terminus a quo hat; es hat bereits etwas vom terminus ad quem an sich, weil alles Werdende schon zum Theile ist, was es werden soll. Da die Dinge unmerklich wachsen, also trotz ihrer scheinbaren Ruhe sich bewegen, so glaubten Einige, daß man überhaupt kein sicheres Urtheil von den Dingen haben könne. Sie vergaßen, die quantitative Veränderung von einer Veränderung in Hinsicht auf Wesensform und Qualität zu unterscheiden; mit der einen muß nicht nothwendig auch die andere statt haben; und gerade die Wesensform und Qualität entscheiden in der Schätzung des Verstandes. Die Behauptung von einem steten Flusse alles Sinnlichen ist leichtfertig, da die Zahl der stetigen Dinge weit größer ist als jene der veränderlichen. Zudem sollte die Ansicht, daß zwei Contraria zugleich wahr seien, eher darauf führen, daß Alles in ewiger Ruhe sei; denn wenn die Contraria bereits vorhanden sind, so braucht nicht aus dem Einen erst das Andere zu werden (lect. 13). Die andere Classe von Gegnern

beruft ſich für ihren Skepticismus auf den unzuverläßigen Sinnenſchein. Dieſen iſt vor Allem entgegenzuhalten, daß die Dinge nicht bloß in ihrem Verhältniſſe zu uns, ſondern an ſich etwas ſind. Wiſſen wir doch, daß es viele Dinge gebe, über welche wir keine Meinung haben, weil wir keine Anſchauung von ihnen haben. Ferner ſteht Jegliches nur zu Einem in Beziehung und zwar zu einem beſtimmten Einem. So wird, wenn ein und derſelbe Gegenſtand die Bedeutung einer Hälfte und eines Gleichen hat, das Doppelte nicht zum Gleichen, ſondern zur Hälfte in Beziehung geſetzt. Und eben ſo, wenn der Menſch zugleich Meinender und Gemeinter iſt, ſo wird der Ausdruck „Menſch“ nicht auf den Meinenden, ſondern auf den Gemeinten bezogen; denn ſonſt wäre er nicht Eines, ſondern nach der unbegränzten Menge ſeiner Meinungen etwas unbegränzt Vieles der Art nach. Alſo kann man auch nicht ſagen, daß Alles nur mit Beziehung auf den Meinenden geſprochen werde, mithin auch nicht, daß in einer ſolchen Beziehung alles Wahre zu ſuchen.— Außer Jenen, welche die Verträglichkeit zweier Contradictoria behaupten, gibt es noch Andere, welche meinen, daß zwiſchen zwei Contradictoriis noch ein drittes Mittleres Platz haben könne. Dieſen hält Ariſtoteles ſieben Gründe entgegen: Nichts iſt falſcher, als von etwas Seiendem zu ſagen, daß es nicht ſei, und umgekehrt; und nichts iſt wahrer, als von etwas Seiendem zu ſagen, daß es ſei, von etwas Nichtſeiendem, daß es nicht ſei. Was wahr iſt, muß nothwendig gelten, was falſch iſt, nothwendig verworfen werden; dieſe Nothwendigkeit wird aber von Jenen, die ein Mittleres zwiſchen zwei Contradictoriis annehmen, außer Acht gelaſſen. Gäbe es ein ſolches Mittleres, ſo müßte es von beiden Gegenſätzen etwas entweder an ſich haben oder nicht. Wenn nicht, ſo gehört es nicht zu demſelben Genus, kann daher auch nicht den Übergang von dem einen Extrem zum anderen vermitteln. Gehört es zu demſelben Genus und hat es von beiden etwas an ſich, ſo kann es abermals keine Stelle zwiſchen beiden finden, weil ſonſt eine Mutation ſtatt hätte, welche nicht eine Mutation aus dem Einen in deſſen contradictoriſches Gegentheil wäre (denn die Mutation aus dem Mittleren in's andere Extrem kann dem Begriffe der Mutation nicht entſprechen). Jede Ausſage iſt entweder eine Bejahung oder eine Verneinung, und in beiden Fällen entweder wahr oder falſch, je nachdem ſie dem wirklichen Sachverhalte entſpricht oder nicht;

entweder muß die Bejahung wahr und die Verneinung falſch ſein oder umgekehrt. Ein Mittleres dazwiſchen iſt nicht denkbar. Gäbe es ein Medium zwiſchen zwei Contradictoriis, ſo müßte es zwiſchen allen möglichen Contradictionen ſtatt haben; daraus würde folgen, daß der Menſch jederzeit etwas ſprechen könne, was weder wahr noch unwahr iſt, und daß es etwas gebe, was weder iſt noch nicht iſt. Das contradictoriſche Gegentheil fällt häufig mit dem conträren Gegentheil zuſammen; dieſes läßt aber durchaus kein Mittleres zu. Läßt man ein Mittleres zwiſchen zwei Contradictoriis zu, ſo verhält ſich dieſes Dritte als mittlere Proportion zu den beiden Extremen. Nach der Anſicht der Gegner muß es lauter ſolche mittlere Proportionen geben. Weiter läßt ſich allen dieſen Dreiheiten wieder eine Verneinung als Viertes entgegenſtellen, und dieſer Vierheit abermals eine Verneinung u. ſ. f. in's Unendliche. Auf die Frage, ob etwas ſo ſei oder nicht, ſind nur die Antworten Ja oder Nein möglich. Im Weiteren erklärt Ariſtoteles noch, wodurch Einige auf die widerlegte Anſicht hingeführt wurden, welche Conſequenzen aus derſelben fließen, und welchen Standpunct man ihren Verfechtern gegenüber einzunehmen habe. — Wenn bisher unterſucht wurde, was in den Bereich der Metaphyſik gehöre, ſo beginnt nun Ariſtoteles von den Gegenſtänden ſelber zu handeln, welche in die Metaphyſik gehören. Vorerſt aber handelt es ſich um Erklärung der Begriffe, welche der metaphyſiſchen Unterſuchung unterliegen. Damit befaßt ſich Buch V, welches in drei Abtheilungen zerfällt: Erklärung der Ausdrücke, durch welche die Urſachen bezeichnet werden (lect. 1—6), Erklärung der Begriffe, welche ſich auf das Subject der Metaphyſik (ens, unum, Subſtanz) beziehen (lect. 7 — 17); Erklärung der Bezeichnung der Zuſtände des Seienden als Seienden (lect. 18 — 22). Man hat die Ausdrücke Princip, Urſache, Element zu unterſcheiden. Princip heißt ein Prius in ſeinem Verhältniß zu einem ihm entſprechenden Poſterius. In einem ſolchen Verhältniß ſtehen zu einander Größe und Bewegung, Bewegung und Zeit. Man unterſcheidet ferner principia intrinseca und extrinseca. Gemeinhin verſteht man unter Princip das Erſte im Sein oder im Werden von irgend etwas (lect. 1). Das Princip heißt Urſache, inſofern es auf das von ihm Abhängige einen Einfluß ausübt. Es gibt vier Species von Urſachen, die causa materialis, formalis, motiva und finalis. Dem modus nach unterſcheidet man weſentliche und zufällige,

nahe und entfernte Urſachen; erſtere Claſſe begreift wieder allgemeine und particuläre Urſachen in ſich; die accidentellen Urſachen können accidentell ſein an ſich oder in Hinſicht auf ihre Wirkung, und dieß aber abermals in dreifacher Weiſe, indem entweder die an ſich weſentliche Wirkung durch ein zufälliges Hinderniß ſuspendirt wird, oder die Wirkung an ſich nicht nothwendig, wenn ſchon in der Urſache angezeigt, oder endlich in der Urſache gar nicht angezeigt iſt. Nebſtdem unterſcheidet man einfache und complexe Urſachen; ſo daß im Ganzen ſechs modi von Urſachen ſind (weſentliche und zufällige, allgemeine und beſondere, einfache und complexe), welche nach ihrem doppelten Sein als potenzielle und actuelle Urſachen genommen, zwölf modos ergeben (lect. 2. 3). Das Wort Element wird im eigentlichen und übertragenen Sinne genommen; zu einem Element in erſterem Sinne gehört, daß eine intrinseca causa ex quo eines zuerſt Gefundenen und nicht in weitere Species theilbar ſei. Im übertragenen Sinne wird auch das unum und das Kleine, das Allgemeinſte, Punct und Einheit Element genannt (lect. 4). Der Ausdruck Urſache läßt ſich ſpeciell auf die Natur anwenden, mit welchem Ausdrucke man einen fünffachen Sinn verbinden kann; ſie kann bedeuten die generatio nascentium, das principium generationis, das einem Seienden ſeinem Weſen nach eigene Princip einer Bewegung, Einigen bedeutete ſie auch die Materie als Princip der Bewegung, endlich auch die Weſensform der Dinge (lect. 5). An die Erörterung des Begriffes der Urſache und deren Eintheilungen ſchließt ſich die Unterſuchung über den Begriff des Nothwendigen an; es gibt drei Arten des Nothwendigen secundum quid: dasjenige, ohne welches etwas nicht ſein und leben kann, dasjenige, ohne welches etwas nicht gut ſein kann, das Nöthigende, woran ſich als vierte Art das ſchlechthin und an ſich Nothwendige ſchließt, was nie anders iſt als es iſt. — Die zweite Abtheilung dieſes Buches handelt vom Subjecte der Metaphyſik (lect. 7—10) und deſſen Theilen (lect. 11—17). Das allgemeine Subject iſt das ens und unum, das vorzugsweiſe Subject die Subſtanz als ſolche und die substantia separata. Das unum wird unterſchieden in ein unum per se und per accidens; das unum per se kann wieder als natürliche und als logiſche Einheit genommen werden. Das natürlich Eine iſt wieder fünffach: das quantitativ Zuſammenhängende, das nach ſeiner ſinnefälligen Beſchaffenheit Einartige, das generiſch Eine,

das unter Eine Definition fallende, untheilbare Einfache (lect. 7). Das letzte ist schlechthin untheilbar, die übrigen vier secundum quid, und zwar das quantitative Continuum der Quantität nach, das sinnefällig Einartige in Beziehung auf sein reales Substrat, das generisch Eine in Hinsicht auf sein gedachtes (abstrahirtes) Substrat, das unter Eine Begriffsbestimmung Fallende der Form nach. In jedem Genus gibt es ein höchstes Eines, welches die Mensur für alles Übrige innerhalb desselben Genus ist. Im logischen Sinne unterscheidet man eine vierfache Einheit, das numerisch Eine, wo die Materie Eine ist, das specifisch Eine, das generisch Eine (unter dieselbe Kategorie Gehörige), das analogisch Eine oder proportionell Eine (lect. 8). — Das Sein wird in ein Sein an sich und per accidens unterschieden. Das accidentelle Sein kann wieder in dreifacher Weise sein; es wird entweder von einem accidentellen Sein, oder von einem Sein an sich ausgesagt, oder dieses wird von ihm ausgesagt. Das an sich Seiende ist entweder ein Wirkliches unter einer der zehn Kategorien, oder ein bloßes Gedankending. — Das Wort Substanz kann in viererlei Weise genommen werden; als singuläre Substanz, als substanzwirkende Form, dann als Grundwesen des Dinges im Platonisch-Pythagoreischen Sinne, welchem gemäß der Punct die Substanz der Linie, diese die Substanz der Oberfläche und die Zahl die Substanz von Allem ist; endlich als Quiddität des Dinges. Diese vier modi sind auf zwei zu reduciren, auf den Begriff der singulären und allgemeinen Substanz (prima et secunda, concrete Essenz und abstracter Allgemeinbegriff). Es folgt nun die Unterscheidung der Theile des Subjectes; und zwar zuerst der Theile des Einen (lect. 11—13). Man hat die partes primas von den secundären Theilen zu unterscheiden. Das Eine wird eingetheilt in das Identische, Gleiche und Ähnliche; das Viele in das Diverse, Ungleiche und Unähnliche. Das Identische läßt abermals eine doppelte Eintheilung zu: per se und per accidens. Per accidens identisch können sein zwei Accidentien an Einem Subjecte, das accidentelle Prädicat mit seinem Subjecte, das Subject als Quasi-Prädicat einer Accidenz. Die Eintheilung des unum per se richtet sich nach den modis desselben. Die Diversität zerfällt in eine Diversität nach Species, Zahl und Begriff (an demselben Subjecte). Das Diverse schließt in sich das Differente, oder wird auch mit demselben identisch genommen. Im ersten Falle kann es wieder

innerhalb der numerischen, specifischen, generischen und analogischen Einheit bestehen. Die Ähnlichkeit kann in Absicht auf Qualität und leidende Zuständlichkeit statt haben. Die secundären Theile des Vielen sind: Das Entgegengesetzte, das Conträre, das specifisch Verschiedene. Man unterscheidet vier Arten des Entgegengesetzten: die contradictorische, die conträre Entgegensetzung, die Entgegensetzung nach Habitus und Privation, die relative Entgegensetzung. Das Conträre ist wieder entweder im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne conträr, und ist entweder schlechthiniges Gegentheil (z. B. in der Bewegung) oder ein Gegensatz innerhalb desselben Genus oder derselben Species. Die specifische Diversität läßt fünf Modos zu: Diversität innerhalb desselben Genus ohne Subalternation; specifische Contradistinction innerhalb desselben Genus; specifische Diversität wegen Contrarietät der Subjecte, an welchen das Diverse vorkommt; Diversität der species ultimae; Diversität der Accidenzen zufolge ihres Vorkommens an demselben Subjecte. An diese Eintheilungen schließen sich weiter jene an, welche das Verhältniß vom Prius und Posterius betreffen, und zwar in Hinsicht auf das Sein, Werden und Erkennen. In Beziehung auf das Werden wird wieder unterschieden zwischen continuirlichen und discreten Größen; in Hinsicht auf erstere gibt es ein Verhältniß von Prius und Posterius nach Ort, Zeit und Bewegung. In Beziehung auf das Erkennen hat man zwischen intellectuellem und sinnlichem Erkennen zu unterscheiden, die Ordnung des Verhältnisses ist in beiden die entgegengesetzte. Für den Intellect ist das Universelle ein Prius im Verhältniß zum Singulären, das Accidens im Verhältniß zum Compositum aus Accidenz und Subject, die Zuständlichkeit eines Seienden im Verhältniß zu diesem selber. In Hinsicht auf das Sein ist das von Anderem Unabhängige das Prius im Verhältnisse zum Abhängigen, die Substanz im Verhältniß zur Accidenz. Endlich hat man auch auf den Unterschied zwischen potenziellem und actuellem Sein zu reflectiren; im potenziellen Sein ist der Theil das Prius im Verhältniß zum Ganzen, im actuellen Sein ist die Ordnung umgekehrt (lect. 14). Das zweite subjectum commune der Metaphysik ist das ens, welches einerseits in potenzielles und actuelles Sein (lect. 14), andererseits nach den zehn Kategorien abgetheilt wird (lect. 15—17). Vom actuellen Sein ist vorläufig keine Rede, weil eher über das Wesen der Formen Aufklärung gegeben werden müßte. Das poten-

zielle Sein wird nach den einander entſprechenden Modis des Vermögens und des Möglichen unterſchieden. Die Potenz wird eingetheilt in die active und paſſive Potenz, ferner unterſcheidet man auch noch die Dispoſition zur rechten Thätigkeit, und das Vermögen der relativen oder abſoluten Haltbarkeit und Widerſtandsfähigkeit. Den vier Modis der Potenz ſind eben ſo viele Modi der Impotenz entgegengeſetzt. Dem Möglichen iſt das Unmögliche entgegengeſetzt, unter den beiden Modis der Impotenz und Undenkbarkeit. Von den Kategorien des Seienden werden bloß drei behandelt, Quantität, Qualität und Relation (lect. 15—17); die übrigen noch folgenden ſind der Phyſik zur Betrachtung überwieſen. Species der Quantität ſind Vielheit und Größe. Die Modi des Quantums per se ſind zwei, das Quantum als Subject (wie Linie, Fläche, Zahl) und als Habitus und Leiden; das Quantum per accidens theilt ſich gleichfalls nach zwei Modis als Accidenz eines Quantums und als ein von einem theilbaren Quantum abhängiges theilbares Quantum, wie Bewegung und Zeit. Hinſichtlich der Qualität werden vier Modi unterſchieden: die ſubſtanzielle Differenz, die unſinnlichen mathematiſchen Qualitäten, die Paſſibilitäten der beweglichen Subſtanzen, die gute und ſchlimme Dispoſition. In dem Werke über die Kategorien iſt eine andere Ordnung in der Aufeinanderfolge dieſer Modi feſtgeſtellt. Der letztgenannte Modus iſt auf den dritten, der zweite auf den erſten zu reduciren. Die Relativa können entweder an ſich oder wegen eines Anderen Relativa ſein; erſtere exiſtiren wieder unter drei Modis: nach Zahl und Quantität, nach dem Vermögen zu wirken und zu leiden, und als Meßbares. Relativa wegen eines Anderen ſind: dasjenige, deſſen Genus ein Relativum iſt, das Abſtractum, deſſen concrete Wirklichkeiten Relativa ſind, das Subject, deſſen Accidenz ein Relativum iſt. — Endlich kommt noch die Eintheilung der Zuſtände des Subjectes, welche entweder entſprechende oder mangelhafte ſind (lect. 18—22). Zu erſteren gehört Vollkommenheit und Totalität. Die Vollkommenheit iſt entweder eine abſolute oder relative. Es gibt drei Modi des abſolut oder an ſich Vollkommenen: Integrität des Ganzen, Kraftthätigkeit von Übermaaß und Mangel gleich weit entfernt, Vollendetheit (lect. 18). Die Definition des Vollkommenen veranlaßt eine nähere Erklärung der Ausdrücke terminus, per se, habitus ſammt deren Modis (lect. 19 u. 20). Von einem Terminus ſpricht man

mit Beziehung auf Größe, Bewegung, Ziel des Werdens und Wirkens, endlich nennt man auch das quodquid est einer Sache den Terminus derſelben. Per se hat gleichfalls einen vierfachen Sinn; es bedeutet, was im Begriffe einer Sache liegt, die unabtrennbaren Accidenzien eines Subjectes, dasjenige, wofür es keinen weiteren Grund gibt, und dasjenige, was einer Sache ausſchließlich angehört. Die Erklärung des Ausdruckes habitus fordert eine vorläufige Erklärung des Ausdruckes Dispoſition. Dispoſition bezeichnet ein Verhältniß der Theile eines Ganzen zu einander; ſei es, daß ihr Raumverhältniß oder ihr Kraftverhältniß oder ihre Beziehung auf die Species des Ganzen in's Auge gefaßt werde. Habitus kann den modus actionis und kann eine gute oder ſchlimme Dispoſition bedeuten. Dem Habitus ſind entgegengeſetzt die Passio und die Privatio. Habitus und Passio verhalten ſich zu einander wie Vollkommenes und Unvollkommenes. Passio kann ein Vierfaches bedeuten: alterable Qualitäten, Alteration derſelben, ſchädliche Alterationen, calamitöſe Schäden. Die Privation drückt einerſeits einen Tauglichkeitsmangel, andererſeits eine Negation aus. Die Privation als Tauglichkeitsmangel kann wieder unter einem vierfachen Geſichtspunct aufgefaßt werden; entweder iſt das Subject ſeiner Natur nach gar nicht geeignet, eine beſtimmte Vollkommenheit zu beſitzen, oder es ermangelt derſelben trotz dem, daß ihr Beſitz zum generiſchen oder ſpecifiſchen Charakter ihres Seins gehört, oder es iſt durch zufällige Umſtände oder durch gewaltſame Einflüſſe derſelben beraubt. Die negirende Privation wird durch das griechiſche *α* privativum ausgedrückt und läßt fünf Modos zu: non habere, prave habere, parum habere (z. B. apyron = mit wenig Feuer), non facile aut non bene, omnino non habere (z. B. ganz blind und augenlos, nicht bloß einäugig). Das Habere hat eine vierfache Bedeutung: über etwas Gewalt ausüben, etwas zu eigen beſitzen, enthalten, etwas in ſeiner natürlichen Thätigkeit hemmen (lect. 20). Schließlich werden die Begriffe des Ganzen und ſeiner Theile näher zergliedert (lect. 21. 22). Der Analyſe des Begriffes vom Theile geht eine nähere Erklärung des fieri ex aliquo voraus, welches in vierlei Beziehung verſtanden werden kann: ex materia, ex principio movente, ex compositione materiae et formae, ex parte speciei (z. B. Sylbe aus Buchſtaben). Dieſes fieri kann als ein Werden aus dem Ganzen, oder aus einem Theile des Ganzen verſtanden

werden. Nebſtdem gibt es noch ein uneigentliches fieri ex aliquo, z. B. des Tages aus der Nacht. Die Theilung kann eine quantitative Theilung, Theilung eines Genus in ſeine Species, Theilung eines Ganzen, ſei es Individuum oder Species, und endlich Zerlegung eines Begriffes in ſeine Merkmale ſein. Das Ganze wird in Erwägung gezogen nach ſeiner allgemeinen Bedeutung, und dann noch im Beſonderen als generiſche Einheit. Das Ganze überhaupt beſteht aus Theilen, von welchen der allgemeine Charakter des Ganzen prädicirt werden kann oder nicht. Dem Ganzen iſt das Verſtümmelte (Colobon) entgegengeſetzt. Damit irgend ein Ganzes die Bedeutung eines Colobon haben könne, werden ſieben Bedingungen erfordert. Das Genus kann in vierfachem Sinne genommen werden: als Fortſetzung einer Species durch fortwährende Zeugung, als die einem erſten Zeugenden entſproſſene Vielheit von Individuen einer Gattung, als subjectum proprium ſpecifiſch unterſchiedener Accidenzen, als das in jeder Definition nothwendig vorkommende genus proximum. Im Genus verſchieden heißen erſtlich ſolche Dinge, deren Subjecte diverſer Natur ſind, ſodann dasjenige, was verſchiedenen Kategorien angehört. Nachdem nun die Vorbegriffe erörtert ſind, wird im Buch VI die Art und Weiſe beſtimmt, in welcher die Metaphyſik über das Sein, welches Gegenſtand ihrer Betrachtung iſt, zu handeln habe im Unterſchiede von anderen Wiſſenſchaften, die nicht das Sein als ſolches zum Gegenſtande haben, und gezeigt, daß das accidentelle Sein, ſo wie dem Sein, ſofern es mit Wahrheit gleichbedeutend iſt und im urtheilenden Verſtande exiſtirt, aus der metaphyſiſchen Betrachtungsweiſe ausgeſchloſſen ſei, welche dem Reellen an ſich Seienden und über jede generiſche Beſtimmtheit Erhabenen zugewendet iſt. Mit Buch VII beginnt endlich die metaphyſiſche Unterſuchung ſelber, und zwar wird von Buch VII–XI vom Seienden als ſolchen gehandelt, im Buch XII aber von den Principien des Seienden. Die Partie Buch VII—XI zerfällt wieder in zwei beſondere Unterſuchungen über das Seiende (Buch VII—IX, und zwar nach den zehn Kategorien: Buch VII und VIII, und nach ſeiner Unterſcheidung in potenzielles und actuelles Sein: Buch IX) und über das Eine (Buch X und XI). Von Buch XI angefangen beginnt Ariſtoteles von den immateriellen Subſtanzen zu handeln; daher geht von dort an die philosophia prima in Theologie über. Buch VII und VIII haben

zu ihrem ſpecifiſchen Objecte die ſinnliche Subſtanz, und zwar wird dieſe im Buch VII unter dem allgemeinen logiſchen und ontologiſchen Geſichtspunct, im Buch VIII nach ihren causis propriis betrachtet. Das Buch VII zerfällt in zwei Abtheilungen; in lect. 3—16 wird gezeigt, was die ſinnliche Subſtanz ihrem Weſen nach ſei, in lect. 17, daß es dieſer Subſtanz zukomme, als Urſache und Princip ſich zu bethätigen. Die erſte Frage iſt, was unter dem quodquiderat esse (το τι ἦν εἶναι) zu verſtehen ſei (lect. 3, a. b), und wem es zukomme (lect. 3, c. d; 4). Das quodquiderat esse drückt aus, was einer Sache per se zukommt und in deſſen Definition die Sache nicht als Subject geſetzt wird; es kommt dem ſubſtanziellen Sein ſchlechthin, dem Seienden der übrigen neun Kategorien beziehungsweiſe zu. Wie verhält ſich das quodquiderat esse zu dem Sein, welchem es zukommt? In der Kategorie des ſubſtanziellen Seins ſind beide identiſch, in den Kategorien des accidentellen Seins ſind ſie als Subject und Prädicat von einander verſchieden (lect. 5). Das Weſen der Dinge iſt in ihnen ſelbſt, nicht außer ihnen in den Ideen, wie Plato meinte; daher auch die Quidditäten und Formen der Dinge nicht von Formen außerhalb der Materie, ſondern von den Formen, welche in der Materie ſind, gezeugt werden (lect. 6—8). Jede Generation iſt eine Generation aus der Materie, durch etwas dem Erzeugten Ähnliches, aus Materie und Form Beſtehendes. Mithin kann das Erzeugende nicht etwas Unſinnliches ſein; der Allgemeinbegriff drückt nur ein quale quid aus, das Erzeugte iſt aber ein tale hoc, mithin etwas Determinirtes, was der Allgemeinbegriff nicht iſt. Aus welchen Theilen beſteht das quoquiderat esse einer Sache (lect. 9—11), und wie machen dieſe Theile ein Ganzes aus (lect. 12)? Da das Sinnending aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt, ſo liegt es wol ganz nahe zu ſagen, daß Materie und Form ſeine Theile ſeien. Hier handelt es ſich aber nicht um die Theile des Dinges, ſondern des Weſens; und in dieſer Hinſicht kann nicht die materia individualis, ſondern eigentlich nur die materia communis als Theil genommen werden; weil nur ſie und nicht erſtere ein weſentliches Verhältniß zur Species des Dinges hat. Indeß hat man doch auch noch zu berückſichtigen, ob nicht die materiellen Theile einer ſolchen Sache conſtitutive Beſtandtheile derſelben ſeien; in dieſem Falle ſind ſie wenigſtens Theile des zuſammengeſetzten Individuums, wenn auch nicht Theile der Species. Die Uni-

verſalien ſind keine Subſtanzen, wenigſtens nicht, inſofern ſie von Vielem ausgeſagt werden, und auch nicht, inſofern ſie Theile ſind, aus welchen die Species zuſammengeſetzt ſind (lect. 13). Eben ſo wenig haben ſie ein von den Sinnendingen abgetrenntes Sein, wie ſich aus dem Verhältniß des Genus zu Species und Individuum ergibt. Exiſtirte der Allgemeinbegriff an ſich, ſo müßte er in der Mehrheit der von ihm befaßten Species entweder als numeriſch Einer oder in numeriſcher Mehrheit exiſtiren. Wäre Erſteres der Fall, ſo wäre z. B. im Einzelmenſchen noch etwas Anderes als er ſelbſt; ferner bliebe unbegreiflich, warum der Allgemeinbegriff nicht ohne ſeine Species exiſtirt, während er andererſeits niemals mit den Differenzen derſelben ſich vollkommen einen ließe, und weiters beide, Genus und Differenz, von den Species nicht prädicirt werden könnten, weil die Theile einer Miſchung, Compoſition und Copulation von dem Ganzen der Miſchung u. ſ. w. prädicirt werden. Exiſtirte der Allgemeinbegriff in den von ihm befaßten Species in numeriſcher Vielheit, ſo müßte er ſich in faſt unbegränzter Weiſe vervielfältigen, wäre ſelber eine Vielheit, und wäre jedes der von ihm befaßten Individuen (lect. 14). Zudem wären die Allgemeinbegriffe, nach Platoniſcher Weiſe aufgefaßt, gar nicht definirbar (lect. 15). Da kein Commune ſubſtanziell exiſtirt, ſo können im Beſonderen auch das ens und unum keine Subſtanzen ſein; das unum überdieß auch deßhalb nicht, weil es als ſolches nicht in Vielem als ein per se Exiſtirendes ſein kann (lect. 16). Im Buch VIII wird von den principiis propriis der ſinnefälligen Subſtanzen gehandelt. Es zerfällt in zwei Abtheilungen; lect. 1—4 wird von Materie und Form als Principien der Subſtanz, lect. 5 von deren Vereinigung gehandelt. In allen veränderlichen Dingen muß eine Materie als Subject der Veränderungen ſein, obgleich nicht in allen dieſelbe Materie; denn, was bloß den örtlichen Veränderungen unterliegt, wie die Sterne, läßt auf keine der Generation und Corruption unterworfene Materie ſchließen, dergleichen die irdiſche iſt (lect. 1). Alle materiellen Dinge haben Unterſcheidendes an ſich; dieſes Unterſcheidende macht den formellen Charakter, in welchem das Ding ſeine Wirklichkeit hat und vermöge deſſen es iſt, was es iſt (lect. 2). Plato ſetzte das Weſen der Formen in die Species und Zahlen. Bezüglich der Species ſtellte er vier Behauptungen auf: 1) Die Benennungen der Species beziehen ſich jederzeit auf

die Form allein, und niemals auch auf die Materie. Dieſe Behauptung kann in Hinſicht auf die zuſammengeſetzten Subſtanzen hingehen, weil wirklich das quodquiderat esse der Sache von dieſer ſelber verſchieden iſt. 2) Die Form iſt etwas außer den Theilen der Materie. Wenn dieß ſagen ſoll, daß dieſe Theile nicht das Weſen der Sache ausmachen, ſo iſt es richtig; falſch hingegen, wenn gemeint iſt, daß das Weſen außerhalb der Theile ſei. 3) Die Formen ſind ewig und incorruptibel. Darauf iſt zu ſagen, daß ſie wenigſtens nicht an ſich, ſondern per accidens corruptibel ſein können. 4) Die Formen beſtehen getrennt von der Materie. Dieß kann von den Formen der corruptiblen Dinge gewiß nicht gelten. In Beziehung auf die Ähnlichkeit der Formen und Zahlen ſtellt Plato gleichfalls vier Vergleichungspuncte auf, welche Ariſtoteles ſämmtlich zugibt. Wie der Begriff (der die Form ausdrückt) ſich in untheilbare Momente zerlegen läßt, ſo auch die Zahl; wie die durch den Begriff bezeichnete Species zu Hinzufügung oder Wegnahme des kleinſten Momentes alterirt wird, ſo auch die Species der Zahl; wie die Zahl, ſo iſt auch jeder Begriff etwas durch ſich ſelbſt Eines, und nicht durch ein Anderes; endlich laſſen weder Form. noch Zahl ein Plus oder Minus in eadem specie zu (lect. 3). Es gibt nur Eine materia communis alles Generablen, aber viele materiae propriae. Die Diverſitäten deſſen, was aus der Einen materia prima herausgebildet wird, iſt aus den Verſchiedenheiten der wirkenden Urſachen oder aus dem verſchiedenen Verhalten der einen und ſelben causa agens zu erklären. Um eine vollſtändige und vollkommene Erkenntniß zu erlangen, müſſen alle Species und Modi der Urſachen berückſichtiget werden. Da die Materie das Subject aller Veränderungen iſt, ſo kann das, was an ſich immateriell iſt (Punct, Form), nur per accidens in Folge ſeiner Verbindung mit der Materie einer Veränderung unterliegen (lect. 4). Schließlich wird das falſche Bemühen, ein einendes Mittleres zwiſchen Materie und Form aufzuſuchen, zurückgewieſen (lect. 5). — Buch IX handelt von dem Sein in Bezug auf deſſen Eintheilung in potenzielles (lect. 1—4) und actuelles Sein (lect. 5. 6) und vom Verhältniß beider zu einander (lect. 7—11). Das potenzielle Sein kann in analogiſchem und äquivokem Sinne (in Mathematik und Logik) genommen werden; nur von erſterem iſt hier die Rede. Man unterſcheidet active und paſſive Potenzialität; letztere iſt auf erſtere

zu reduciren; beide sind Eins der Ordnung nach, indem agere und pati sich wechselseitig voraussetzen, dem Subject nach aber müssen sie verschieden sein. Der Potenz ist die Impotenz entgegengesetzt als Mangel an etwas, was entweder gar nicht zum Wesen gehört, oder trotz der Geeignetheit des Subjectes hiefür nicht vorhanden ist, entweder schlechthin oder doch zur Zeit (lect. 1). Die Potenzen unterscheiden sich nach ihren Subjecten; es gibt Potenzen unbeseelter und beseelter Substanzen. Letztere können wieder vernunftlose oder rationale Potenzen haben. Die rationalen Potenzen setzen entweder eine sichtbare, sinnefällige Wirkung nach Außen oder nicht; auf erstere beziehen sich alle artes factivae, auf letztere alle Wissenschaften. Die vernunftlosen Potenzen können nur auf Eine Weise wirksam sein, die rationalen Potenzen auf verschiedene und entgegengesetzte Weise (lect. 2). Die vernunftlosen Vermöglichkeiten sind von Natur aus vorhanden und bethätigen sich, sobald ihnen das Object ihrer Thätigkeit nahe rückt; die geistigen Unmöglichkeiten werden erst durch ihre Bethätigungen wirkungsfähig, und müssen nicht nothwendig wirken, wenn ihnen ihre Objecte nahe gerückt werden; denn sie sind entgegengesetzter Wirkungsweisen fähig und müßten, wofern sie zum Wirken necessitirt wären, zugleich auf die in ihrem Vermögen gelegenen zweierlei entgegengesetzten Arten wirken, was undenkbar ist. Ihr Übergang aus der Potenzialität in die Actualität läßt sich durch Überlegung und Wahl caufirt denken (lect. 4). Die Actualität wird unterschieden in eine Actualität des Seins und des Wirkens; in eine vollkommene und unvollkommene. Zu letzterer, welche nie reine Potenzialität und nie vollkommene Actualität sein kann, gehört das Unbegränzte, Leere, Zeit, Bewegung (lect. 5). Man sagt von etwas, daß es in potentia disponirt sei, wenn es so disponirt ist, daß es ohne Vorausgang einer die Materie präparirenden Umwandlung in die Actualität übersetzt werden kann (lect. 6). Die Vergleichung von Actus und Potenz wird unter den drei Hauptgesichtspuncten des Prius und Posterius, bene und male, Verum und Falsum durchgeführt. Das Prius und Posterius kann wieder dem Begriffe, der Zeit und der Substanz nach statt haben. Dem Begriffe nach geht die Actualität voran; der Zeit nach ist in den passiven Potenzen das Agens derselben Art das Prius zusammt der zu actuirenden Potenz. In den activen Potenzen hingegen ist die Actualität derselben das Prius im Verhältniß zu ihrer Potenzialität;

es kann z. B. jemand nicht Baumeister sein, er hätte denn schon früher sich im Bauen geübt (lect. 7). Die Actualität ist weiter das Prius in Hinsicht auf Substanz (Substanzvollendung) und auf den Zweck; denn der Zweck ist in Absicht und Streben des Handelnden das Erste, und die Substanz ist erst mit dem Ende des Generationsprocesses vollendet (lect. 8. 9). In Hinsicht auf Gut und Schlimm steht das actuelle Gute über dem potenziellen Guten, umgekehrt ist das actuell Schlimme schlimmer als das potenzielle. Das Schlimme findet nur im Bereiche des Corruptiblen einen Platz, an sich in der irdischen Sphäre, beziehungsweise in den Himmelskörpern, welche wenigstens in Hinsicht auf ihre Bewegung der Veränderung und Corruption unterworfen sind (lect. 10, a—d). Vom Wahren und Falschen ist zumeist in Beziehung auf das wirkliche Sein die Rede, und zwar hinsichtlich der zusammengesetzten wie der einfachen Dinge, aber mit dem Unterschiede, daß es bei ersteren die Richtigkeit oder Unrichtigkeit in Verbindung oder Trennung dessen, was zusammengehört oder nicht zusammengehört, — bei den Aussagen über letztere aber Erkennen oder Verkennen des quodquid est bedeutet (lect. 11).— Buch X handelt vom Unum und Allem, was darauf Bezug hat; vom Einen an sich (lect. 1—3), vom Einen im Verhältniß zum Vielen (lect. 4—12). Man unterscheidet das an sich Eine von dem zufällig Geeinten; das Erstere läßt sich wieder unter die vier Modos des Continuums (unum secundum naturam), Ganzen (unum secundum formam), des Singulären (Individuum) und Universellen (unum secundum speciem) fassen. Der allgemeine Begriff des Einen ist, etwas Untheilbares zu sein; die ersten zwei modi enthalten das in Hinsicht auf die Bewegung Untheilbare, die beiden anderen das in Hinsicht auf seinen Begriff Untheilbare (lect. 1). Dem Einen kommt es zu, das Maaß abzugeben, und zwar zunächst in quantitativer Beziehung, und hierin wieder zuvörderst mit Rücksicht auf die erste Species der Quantität, d. i. mit Rücksicht auf die discrete Größe, mit weiterer Übertragung auf die Größen der Ausdehnung, des Gewichtes und der Bewegung. Alles Meßbare muß ein Maaß derselben Natur haben, welches keineswegs etwas absolut Untheilbares zu sein braucht. Der Begriff des Maaßes wird aus dem Gebiete der quantitativen Schätzung in das Gebiet des Erkennens überhaupt übertragen, des sinnlichen sowol als auch des intellectuellen; demnach heißt der Sinn die Mensur des sinnlich

Wahrnehmbaren, die Wiſſenſchaft die Menſur des Wißbaren (lect. 2). Das Eine iſt nicht identiſch mit der Subſtanz, die eine Einheit iſt; denn alle Subſtanzen ſind Einheiten, das Eine iſt demnach etwas Allgemeines, und das Allgemeine an ſich weder von den concreten Einheiten reell verſchieden, noch viel weniger etwas Subſiſtentes an ſich. In jedem Genus ſucht man etwas, was ein unum iſt; ein Beweis, daß man das unum für etwas von der Natur des Seienden Verſchiedenes hält (lect. 3). Die zweite Abtheilung des Buches X beſchäftiget ſich zum größten Theile mit der Contrarietät zwiſchen dem Einen und Vielen. Die Contrarietät drückt die geſteigertſte Differenz aus, und hat ihr Princip in dem Gegenſatz von Habitus und Privation, welcher in dem conträren Gegenſatze entweder eingeſchloſſen, oder durch ihn bewirkt iſt. Zwiſchen dem Einen und Vielen beſteht bloß ein relativer Gegenſatz (lect. 5—9). Der ſpecifiſche Gegenſatz gehört zu den conträren Gegenſätzen; es gibt aber auch innerhalb derſelben Species conträre Gegenſätze, und andere Contrarietäten ſind nicht bloß ſpecifiſche, ſondern ſogar generiſche Differenzen; ſo das Corruptible und Incorruptible, deren Gegenſatz nicht von ihren Species abhängt, ſondern auf den Gegenſatz von Impotenz und Potenz zurückzuführen iſt. Denn wie Actus und Form auf die Species Bezug haben, ſo Materie und Potenz auf das Genus (lect. 10—12). — Nachdem Ariſtoteles von der ſinnlichen Subſtanz und von demjenigen gehandelt, was die Subſtanzen, ſinnliche und unſinnliche, im Allgemeinen betrifft, ſo will er nun die Lehre von den unſinnlichen Subſtanzen im Beſonderen vortragen. Dieſer Abhandlung ſchickt er aber eine Recollection alles deſſen voraus, was in den bisherigen Büchern der Metaphyſik ſo wie in jenen über die Phyſik zu dieſem Zwecke Verwendbares vorkommt. Dieſe Recollection füllt das ganze eilfte Buch und die erſte Hälfte des zwölften, und zerfällt in zwei Partien: Recollection deſſen, was der metaphyſiſchen Erkenntniß der Subſtanz vorausgeht (Buch XI) — Recollection deſſen, was zur metaphyſiſchen Erkenntniß der Subſtanz gehört (Buch XII, lect. 1—4). Buch X, lect. 1 und 2 faßt nochmals die im Buch III aufgeworfenen Fragen zuſammen; in lect. 3—7 wird der Inhalt des Buches IV recapitulirt; in lect. 8—12 wird nochmals wiederholt, was im Buch II und VI, ſo wie im dritten Buche der Phyſik über das ens imperfectum, d. h. über das accidentelle Sein, über Bewegung und Unendliches

erörtert worden. Das Buch XII faßt in seinem ersten Theile nochmals zusammen, was im Buch VII und VIII, so wie im ersten Buche der Physik über die Substanzen gelehrt wurde. Daran schließt sich, von lect. 5 angefangen, die Abhandlung über die substantiae separatae, welche auch noch im Buch XIII und XIV fortgeführt wird und die Aristotelische Anschauung über dieses Problem gegen anderweitige Auffassungen sicher stellen soll. Der begründende Theil der Abhandlung im Buch XII zerfällt in zwei Partien: Nachweis der Realität einer unsinnlichen unbeweglichen Substanz (lect. 5. 6); Deduction der denknothwendigen Beschaffenheit dieser Substanz (lect. 7—12). Es muß mehrere unbewegliche Substanzen geben, weil jede Himmelssphäre ihren eigenen Beweger heischt.

Um zu zeigen, wie Thomas den Aristoteles im Einzelnen auffaßte, gehen wir schließlich wieder auf einige Stellen ein, in welchen er sich mit den arabischen Commentatoren auseinandersetzte. Im Buch II, lect. 1 spricht Aristoteles von den Schwierigkeiten der metaphysischen Erkenntniß, und bemerkt, daß die Ursache derselben nicht in der Sache, sondern in uns selbst gelegen sein könnte, so wie der Grund, warum die Eule am Tage fast blind ist, in ihr selber gelegen ist. Thomas zeigt nun, wie die menschliche Seele vermöge ihrer Angewiesenheit an die Vereinigung mit dem Leibe die Sinnendinge als objecta propria ihres Erkennens habe und das quodquid est der immateriellen Substanzen nicht fassen könne. Demzufolge muß es falsch sein, wenn Averroes behauptet, Aristoteles habe in der bezüglichen Stelle (II, 1 f.) unsere Fähigkeit, das Wesen der unsinnlichen Substanzen zu erkennen, nicht in Abrede stellen wollen. Averroes motivirt seine Auslegung mit der lächerlichen Frage, wozu denn die unsinnlichen Substanzen wären, wenn sie nicht erkennbar wären? Als ob sie um des Menschen willen wären und nicht vielmehr der Mensch ihnen als Gegenstand der Erkenntniß zu dienen bestimmt sein könnte; und als ob sie, wenn sie auch von uns nicht erkannt werden, nicht von anderen Intelligenzen erkannt werden könnten. Im Buch IV, lect. 2 wird bewiesen, daß das unum und ens mit der Substanz sachlich identisch, wenn auch begrifflich von ihr verschieden seien. Avicenna stellt die sachliche Identität in Abrede, und sagt, das unum und ens seien superaddita; denn bei Allem, was das Sein nicht von sich selbst hat, müsse man Sein und Wesen auseinanderhalten; das unum gehört

als Princip der Zahlen in die Kategorie der Quantität, ist also eine zur Substanz hinzukommende Accidenz, und nur deßhalb mit dem ens convertibel, weil jedes ens diese Accidenz an sich hat. Diese Auffassung ist irrig; denn wenn schon das esse von der Essenz verschieden ist, so kommt es doch nicht als ein accidentelles Superadditum zur Essenz hinzu, sondern wird unmittelbar durch die Principien der Essenz selber constituirt. Weiters kann das mit dem ens convertible unum nicht dasselbe sein, weil es als Princip der Zahl in die Kategorie der Quantität fällt, und weil es sonst nicht ausnahmslos von jedem Seienden prädicirt werden müßte. Es muß sich also aus den Principien jedes Seienden als eine Accidenz ergeben, die dem Seienden als solchem so wesentlich ist, wie die accidentia propria den bestimmten Subjecten, welchen sie zukommen. Eben deßhalb kann es kein particularisirtes ens sein; denn ein solches ließe sich aus den allgemeinen Principien des ens nicht ableiten. Es ist vom Princip der Zahlen verschieden, und drückt etwas aus, was dem ens als solchem zukommt, nämlich die Ungetheiltheit, ist also mit dem ens als solchem sachlich dasselbe und nur dem Begriffe nach von demselben verschieden. Es drückt nicht etwas aus, was sachlich zum ens als solchem hinzukäme, da es bloß eine Privation und Negation (nämlich der Vielheit am ens) bezeichnet. — Bei der Specification der Ursachen V, lect. 2 vergißt Thomas nicht anzumerken, daß eine der vier Species, die causa efficiens, nach Avicenna abermals in vier Unterarten zerfalle: perficiens, disponens, adjuvans, consilians. — In lect. 9 hingegen wird Avicenna getadelt, weil er behauptet, daß die Prädicate, welche unter eine der neun accidentellen Kategorien gehören, in erster Linie die Substanz, und erst in secundärer Weise etwas Accidentelles ausdrücken, z. B. Weiß, Musiker. Weiß drückt für sich eine Qualität aus, seine Beziehung auf ein Subject ist etwas nachfolgendes Zweites. Weißheit hingegen drückt etwas Accidentelles per modum substantiae aus, und schließt darum an sich jede Beziehung auf ein anderes Subject aus. Würde Weiß und Weißheit und überhaupt das accidentelle Prädicat in erster Linie auf ein Subject hindeuten, so würde Aristoteles die accidentellen Prädicate nicht unter das ens per se, sondern unter das ens per accidens setzen. Dieselbe Kritik wird im Buch X, lect. 3, d wiederholt, mit der Bemerkung, daß sich Avicenna durch die äquivoken Bezeichnungen von Verschiedenem täuschen ließ. So

bezeichnet ens oder esse als Copula im Satze etwas Accidentelles, nämlich eine zufällige Verbindung zweier Begriffe im menschlichen Verstande zu einer bestimmten Zeit; das ens hingegen, welches in die zehn Kategorien getheilt wird, bezeichnet die Naturen dieser zehn Genera selber. — Im Buch VII, lect. 6, g stehen im Texte die Worte: Quaedam (scil. in factis a natura) et ex spermate fiunt et sine spermate. Hier entsteht nun die Frage: Kann Eines und Dasselbe durch Zeugung sowol als auch durch Putrefaction entstehen? Averroes verneint es, Avicenna hingegen bejaht es. Die Ansicht des Aristoteles scheint, nach später folgenden Äußerungen zu urtheilen, in der Mitte zwischen Beiden zu stehen; in Bezug auf einige Dinge bejaht er die aufgeworfene Frage, in Bezug auf andere verneint er sie. Die vollkommenen Thiere können bloß durch Generation, die unvollkommenen aber auf doppeltem Wege entstehen; gleicherweise auch die Pflanzen, welchen die unvollkommenen Thiere nahe stehen. Bei beiden reicht die Himmelskraft für sich aus, bei den vollkommenen Thieren wird aber nebstbei noch eine irdische Kraft, jene des Samens, erfordert. Daraus, daß die Entstehung aus Fäulniß unter Obmacht himmlischer Kräfte vor sich geht, schließt Averroes, daß sie nichts Zufälliges sei. In diesem Schlusse ist etwas übersehen. Der Charakter des Productes ist nicht bloß nach seiner entfernten, sondern auch nach der nächstwirkenden Ursache zu beurtheilen; die nächstwirkende Ursache in der Entstehung aus Putrefaction ist die Wärme, welche nicht an sich zur Erzeugung von Wesen aus Putrefaction disponirt ist, daher in Absicht auf sie jene Entstehung aus Faulendem allerdings etwas Zufälliges ist. — Im Buch VII, lect. 9 wird dem Avicenna im Gegensatze zu Averroes beigelegt. Letzterer meint, daß die Form eines Dinges die ganze Essenz der Species (Mensch = Menschheit) und selber niemals Theil, sondern nur Form eines Theiles sein könne, insofern sie nämlich Form oder Seele eines Individuums ist. Dieß streitet aber gegen die Lehre des Aristoteles, welcher ausdrücklich sagt, daß die Materialität zum Wesen der Sinnendinge gehöre, und daher auch ein wesentliches Moment im Begriffe derselben sei. Richtiger setzt Avicenna das Verhältniß der Quiddität der Species zur Form eines Theiles dem Verhältniß des Ganzen zum Theile gleich. — Im Buch XII, lect. 9, c sagt Aristoteles, daß das mobile primum, d. h. die oberste Himmelssphäre über der Fixsternsphäre unmittelbar durch den ersten

Beweger bewegt werde. Dieß findet Avicenna unzuläßig; denn das erſte Princip kann als das abſolut Eine, d. i. ſchlechthin Einfache nur Eines cauſiren, und dieſes von ihm cauſirte Eine iſt die intelligentia prima. In dieſer findet ſich ſchon eine Pluralität, da in ihm, als einem durch Anderes Geſetzten Potenzialität und Actualität auseinandertreten; und vermöge dieſer in ihm nothwendig ſeienden Pluralität (oder eigentlich Dualität oder inneren Differentheit) kann ſie auch die Urſache von Mehrerem ſein in Kraft ihrer intelligenten Thätigkeit. Inſoweit ſie das Potenzielle in ihr zum Gegenſtande ihres Erkennens macht, bringt ſie die von ihr zu bewegende Himmelsſphäre der Subſtanz nach hervor. Inſofern ſie die durch fremde Cauſalität bewirkte Actualität ihres Seins denkt und erkennt, producirt ſie die bewegende Seele ihrer Sphäre. Inſofern ſie das Princip ihres Seins denkt, producirt ſie denkend ſelber wieder ein principielles Sein, nämlich eine zweite Intelligenz, welche denkend die zweite Himmelsſphäre producirt und deren Bewegung auf ähnliche Art cauſirt, wie die Bewegung der erſten Himmelsſphäre cauſirt wird. Die zweite Intelligenz ſetzt eine dritte, die dritte eine vierte u. ſ. w. bis herab zur Mondesſphäre. Thomas erklärt ſich gegen dieſe Deduction aus zwei Gründen. Erſtlich beruht ſie auf keiner Denknothwendigkeit; denn es iſt kein Grund vorhanden, die Wirkſamkeiten der immateriellen Subſtanzen gleich jenen der materiellen Dinge auf Eine Wirkung zu beſchränken; denn als geiſtige Weſen ſind ſie auch über die auf Eine beſtimmte Wirkung beſchränkte, naturnothwendige Wirkungsweiſe materieller Potenzen erhaben. Wie demnach eine geiſtige Subſtanz Mehreres denken kann, ſo kann ſie auch Mehreres wirken und produciren. Sodann iſt es zweitens ganz entſprechend, daß die erſte Bewegung, von welcher alle anderen abhängen, durch das Princip aller immateriellen Subſtanzen bewirkt werde, ut sit quaedam connexio et ordo rerum sensibilium et intelligibilium.

Es erübriget noch, der Commentare zur (Nikomacheiſchen) Ethik und Politik des Ariſtoteles zu erwähnen. Im Vorworte zum erſteren ſcheidet er die moraliſchen Wiſſenſchaften von den übrigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften (Phyſik und Metaphyſik); dieſe betrachten die für den Menſchen als Gegebenes vorhandene Ordnung der Dinge, die Moral aber die durch menſchliche Thätigkeit zu gründende Ordnung. Aber nicht alle menſchlichen Thätigkeiten ſind

Gegenstand der Moral; die auf eine in den Außendingen herzustellende Wohlordnung gerichteten Thätigkeiten gehören unter die artes mechanicae; die Moral hat es mit den menschlichen Thätigkeiten unter einander und mit Beziehung auf ihren höchsten Zweck zu thun und zerfällt in drei Theile: Monastik, Ökonomik und Politik. Die Nikomacheische Ethik zerfällt nach Thomas in drei Hauptpartien: Von der Seligkeit als höchstem Gute, Buch I, lect. 4—18; von den Tugenden, I, lect. 19 u. II—IX; von den Tugenden an sich und zwar von den moralischen (Buch II—V) und intellectuellen (Buch VI); sodann von Einigem, was mit der Betrachtung der Tugend zusammenhängt: von einem Contrarium derselben, der Incontinenz (Buch VII), von der Freundschaft (Buch VIII, IX). — Die Politik, die vornehmste aller praktischen Wissenschaften, zerfällt in der von Aristoteles gegebenen Ausführung in zwei Haupttheile: von der Organisation der Hausgenossenschaften, welche das Substrat der staatlichen Verbindung bilden (Buch I); vom Staate selber (Buch II—VIII), und zwar zuerst mit Beziehung auf die Ansichten einiger Vorgänger (Sokrates, Plato, Phaleas, Hippodamus) (II), dann nach eigener Ansicht des Verfassers (III—VIII). Diese letztere Partie umfaßt zwei Hauptthemata: Über Verschiedenheit der Staatsverfassungen (Buch III—VI); über den besten Staat (Buch VII, VIII). Die Erläuterungen zu diesen letzten zwei Büchern sind stellenweise ausführlicher, als jene zu den vorausgehenden Büchern der Politik und Ethik; so namentlich der Excurs über die physikalischen und allgemeinen örtlichen Bedingungen der geistigen Volksentwickelung (VII, lect. 5), über Erzeugung und Erziehung der Kinder (VII, lect. 12). — Daß Thomas auch aus diesen beiden Werken Vieles sich angeeignet habe, braucht nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden; seine Lehre vom letzten Zwecke des Menschen, von den Tugenden ruht nach ihrer wissenschaftlichen Gestaltung ganz auf peripatetischer Grundlage; eben so ist seine philosophische Anschauung über Wesen und Formen des Staates wesentlich Aristotelisch, wie sich in den ersten Capiteln der Schrift de regimine principium zeigt.

Außer den Werken des Aristoteles commentirte Thomas noch einige andere philosophische Schriften, nämlich zwei unter des Boëthius Namen gehende Abhandlungen: de hebdomadibus und de Trinitate[1]);

[1]) Die angeblichen Commentare des heiligen Thomas über die Werke des Boë-

ferner die Schrift des Pseudo-Dionysius de divinis nominibus (vgl. oben S. 98 ff.); endlich die Schrift de causis (vgl. S. 76 ff.). Thomas fühlte sich zu diesen Schriften theils durch das Bedürfniß nach wissenschaftlicher Orientirung, theils durch wahlverwandtschaftliches Interesse hingezogen; zudem handelte es sich für ihn um Vervollständigung und Ergänzung der aus der peripatetischen Philosophie geschöpften Elemente und Ergebnisse seiner philosophischen Bildung. Demnach ist ein näheres Eingehen auf den Inhalt dieser weiteren Commentare von wesentlichem Belange für eine richtige Auffassung und Würdigung der Thomistischen Speculation. Man möchte sagen, daß sie einen geschlossenen Kreis für sich bilden, in welchem der Verlauf, welchen die wissenschaftliche Entwickelung und Strebethätigkeit des heiligen Thomas im Ganzen und Großen nahm, innerhalb einer bestimmten besonderen Beschäftigungsweise sich wiederholt. Übung in der peripatetischen Philosophie, Anwendung derselben auf die Theologie in scholastischer Behandlungsart, Vertiefung dieser Bestrebungen durch die speculative Mystik des Areopagiten, Studien in der neueren arabisch-jüdischen Philosophie — dieß der Inhalt der auf diese Commentare verwendeten Bestrebungen.

Im nächsten Zusammenhange mit seinen Aristotelischen Studien steht die Beschäftigung mit Boëthius, welcher einer aus denjenigen war, durch die dem früheren Mittelalter eine wenigstens theilweise Kenntniß der Aristotelischen Philosophie vermittelt worden war. Überdieß hielt man ihn auch für den Verfasser jener zwei bekannten Abhandlungen über die göttliche Dreieinigkeit und über die zwei Naturen in Christus; mithin suchte man bei ihm zugleich auch Unterweisung über die Anwendung der Aristotelischen Logik und Kategorienlehre auf theologische Gegenstände. Gründe genug, um das Interesse zu erklären, welches ein scholastischer Theolog an den Schriften des Boëthius zu nehmen sich gedrungen fühlen mußte. Die Abhandlung de hebdomadibus [1]) will die Frage lösen, wie

---

thius de consolatione, de philosophia und über die einem weit späteren Verfasser angehörige Schrift de disciplina scholarium (vgl. Daniel: die classischen Studien in der christlichen Gesellschaft, übersetzt von Gaißer, Freiburg 1855, S. 104—106) sind unterschoben.

[1]) Über diese Schrift existiren noch zwei andere Commentare; einer derselben soll von Beda Venerabilis herrühren (oder von Edmundus Albanus), der

man jenen Subſtanzen, die nicht ihrem Weſen nach das Gute ſelber ſind, das Prädicat der Güte beilegen könne. Thomas theilt dieſe Abhandlung nach Ausſcheidung ihres Einganges in zwei Theile; im erſten Theile werden einige allgemeine Beſtimmungen (termini et regulae) aufgeſtellt, im folgenden Theile aus denſelben gewiſſe Schlüſſe mit Rückſicht auf die Hauptfrage der Schrift abgeleitet. Die vorangeſtellten allgemeinen Beſtimmungen und Erklärungen betreffen das ens, unum und bonum. In Beziehung auf den Terminus ens wird zuerſt das esse und quod est, und ſodann das esse und esse aliquid miteinander verglichen, d. h. das Sein ex parte subjecti und ex parte praedicati erwogen. Erſtlich das esse ex parte subjecti. Esse und quod est unterſcheiden ſich in dreierlei Beziehung: das esse iſt kein subjectum essendi, es participirt nicht an etwas Anderem, es kann als ein Abſtractum nichts in ſich enthalten, was nicht zu ſeinem Begriffe gehört. Vom quod est iſt das Gegentheil alles deſſen zu ſagen. Weiters ſind auch esse und esse aliquid zu unterſcheiden; esse bezieht ſich auf das durch die ſubſtanzielle Form caufirte Sein, esse aliquid auf ein Sein, welches

---

andere hat Gilbert de la Porrée zum Verfaſſer. Man hat in Zweifel gezogen, ob Boëthius der Verfaſſer der Schrift de hebdomadibus ſei; Fabricius rieth auf einen gewiſſen Alcuin aus dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, welchen Cave Alcuin den Jüngeren nennt. Indeß läßt ſich die Vermuthung des Fabricius, und auch ſein Zweifel an der Ächtheit der fraglichen Schrift nicht erhärten. Das, was Thomas und ſeine genannten Vorgänger commentirten, iſt eigentlich nicht die Schrift de hebdomadibus ſelber, ſondern nur ein Auszug aus ihr. Der Titel de hebdomadibus iſt eine Nachahmung der gleichlautenden Überſchrift, welche Varro über eine, die Charakterbilder ſieben ausgezeichneter Männer enthaltende Schrift geſetzt hatte. Darnach mochte der gleichlautende Titel der Schrift des Boëthius ſo viel bedeuten, als Abhandlung über ſieben ausgewählte und ſchwierige Fragen. Thomas erklärt den Ausdruck: de hebdomadibus, als gleichbedeutend mit: de editionibus: quia in Graeco hebdomada idem est ac edere (Thomas las in ſeinem corrumpirten Texte: ecdomadileus, und mochte hiebei an das griechiſche ἐκδίδωμι denken). Wie er das edere verſtand, erklärt eine andere Äußerung: Solitus erat sibi commentari i. e. componere vel excogitare quasdam hebdomadas i. e. editiones seu conceptiones... Der Anlaß zur Entſtehung dieſes Auszuges aus den Hebdomaden iſt nach Thomas' Angabe die Bitte des römiſchen Diacons Johannes, Boëthius möchte einige Scheinwiderſprüche auflöſen, die in ſeinen Editionibus ſich fänden.

an dem zufolge ſeiner ſubſtanziellen Form Seienden durch etwas noch anderes Hinzugetretenes cauſirt iſt. Dieſes hinzugetretene aliquid iſt demnach allezeit ein Accidens, drückt die Participation des Subjectes an etwas Anderem außer dem esse aus, und iſt im Verhältniß zu dieſem das natürliche Posterius. — In Beziehung auf das unum hat man zwiſchen einfachen und zuſammengeſetzten Subſtanzen zu unterſcheiden. In letzteren ſind esse und quod est ſachlich verſchieden, in erſteren können beide bloß dem Begriffe nach verſchieden ſein. Abſolut können ſie nur in der Einen abſolut einfachen Subſtanz zuſammenfallen. Auch die Platoniſchen Ideen, wenn ſie wirklich exiſtirten, wären nicht abſolut einfach; denn da ſie die Ideen beſtimmter Dinge ſein ſollen, ſo drücken ſie nicht das Sein ſchlechthin, ſondern ein ſpecifiſches, determinirtes Sein aus, alſo wäre in ihnen das quod est vom esse zu unterſcheiden. — Das Gute iſt dasjenige, was Alle begehren. Jegliches begehrt nach dem, was ihm verwandt iſt; das Gegentheil verabſcheut man. Dieſes Begehren kommt in Einigem aus dem natürlichen Weſen, bei Anderem aus der Strebethätigkeit einer zum Weſen hinzugekommenen Form. — Im zweiten Theile läßt Boëthius die eigentliche Abhandlung folgen, welche in drei Abſchnitte zerfällt werden kann. Zuerſt wird die ſchon erwähnte Frage aufgeſtellt und beleuchtet, ſodann an die Löſung derſelben gegangen und endlich auf mehrere Einwürfe geantwortet. Gut iſt, was von Allen begehrt wird. Jegliches ſtrebt nach dem ihm Ähnlichen. Alles Seiende hat eine Strebekraft, eine natürliche, ſenſitive oder intellective. Alle Dinge ſtimmen ſonach darin überein, daß ſie begehren. Alſo ſind alle Dinge gut. Nun fragt es ſich: ob dem Weſen nach oder auf participative Weiſe? Es gibt mehrere Arten des Theilhabens; Boëthius meint das Theilhaben nach Art des Subjectes in Beziehung auf ſeine Accidenzien. Aber ſchließt das Gutſein per participationem nicht ein Gutſein per se aus? Man muß unterſcheiden zwiſchen einem doppelten Sinne des per se; bedeutet es dasjenige, was in die Definition des Subjectes geſetzt wird, ſo drückt es freilich nichts Participatives aus; wol aber in jenem Sinne, in welchem das Subject in die Definition des Prädicates geſetzt wird. Aber wenn die Dinge nicht ihrer Subſtanz nach gut ſind, ſo können ſie das Gute nicht begehren. Alſo müſſen die Dinge gut ſein, inſofern ſie ſind, folglich das Sein ſelber an

ihnen das Gute sein. Dann aber sind sie gleich Gott, in welchem das Sein selber schon die Güte ist, und sind selber das bonum primum, oder Gott selbst. Zur Lösung dieser Schwierigkeiten erinnert Boëthius zuerst daran, daß man Manches im Gedanken trennen kann, was sachlich vereiniget ist, z. B. die Gestalt eines Dreieckes von seinem materiellen Substrate. Eben so kann man bei den geschaffenen Dingen von ihrem Gesetztsein durch Gott abstrahiren. Man kann unter Voraussetzung dieser Abstraction nicht umhin, an ihnen die Güte vom Sein zu unterscheiden. Wollte man die verschiedenen Eigenschaften einer Substanz mit dieser selbst identificiren, so müßten auch die verschiedenen Eigenschaften mit einander ganz identisch sein. Daraus folgt, daß auch die Güte nicht mit der Substanz der Sache identisch sein kann. Wäre aber einzig die Güte mit der Substanz in den Dingen identisch, so wären diese nicht viele, sondern eigentlich nur Eines und dieses Eine Gott selber. Dieß ist aber falsch; mithin weiters auch dieß, daß die geschaffenen Dinge, selbst weggesehen von ihrem Ursprung durch Gott, nichts Anderes wären, als das, was das Gutsein ist. Die geschaffenen Dinge sind nicht absolut einfach, und würden nicht existiren, wenn Gott sie nicht gewollt hätte. Da er nun die Güte in Wesenheit ist, so haben die Dinge, deren Sein von ihm ausgeflossen ist, auch ihr Gutsein durch ihn, und haben letzteres mit dem Sein empfangen. Das Sein der geschaffenen Dinge ist somit etwas Gutes, aber nicht seiner Wesenheit nach, weil diese nicht in der Güte besteht, sondern im Menschsein, Thiersein u. s. w. — sondern in Kraft seiner Beziehung auf Gott als Urgrund und Urziel. Außerdem kommt aber den geschaffenen Dingen noch eine andere Seite zu, die in der Vollkommenheit ihres Seins und Wirkens besteht; diese gehört nicht zu ihrem Wesen, sondern ist etwas zu ihrer Substanz Hinzugetretenes. — Schließlich zwei Einwürfe: Alles Seiende ist als solches gut, weil es durch den Willen der absoluten Urgüte ist; ist nun nicht auch alles Weiße in Kraft seines Seins weiß, weil Gott wollte, daß es Weißes geben sollte? Nein; man muß am Weiß das Sein als solches, und dasjenige, demzufolge es weiß ist, unterscheiden; dieses letztere fließt nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, wie es unmittelbar aus dem Wesen Gottes fließt, daß das Sein als Ausfluß der Urgüte selber gut sei; denn Gott ist wol gut, aber nicht weiß. Wie aber, sollen nicht, da Gott auch die Gerech-

tigkeit selber ist, alle Dinge auch gerecht sein, wie sie gut sind? Darauf zur Antwort: In Gott fallen Sein und Wirken zusammen, darum auch Güte und Gerechtigkeit; in den Creaturen hingegen fallen Sein und Wirken auseinander. Ferner ist die Gerechtigkeit nur eine Species der Güte, und nur in Gott sind alle Species der Güte geeint, in den Creaturen sind sie verschieden vertheilt, daher auch das Gerechtsein nur einer bestimmten Classe der Creaturen, nicht allen, zufallen kann.

Die Vorrede zum Commentar über das Werk des Boëthius de Trinitate gibt eine Übersicht über alle philosophisch-theologischen Schriften desselben und zeigt den systematischen Zusammenhang zwischen denselben auf. Sie handeln von Gott, von den Creaturen, von Christus. Auf die christliche Gotteslehre beziehen sich die zwei Schriften: de Trinitate und eine andere an den Diaconus Johannes gerichtete, welche von der rechten Redeweise in Absicht auf das Mysterium der Trinität handelt. Über den Ausgang der Creaturen von Gott handelt die Schrift de hebdomadibus. Auf die Christologie beziehen sich die zwei Schriften de fide christiana und de duabus naturis in Christo. Der Commentar zu der Schrift de Trinitate besteht aus sechs Quästionen, und jede derselben ist in vier Artikel abgetheilt; die einzelnen Fragepuncte werden nach der bei Charakterisirung der quaestiones disputatae bereits geschilderten scholastischen Verfahrungsart abgehandelt. Dieses Werk des heiligen Thomas behandelt aber nicht bloß die christliche Trinitätslehre, sondern auch andere Fragen allgemeinerer Art, welche die Theologie und ihren wissenschaftlichen Charakter im Ganzen, und ihre Stellung im Kreise der gesammten Wissenschaften betreffen, und läuft in eine allgemeine Wissenschaftslehre aus, mit Angabe, Prüfung und Vergleichung der verschiedenen Methoden in den verschiedenen Wissenschaften. Wir haben die darauf bezüglichen Äußerungen und Ausführungen für die im nächsten Bande folgende Darstellung des Systems verwendet, und beschränken uns hier auf die Aushebung einiger specieller Erörterungen, welche in das Gebiet der peripatetischen Physik und Metaphysik gehören. In qu. 4, art. 3 wird nämlich die Frage aufgeworfen, ob zwei Körper an Einem Orte zugleich sein können. Thomas führt Gründe dafür und dawider an, darauf folgt die endgültige Entscheidung und Würdigung der vorangestellten Gründe Pro und Contra. Die Gründe für eine Bejahung der Frage lauten:

Was sich nicht wechselseitig im Gedanken ausschließt, kann auch in Wirklichkeit als zusammen seiend gedacht werden, und muß zusammen sein können, weil sonst das Wunder der Geburt Christi aus dem uneröffneten Schooße der Jungfrau, so wie das Gehen durch verschlossene Thüren nicht möglich wäre. Die verklärten Leiber können vermöge ihrer Subtilität in Mehrheit an einem Orte sein. Das Licht, nach Augustinus auch ein Körper, ist mit der Luft zusammen. Das Licht ist eine Species des Feuers, das Feuer aber ein Körper. Im glühenden Eisen sind Feuer und Metall zusammen. Im gemischten Körper sind alle vier Elementarkörper zugleich und beisammen vorhanden. Weder die Materie für sich, noch die Form für sich braucht einen Ort, noch die Dimension, da sie nicht raumausfüllend ist; mithin kommt den Körpern die Raumausfüllung in Folge gewisser hinzutretender Accidenzien zu, welche von ihnen auch weggedacht werden können. Nach Ptolomäus bewegen sich sechs Planeten in Epicyklen, d. i. in Kreisen, welche die soliden gleichsam aus Erz gegossenen (Job 37, 18) äußeren Planetensphären durchschneiden. Also u. s. w. Gegengründe: Wie zwei Körper, kann auch alles Andere zugleich an Einem Orte sein; demzufolge müßte ein großer Körper, der in unzählige kleine Theilchen getheilt werden kann, nach seiner ganzen Größe in dem Raume des kleinsten Theilchens Platz haben können. Eben so würde auch der Satz unwahr, daß es zwischen zwei Puncten nur Eine Gerade gebe; es müßten deren zwei sein. Ferner würde der Satz aufgehoben, daß zwei Kreise nur in Einem Puncte sich berühren. Die an Einem Orte befindlichen zwei Körper müßten vermöge der Gemeinsamkeit ihrer Dimensionen für Einen Körper genommen werden. Entscheidung: Der Erfahrung zufolge sind niemals zwei irdische Körper an Einem Orte; auch behauptet niemand, daß sie es sein werden. Es handelt sich nur um den Grund dieser Ausschließlichkeit im Raumbesitze. Einige suchen ihn in der Corpulenz, welche sie von der Körperlichkeit unterscheiden, und entweder ihre Dichtigkeit, oder ihre Schwere, oder ihre grobe Materialität u. s. w. darunter verstehen. Diese Erklärung ist jedoch unrichtig. Man hat vielmehr etwas Anderes in's Auge zu fassen; nämlich das Verhältniß des Körpers zum Raume, und zwar zum bestimmten Raume (wie das Schwere nach Unten, das Leichte nach Oben strebt u. s. w.), so wie zum Raume überhaupt. Zum Raume als solchem steht der Körper durch

tigkeit ſelber iſt, alle Dinge auch gerecht ſein, wie ſie gut ſind? Darauf zur Antwort: In Gott fallen Sein und Wirken zuſammen, darum auch Güte und Gerechtigkeit; in den Creaturen hingegen fallen Sein und Wirken auseinander. Ferner iſt die Gerechtigkeit nur eine Species der Güte, und nur in Gott ſind alle Species der Güte geeint, in den Creaturen ſind ſie verſchieden vertheilt, daher auch das Gerechtſein nur einer beſtimmten Claſſe der Creaturen, nicht allen, zufallen kann.

Die Vorrede zum Commentar über das Werk des Boëthius de Trinitate gibt eine Überſicht über alle philoſophiſch-theologiſchen Schriften deſſelben und zeigt den ſyſtematiſchen Zuſammenhang zwiſchen denſelben auf. Sie handeln von Gott, von den Creaturen, von Chriſtus. Auf die chriſtliche Gotteslehre beziehen ſich die zwei Schriften: de Trinitate und eine andere an den Diaconus Johannes gerichtete, welche von der rechten Redeweiſe in Abſicht auf das Myſterium der Trinität handelt. Über den Ausgang der Creaturen von Gott handelt die Schrift de hebdomadibus. Auf die Chriſtologie beziehen ſich die zwei Schriften de fide christiana und de duabus naturis in Christo. Der Commentar zu der Schrift de Trinitate beſteht aus ſechs Quäſtionen, und jede derſelben iſt in vier Artikel abgetheilt; die einzelnen Fragepuncte werden nach der bei Charakteriſirung der quaestiones disputatae bereits geſchilderten ſcholaſtiſchen Verfahrungsart abgehandelt. Dieſes Werk des heiligen Thomas behandelt aber nicht bloß die chriſtliche Trinitätslehre, ſondern auch andere Fragen allgemeinerer Art, welche die Theologie und ihren wiſſenſchaftlichen Charakter im Ganzen, und ihre Stellung im Kreiſe der geſammten Wiſſenſchaften betreffen, und läuft in eine allgemeine Wiſſenſchaftslehre aus, mit Angabe, Prüfung und Vergleichung der verſchiedenen Methoden in den verſchiedenen Wiſſenſchaften. Wir haben die darauf bezüglichen Äußerungen und Ausführungen für die im nächſten Bande folgende Darſtellung des Syſtems verwendet, und beſchränken uns hier auf die Aushebung einiger ſpecieller Erörterungen, welche in das Gebiet der peripatetiſchen Phyſik und Metaphyſik gehören. In qu. 4, art. 3 wird nämlich die Frage aufgeworfen, ob zwei Körper an Einem Orte zugleich ſein können. Thomas führt Gründe dafür und dawider an, darauf folgt die endgültige Entſcheidung und Würdigung der vorangeſtellten Gründe Pro und Contra. Die Gründe für eine Bejahung der Frage lauten:

Was sich nicht wechselseitig im Gedanken ausschließt, kann auch in Wirklichkeit als zusammen seiend gedacht werden, und muß zusammen sein können, weil sonst das Wunder der Geburt Christi aus dem uneröffneten Schooße der Jungfrau, so wie das Gehen durch verschlossene Thüren nicht möglich wäre. Die verklärten Leiber können vermöge ihrer Subtilität in Mehrheit an einem Orte sein. Das Licht, nach Augustinus auch ein Körper, ist mit der Luft zusammen. Das Licht ist eine Species des Feuers, das Feuer aber ein Körper. Im glühenden Eisen sind Feuer und Metall zusammen. Im gemischten Körper sind alle vier Elementarkörper zugleich und beisammen vorhanden. Weder die Materie für sich, noch die Form für sich braucht einen Ort, noch die Dimension, da sie nicht raumausfüllend ist; mithin kommt den Körpern die Raumausfüllung in Folge gewisser hinzutretender Accidenzien zu, welche von ihnen auch weggedacht werden können. Nach Ptolomäus bewegen sich sechs Planeten in Epicyklen, d. i. in Kreisen, welche die soliden gleichsam aus Erz gegossenen (Job 37, 18) äußeren Planetensphären durchschneiden. Also u. s. w. Gegengründe: Wie zwei Körper, kann auch alles Andere zugleich an Einem Orte sein; demzufolge müßte ein großer Körper, der in unzählige kleine Theilchen getheilt werden kann, nach seiner ganzen Größe in dem Raume des kleinsten Theilchens Platz haben können. Eben so würde auch der Satz unwahr, daß es zwischen zwei Puncten nur Eine Gerade gebe; es müßten deren zwei sein. Ferner würde der Satz aufgehoben, daß zwei Kreise nur in Einem Puncte sich berühren. Die an Einem Orte befindlichen zwei Körper müßten vermöge der Gemeinsamkeit ihrer Dimensionen für Einen Körper genommen werden. Entscheidung: Der Erfahrung zufolge sind niemals zwei irdische Körper an Einem Orte; auch behauptet niemand, daß sie es sein werden. Es handelt sich nur um den Grund dieser Ausschließlichkeit im Raumbesitze. Einige suchen ihn in der Corpulenz, welche sie von der Körperlichkeit unterscheiden, und entweder ihre Dichtigkeit, oder ihre Schwere, oder ihre grobe Materialität u. s. w. darunter verstehen. Diese Erklärung ist jedoch unrichtig. Man hat vielmehr etwas Anderes in's Auge zu fassen; nämlich das Verhältniß des Körpers zum Raume, und zwar zum bestimmten Raume (wie das Schwere nach Unten, das Leichte nach Oben strebt u. s. w.), so wie zum Raume überhaupt. Zum Raume als solchem steht der Körper durch

ſeine Dimenſionen im Verhältniß; Dimenſionen hat er in Folge ſeiner Körperlichkeit als ſolcher. In dieſer muß alſo der Grund jener Ausſchließlichkeit geſucht werden. Dieß geſtehen Einige zu, irren aber darin, daß ſie das Zugeſtandene als mathematiſche Principien erklären wollen. Denn alles Mathematiſche iſt nur uneigentlich und similitudinarie im Raume, z. B. zwei gleiche Linien unterſcheiden ſich nur durch ihre verſchiedene Lage; denkt man dieſe Verſchiedenheit weg, ſo ſind ſie räumlich nicht geſchieden. Daher muß man dem Avicenna beiſtimmen, welcher die Thatſache jener Ausſchließlichkeit aus den natürlichen Principien des Körpers erklärt, und findet, daß die Materie zufolge beſtimmter Dimenſionen, welchen ſie unterworfen wird, raumausfüllend wird. Sollen nämlich mehrere Körper werden, ſo muß die Materie getheilt werden, die Theilung kann aber nur nach beſtimmten Dimenſionen vorgenommen werden, welche eine Verſchiedenheit der Lage involviren, womit die beſprochene Ausſchließlichkeit der Raumausfüllung von ſelber gegeben iſt. Da nun die Materie allüberall beſtimmten Dimenſionen unterſtellt iſt, ſo können nirgends zwei Körper in Einem Raume ſein. Daraus ergibt ſich nun die Antwort auf die Anfangs vorgebrachten Gegengründe. Die göttliche Kraft vermag mehr, als die natürlichen Kräfte der Dinge; daraus folgt, daß das aus natürlichen Urſachen nicht mögliche Zuſammenſein zweier Körper an Einem Orte in Kraft eines Wunders geſchehen könne. Auch die verklärten Leiber werden trotz ihres Mangels an Corpulenz nur in Kraft eines Wunders in einem und demſelben Raume zugleich ſein können. Das Licht iſt kein Körper, ſondern eine Qualität, wie Johannes Damascenus und Avicenna ſagen. Wenn Ariſtoteles vom Lichte als einer Species des Feuers ſpricht, ſo meint er das Feuer in materia propria, gleichwie die Flamme das Feuer im Luftelemente, die Kohle das Feuer im Erdelemente iſt. Dieß ſind die drei Species des Feuers. Im glühenden Eiſen ſind nicht zwei Körper, ſondern nur Einer, welcher einige Proprietäten des Feuers an ſich hat. Wenn auch im gemiſchten Körper die vier Elementarkörper der Subſtanz nach vorhanden ſein ſollten, wie Avicenna annimmt, ſo ſind ſie doch nur potenziell darin vorhanden. Es iſt jedoch richtiger, mit Averroes zu ſagen, daß ſie nicht nach ihren ſubſtanziellen Formen bleiben, ſo wenig als ſie ganz zerſtört werden, ſondern daß ſie virtuell bleiben, welche virtuelle Präſenz ein der Steigerung und Nachlaſſung

fähiges Medium zwiſchen ſubſtanzieller Präſenz und gänzlicher Zerſtörung iſt. Die Anſicht des Ptolomäus ſcheint mit der Lehre des Ariſtoteles nicht wol vereinbar, daher ſie von den Ariſtotelikern nicht angenommen wurde. In der gegenwärtigen Frage läßt ſie ſich dennoch feſthalten, indem Ptolomäus drei Arten himmliſcher Subſtanzen unterſcheidet, die leuchtende Sternſubſtanz, die durchſichtige untheilbare Sphärenſubſtanz, und eine zwiſchen den Sphären befindliche luftartige, theilbare, wenn ſchon incorruptible dritte Subſtanz. Dieſe dritte Subſtanz muß demnach erklären, wie die epicykliſchen Bewegungen vor ſich gehen können, ohne daß jemals zwei Körper denſelben Raum ausfüllen. — Aus der vorhin angeführten Entſcheidung begründet Thomas den im folgenden Artikel vertheidigten Satz, daß die Verſchiedenheit im Raume auch eine numeriſche Verſchiedenheit begründe. Da die Verſchiedenheit der Lage nach, auf welche zum Erweiſe des Satzes zurückgegangen wird, eine Verſchiedenheit im accidentellen Sein der Körper iſt, ſo rechtfertiget ſich hieraus der Satz des Boëthius, daß die Verſchiedenheit der Accidenzien die numeriſche Vielheit begründe. Denn nichts ſteht in einem ſo nahen Verhältniſſe zur numeriſchen Verſchiedenheit, als die Geſchiedenheit im Raume.

Die Schriften des Pſeudo-Dionyſius waren faſt alle durch Albertus Magnus commentirt worden, mit Ausnahme derjenigen, welche von den göttlichen Namen handelt. Über dieſe hat Thomas eine ſchriftliche Erklärung hinterlaſſen. In der Einleitung hiezu gibt er eine Überſicht über den planmäßigen Zuſammenhang ſämmtlicher Abhandlungen des Areopagiten. Ihr gemeinſamer Zweck iſt Darſtellung deſſen, was in der heiligen Schrift über Gott gelehrt wird. Dieß läßt ſich aber unter vier Geſichtspuncte bringen, und darum zerfallen auch die Schriften des Dionyſius in vier Claſſen. Der erſte Geſichtspunct iſt durch das verlorne Werk de divinis hypotyposibus vertreten; in dieſem iſt von der Einheit und Dreiheit in Gott die Rede, alſo von demjenigen, wofür ſich in der Creatur kein genügendes Gleichniß findet, daher die darauf bezügliche Schriftlehre die natürliche Faſſungskraft der Vernunft ſchlechthin überſteigt. Von Anderem aber, was die Schrift über Gott ausſagt, findet ſich etwas Ähnliches auch in der Creatur, und zwar entweder in dem Sinne, als die creatürliche Ähnlichkeit von Gott abgeleitet wird, oder daß umgekehrt von der Creatur etwas auf Gott übertragen

wird. Daraus ergibt sich eine zweite und dritte Classe der biblischen Redeweisen in Bezug auf Gott, demnach auch eine zweite und dritte Classe Dionysischer Schriften; in die zweite gehört die Abhandlung de divinis nominibus, in die dritte die Schrift über die symbolische Theologie. Aber nicht nur die Analogien aus der sichtbaren Natur, welche die symbolische Theologie aufstellt, sondern jede Ähnlichkeit, z. B. Leben, Güte u. s. w. sind unzureichend, und es muß an Gott Alles verneint werden, was an den Creaturen erkannt wird, wonach uns Gott als etwas völlig Unerkennbares übrig bleibt. Dieß ist der vierte Gesichtspunct, unter welchen die biblische Gotteslehre fällt, und das entsprechende Dionysische Werk die Schrift de mystica Theologia. — Dionysius bedient sich zur Abweisung unberufener Leser in allen seinen Werken eines dunklen Styles. Dazu kommt, daß er im Geiste der Platonischen Philosophie schreibt und denkt, also in einem uns ungewohnten Kreise von Gedanken und Vorstellungen sich bewegt. Ferner drückt er sich einerseits sehr kurz und concis aus, und wird dadurch schwer verständlich, andererseits häuft er Ausdrücke und Redeweisen, welche man anfänglich für leere Wiederholungen anzusehen versucht werden könnte, weil man ihnen erst nach langem Sinnen eine überraschende Tiefe abgewinnt. Die Platonische Lehre ist von Dionysius in demjenigen Theile adoptirt, welcher auf christlichem Standpuncte angenommen werden kann, nämlich in der Gotteslehre, die man von seiner mit Glaube und ächter Philosophie nicht vereinbaren Ideenlehre wol zu unterscheiden hat. Im Sinne der Platonischen Ideenlehre nennt Dionysius Gott das Gute, Übergute, Urgüte, Güte alles Guten; das Überwesentliche, Superveniens, deitas thearchica, im Unterschiede von dem Göttlichen, an welchem auch die Creaturen participiren.

Die Schrift de divinis nominibus bespricht die Ausdrücke, durch welche die Ausflüsse der göttlichen Urgüte bezeichnet werden, und zerfällt, nach Vorausschickung einer die ersten drei Capitel umfassenden Einleitung und einer Erörterung über das Gute im Allgemeinen (c. 4) in drei Haupttheile: 1) Über das Gute, was den Dingen an sich zukommt; 2) über das Gute, was ihnen in ihren wechselseitigen Verhältnissen eigen ist; 3) über das Gute derselben in Beziehung auf ihren Zweck. Das Gute der Dinge in ihrem An-sich findet sich in einer mehrfachen Steigerung vom Allgemeinsten und

Seins, Lebens, der Erkenntniß und der Tugend; daher in den capp. 5—8 vom Seienden, vom Leben, von der Weisheit, von Tugend und Gerechtigkeit gehandelt wird. Die Dinge unter einander können in doppelter Hinsicht mit einander verglichen werden; entweder in Hinsicht auf das, was ihnen eigen ist, wonach man von Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit, Diversität u. s. w. der Dinge spricht (c. 9); oder mit Rücksicht auf ein ihnen gemeinsames Maaß (c. 10 vom Alten der Tage). In Hinsicht auf das Verhältniß der Dinge zu ihrem Zwecke ist ein Zweifaches zu betrachten: die providenzielle Hinleitung auf den Zweck (c. 12 vom König der Könige und vom Herrn der Herren), und der Zweck selber (c. 13 vom Vollkommenen und vom Einen).

Thomas pflegt in seinen übrigen Werken den Areopagiten nach der lateinischen Übersetzung des Scotus Erigena zu citiren; diesem Commentare aber ist die im zwölften Jahrhunderte angefertigte Übersetzung des Augustiner Abtes Johannes Sarracenus zu Grunde gelegt. Der Commentar ist mit großem Fleiße gearbeitet und folgt dem Texte von Wort zu Wort; die von Dionysius der Schrift entnommenen Epitheta werden allenthalben durch zahlreiche Allegationen von Bibelstellen belegt, die Erklärung im Geiste der Platonischen Philosophie unter Zuhilfenahme und Vermittelung Aristotelischer Begriffe gegeben. Jedes Capitel wird in mehrere Lectionen mit besonderen Überschriften abgetheilt und so die Übersicht über das Ganze erleichtert. So wird das sehr gedehnte c. 4: de Bono, in 23 Lectionen abgetheilt und die Gliederung seines Inhaltes aus einer vorausgehenden Analyse alles dessen, was zum Begriffe des Guten gehört, deducirt. Wo vom Guten gehandelt wird, ist auch der Ort, das Böse zu betrachten; das Gute als Object des Begehrens leitet die Betrachtung auf den Act des Begehrens, daher in c. 4 auch von der Liebe und von der Entrückung (Ekstase), einer Wirkung der Liebe, die Rede ist, und vom Eifer, der eine Steigerung der Liebe ist. Und weil gut so viel als begehrenswerth bedeutet, so wird auch von demjenigen gesprochen, was vor Anderem um seiner selbst willen als gut gelten kann: das Licht und das Schöne. Das Sonnenlicht ist ein Bild der überreichen göttlichen Güte. Wie Gottes schöpferische Kraft alles Sein schafft, so vermittelt die Sonne Entstehung und Wachsthum alles sinnlich-Le-

Naturen erleuchtet, so wirkt die Sonne auf Alles, was ihre Lichtwirkung in sich aufzunehmen vermag; wie Gott in Beziehung auf Zeit und Bewegung Maaß und Regel alles Zeitlichen und Beweglichen ist, so die Sonne in Beziehung auf alles Irdische unter den zeitlichen und beweglichen Dingen. Die überwesentliche Gottheit ist, obwol über alles sinnliche und geistige Licht erhaben, dessenungeachtet die Quelle aller Erleuchtung; alle Strahlen des geistigen Lichtes gehen von Gott aus und erhellen, erwecken und beleben die Geister um den Thron Gottes, die dienenden Engel und die Menschenseelen durch ein doppeltes Licht, durch Eingießung des Lichtes der natürlichen Erkenntniß und durch Eingießung des Gnadenlichtes. Aber die geschaffenen Geister sind unvermögend, die überschwengliche Fülle des göttlichen Lichtes in sich aufzunehmen; sie sind davon umschlossen, wie alle Geister von dem überseienden Gotte. Die göttliche Einstrahlung macht alle Creaturen schön, jede nach ihrer Art; ihre Schönheit besteht in ihrer Klarheit und in ihren harmonischen Verhältnissen zu Gott und den übrigen Creaturen, insofern nämlich die niederen Creaturen nach Maaßgabe ihrer Stellung an den Vollkommenheiten der höheren Theil haben und diese die Vollkommenheiten der niederen im eminenten Grade besitzen. Gott ist die Schönheit selber im vollkommensten Grade und in überseiender Weise; es findet also in ihm in Absicht auf die Schönheit zugleich ein excessus in genere und extra genus statt, welches Zugleichsein in der Creatur nicht statt hat; z. B. die Wärme ist per excessum in genere im Feuer, per excessum extra in der Sonne vorhanden, hat also zwei gesonderte Träger ihrer höchsten Steigerungen in genere und extra genus. Als Urschönheit ist Gott die bewirkende Ursache alles Seins; denn jedes Seiende ist in Kraft seiner Form, die Form aber ist Theilhaben an der göttlichen Klarheit in Kraft des von Gott ausgestrahlten Lichtes. Die göttliche Urschönheit ist in dreifacher Beziehung wirkende Ursache, indem sie das Sein verleiht und das Seiende bewegt und erhält. Das Motiv ihres Wirkens ist ihre Liebe zu sich selbst; daher der Wille, die eigene Schönheit durch Mittheilung nach Möglichkeit zu vervielfältigen; die Bestimmung der hiedurch causirten Dinge und Wesen ist, ihr göttliches Urbild nach Maaßgabe der in ihnen gelegenen Möglichkeit nachzuahmen. Gut und schön sind sachlich identisch, begrifflich aber ver-

leitende Beziehung des Seienden zum Erkennen ausdrückt. Auch die materia prima hat am Guten und Schönen Theil, weil alles von Gott Causirte gut und schön ist, und weil die materia prima in der Remotion aller einschränkenden Bestimmungen der Gottheit gleicht, mit dem Unterschiede jedoch, daß bei Gott die Überfülle, in der materia prima der Mangel Ursache der Remotion ist. Die göttliche Urschönheit ist Ursache aller Ruhe und Bewegung: Ursache der Ruhe durch die Mittheilung der Form, in deren Erlangung jedes Ding seine Beständigkeit erhält; Ursache der Bewegung durch die dem Dinge mitgetheilte Richtung auf seinen nächsten und seinen letzten Zweck. Für die Bewegungen der geistigen Potenzen müssen die Bilder von der örtlichen Bewegung, der höchsten und vollkommensten Art der körperlichen Bewegungen, hergenommen werden. Die örtliche Bewegung zerfällt in die kreislinige, geradlinige und die von beiden etwas an sich habende schiefe Bewegung. Die geistigen Thätigkeiten der Engel sowol, wie der Menschenseelen lassen sich durch diese dreifache Bewegung bildlich erläutern. Das Charakteristische der Kreisbewegung ist, daß sie einförmig, ohne Anfang und Ende ist. Eben so hat die intellectuelle Thätigkeit der Engel im Anschauen Gottes, der ohne Anfang und Ende ist, an der Uniformität Gottes Antheil. Die geradlinige Bewegung hat einen Anfangs- und Endpunct und dient als Bild der Richtung, welche die bis zum Untersten abwärts steigende providenzielle Thätigkeit der Engelwesen nimmt. Die Regelmäßigkeit in der Selbstbestimmung der Engel zur Ausübung dieses providenziellen Einflusses auf die ihnen untergeordneten Wesen und Dinge läßt sich durch das Bild der schiefen Linie erläutern. Die menschlichen Seelen gelangen zur kreisförmigen Bewegung durch Eingehen in sich selbst, wodurch sie sich zur Betrachtung der rein geistigen Engelwesen und in weiter fortschreitender Innerung zur Betrachtung Gottes erheben. Insofern sie in Kraft der durch göttliche Erleuchtung erlangten Erkenntniß der höchsten Principien das Mannigfaltige und Difforme der sinnlichen Erscheinungswelt begreifen, ist ihre Thätigkeit der schieflinigen Bewegung zu vergleichen; der geradlinigen hingegen, wenn sie von der sinnlichen Erfahrung ausgehend durch ratiocinirende Thätigkeit zur Erkenntniß der höchsten und einfachsten Gründe des Seienden fortschreiten. Aus der menschlichen Geistesthätigkeit ist das Difforme

nicht ausgeschlossen, weil die Menschen nicht schlechthin intuitiv, sondern Vieles nur ratiocinativ erkennen; bei den Engeln hingegen besteht die Difformität nur in Rücksicht auf die difformen Objecte ihrer Thätigkeit, welche sie jedoch in uniformer Gottesanschauung erkennen. In der sinnlichen Erscheinungswelt fällt die kreislinige Bewegung den himmlischen Körpern, die geradlinige den Elementarkörpern, die schiefe Bewegung den belebten und empfindenden Wesen zu. — Das Gute und Schöne ist Gegenstand einer nothwendigen Liebe, und alles Seiende ist gut; wie verträgt sich damit das factische Vorhandensein des Bösen und des Begehrens nach dem Bösen? Diese Frage wird durch die Reflexion auf die dämonischen Wesen angeregt und führt auf eine Reihe anderer Fragen, deren erste lautet: Kann es etwas geben, was seiner Natur nach böse ist? Dieß verneint der Areopagite und motivirt die Verneinung mit zwei Beweisen. Alles, was existirt, ist entweder verursachend oder verursacht. Das Böse kann keine Ursache haben, es könnte nur durch das Gute verursacht sein; das Gute kann aber nicht sein Gegentheil hervorbringen (d. h. nicht per se; eine accidentelle Verursachung des Bösen durch das Gute soll damit nicht in Abrede gestellt werden). Eben so wenig kann das Böse ursächlich wirken; denn hervorbringen, erzeugen u. s. w. ist eine Thätigkeit des Guten, das Böse kann nur zerstören. — Alles, was existirt, verlangt nach dem Guten und Schönen; selbst das Schlimme und Böse wird nur um eines Guten willen gethan und begehrt. Dieser unbestreitbar richtige Satz wäre aber unwahr, wenn es etwas gäbe, was seiner Natur nach böse ist; denn ein solches Etwas müßte naturnothwendig nach dem Bösen als solchem begehren. — Kann es ein an sich Böses geben, ohne daß es eine Existenz hätte? Dieß kommt nur dem höchsten Gute zu, welches über allem Existenten steht, gleichwie das Unkörperliche über allem Körperlichen steht. Ein rein Böses gibt es nicht, weil jedwede Existenz selber schon etwas Gutes ist. Und doch kann man ihm die Existenz nicht gänzlich absprechen, weil man es hiedurch dem überwesentlichen absoluten Gute gleichmachen würde. Das Böse ist weiter vom Nichtseienden entfernt als vom Guten, seinem nothwendigen Subjecte (Träger), aber es ist nicht schlechthin seiend. Andererseits ist es wieder mehr ohne Subject, als das Nichtseiende, weil dieses, nicht aber das Böse ohne Subject gedacht werden kann. Alles ist gut nach dem Grade seiner

Abstufung der Wesensgrade vom höchsten bis zum niedersten; darum ist auch eine Stufe möglich, auf welcher nicht mehr das Gute selber, sondern nur noch ein Nachhall desselben vernehmbar ist. Was nicht vollkommen gut ist, sondern eine Privation des Guten an sich hat, ist eben so weit mit dem Schlimmen behaftet; aber das Schlimme existirt nicht an sich, sondern muß jederzeit durch etwas Gutes getragen sein, und wird hiedurch zu einem Zeugnisse für die Kraft des Guten. — So wenig das Böse an sich ist, eben so wenig ist es etwas (als Theil oder Accidens) von oder an dem, was existirt. Alles Existirende wird durch das Gute verursacht; jedes Gewirkte ist aber seiner Ursache ähnlich; also muß sich an allem Existirenden Gutes finden. Alles, was an irgend etwas als gut erfunden ist, ist unter dem Guten enthalten; mithin ist auch alles Subsistirende unter dem Guten als existirendes Gut enthalten. Das Böse ist daher entweder kein Etwas in einem Existirenden, oder es muß im Guten sein. Dieß ist aber nicht möglich; also ist es auch unmöglich, daß das Böse in dem Existirenden sei. Das Böse kann nicht im Guten sein; denn: Nichts existirt in seinem conträren Gegentheile, die Kälte nicht in der Hitze. Ferner: Wäre das Böse im Guten, so müßte es entweder von diesem seinem Träger, dem Guten, oder durch etwas Anderes caufirt sein. Ersteres ist unmöglich; letzteres wäre etwa unter der Annahme denkbar, daß beides, das Gute und das Böse an ihm durch ein Drittes caufirt wären. Aber, wie zwei totale Contrarietäten aus Einem höchsten Principe hervorgehen könnten, ist nicht abzusehen. Denn dieses Eine höchste Princip muß ja einfach sein, kann also nicht Gegensätze in sich schließen. Mithin ist das Böse nicht in dem, was Existenz hat. — Das Böse ist kein Gott gegenüberstehendes höchstes Princip; denn sonst wäre Gott nicht das unverletzliche und unversehrbare Urgute, und keine Harmonie in der Weltordnung denkbar. Aus letzterem Grunde kann auch das Böse nicht in Gott selber sein, und eben so wenig aus ihm, weil er, um das Böse hervorzubringen, sich selber umwandeln und zeitweilig aufhören müßte, das Gute zu sein. Auch in den Engeln kann nichts Böses sein; denn sie sind reine Spiegel der Gottheit, und nehmen die ganze Schönheit, nicht der Gottheit, wol aber der Gottförmigkeit in sich auf. Auch die Dämonen sind nicht ihrer Natur nach böse. Nebst anderen bereits

früher erwähnten Gründen hiefür noch folgende: Wären die Dämonen ihrer Natur nach böse, so müßten sie es immer gewesen sein, was der Schrift widerspricht. Sie müßten es gegen sich oder andere Wesen sein. Wären sie es auf natürliche Weise gegen sich, so müßten sie ihre eigene Existenz vernichten. Wären sie es im Verhältniß zu Anderem, so müßten sie dieses Andere zerstören. Aber keine Substanz wird zerstört, wenn es nicht zur Ordnung, also zum Guten der Natur gehört, daß sie zerstört werden. Der Schaden, den das Böse anrichtet, bezieht sich nicht auf die Substanz, sondern auf die Wohlordnung ihrer Verhältnisse, die aber niemals ganz aufgehoben wird, weil sonst das Subject selber, und mit ihm auch der zerstörende Einfluß aufhören, mithin das Gute sich selber zerstören würde. Dasselbe, was hinsichtlich der Substanz der Dinge gesagt wird, gilt auch hinsichtlich ihrer Kräfte und Wirksamkeiten. Das Böse der Dämonen besteht lediglich in einem Defecte des Willens, sofern dieser, von der Richtschnur des göttlichen Willens abweichend, das ihm entsprechende Gute in ungeordnetem Maaße begehrt; gleichwie im Menschen die von der Vernunft emancipirte Sinnlichkeit die ihr entsprechenden Güter in ungeordneter Weise begehrt. Dionysius spricht auch von leidenschaftlichen Stimmungen der Engel: Raserei, Begierlichkeit, phantastische Selbsttäuschung; dieß kann jedoch nur in metaphorischem Sinne gemeint sein. Im Thiere sind solche Stimmungen der Wildheit u. s. w. natürliche Eigenschaften, ohne welche das Thier selber gar nicht sein kann, daher sie nicht etwas Böses, sondern etwas Gutes und auch Nützliches sind. Das Böse kann nicht aus der Materie hergeleitet werden; sie ist als Complement des Universums etwas Gutes, Gott läßt aus ihr Gutes gebildet werden, in ihr haben die Formen Bestand. Die Menschen können trotz ihrer Leiblichkeit gut handeln, die Dämonen sind trotz ihrer Immaterialität böse. Diese Anführungen mögen genügen, um zu zeigen, wo die nähere Begründung und dialektische Erörterung der in den systematischen Werken des heiligen Thomas vorkommenden Ansichten über das Böse zu finden sei.

Schließlich noch einige Angaben des heiligen Thomas über das Verhältniß des Dionysius zu Plato und sein eigenes Verhältniß zu beiden. Plato war der Erste — bemerkt Thomas (c. 4, lect. 2) —, welcher zwischen Materie und Form der Körper unterschied; aber er

Dionysius nach, denn er die Dialektik das Nichtseiende kennt. Die Platoniker erkannten, daß Gott die Ursache des Weltganzen und alleinzige Ursache der materia prima sei, indem die Wirksamkeit der höchsten Ursache sich am weitesten erstreckt, daher das von Gott am fernsten Abstehende (= die materia prima) nur durch göttliche Causalität producirt sein kann. Sie irrten aber darin, daß sie von ihm als allgemeinster Ursache bloß das herleiteten, was allen Dingen gemein ist, die besonderen Eigenheiten der Dinge aber von besonderen causis secundis, welche sie Urbilder nannten. Diesem Irrthum begegnet Dionysius, hervorhebend, daß Gott, indem er sich erkennt, auch Alles, was virtuell in ihm existirt, erkenne, ohne daß aber diese in Gott existirenden res intellectae schon Urbilder genannt werden können, weil Gott nicht alles Erkannte auch in die Wirklichkeit setzt, und wo kein Abbild existirt, auch von keinem Urbilde die Rede sein kann. Wollte man die Engel Urbilder nennen, so könnte dieß nur in dem beschränkten Sinne gelten, daß sich die Menschen durch Anschauung derselben Gott, ihrem höchsten Zwecke, verähnlichen (c. 5, lect. 3).

An den Commentar zu Pseudo-Dionysius ist sachgemäß die Erklärung der Schrift de causis anzuschließen, deren Sätze (vgl. S. 77 ff.) dem heiligen Thomas vermöge ihrer verwandten Denkrichtung gewissermaaßen zur speculativen Erläuterung der christlichen Gnosis des Areopagiten dienen. Er hält die Schrift de causis für einen in's Lateinische übersetzten arabischen Auszug der griechischen, in 209 Propositionen formulirten Elevationes des Platonikers Proklus, auf welche er im Verlaufe der Erklärung oftmals vergleichende Rücksicht nimmt, zum Theile auch deßhalb, um den verdorbenen Text in einem richtigen Sinne zu interpretiren. Wie beim Areopagiten, so hebt er auch in dieser Schrift den Fortschritt hervor, der über Plato hinausgethan worden, und vertheidiget sie nebstdem gegen widerchristliche Deutungen ihres Inhaltes; ihre Sätze stimmen großentheils mit den Lehren des Areopagiten zusammen [1]),

[1]) Später war Thomas' Urtheil strenger und entschiedener, vgl. opusc. 15, c. 10, worauf wir weiter unten noch zurückkommen werden. Es hängt dieß mit der Umstimmung seines Urtheiles über eine gewisse aus der Schrift de causi oder verwandten Quellen geflossene Ansicht des Lombarden zusammen, v. oben S. 333 u. 334.

Sinnlichen ausgehend bis zur Erkenntniß überſinnlicher und überweltlicher Cauſalitäten fortgeführt, in dieſem höheren, an ſich viel helleren, aber unſerem lichtſchwachen Geiſtesauge nur ſchwer zugänglichen Gebiete weiter fort. Nach Thomas' Analyſe zerfällt die Schrift de causis in zwei Theile; zuerſt werden die überſinnlichen und höheren Urſachen unterſchieden (lect. 1—15), ſodann ihr wechſelſeitiges Verhältniß zu einander beſtimmt (lect. 16—32). Man darf ſich an der Eintheilung der höchſten Urſachen in überewige, ewige und unterewige (aber überzeitliche) nicht ſtoßen. Man hat die Äternität hier im Sinne von Äviternität zu nehmen, welche ein anfangloſes Sein ausſchließt; in ſolcher Weiſe iſt es ganz zuläßig, die reinen Intelligenzen ewige Weſen zu nennen, wenn ſchon dieſe Auffaſſung den Platonikern und Peripatetikern fremd iſt, welche in der That den immateriellen Subſtanzen ein anfangloſes Sein zuſchrieben. Dagegen erklärt andererſeits Dionyſius, daß dasjenige, was in der heiligen Schrift außer Gott noch ewig genannt werde, nicht als ein mit Gott Gleich-Ewiges gemeint ſei. Die erſte Urſache (Gott) iſt überewig als reines lauteres Sein, das an nichts Anderem participirt und Urſache der vom Sein der zweiten Rangſtufe participirten Äternität iſt. Die Äternität drückt ſchon ein determinirtes Sein aus; denn obwol alles Äterne ſeiend iſt, iſt doch nicht alles Seiende ätern. Das Sein der zweiten Rangſtufe iſt nach Sein und Wirken über den Wandel der Zeit erhaben; das Sein der dritten Rangſtufe ſteht aber wenigſtens durch ſein Wirken zu der Zeit in Beziehung, indem es die Bewegung der Körper veranlaßt und hiedurch die Zeit begründet. Unter dieſem dritten Sein iſt die Weltſeele gemeint, welche von Dionyſius nicht angenommen wird, weil ſie in der heiligen Schrift nicht gelehrt wird (lect. 2). Auguſtinus läßt es gen. ad lit. lib. II [1]) dahin geſtellt ſein, ob es eine Weltſeele gebe; er nimmt aber (civ. Dei III) an, und Gregor der Große mit ihm (dialog. 4), daß Gott die Körper mittelſt der Engel bewege (lect. 3). — In der Schrift de causis wird geſagt, daß die causa prima das Sein der Seele (Weltſeele) unter Vermittelung der Intelligenz (des äviternen Seins der zweiten Rangſtufe) geſchaffen habe. Dieß haben Einige ſo gedeutet,

[1]) In Gent. II, 70 wird eine ähnlich lautende Stelle aus Auguſtin's Enchiridion c. 58 citirt.

Lehre. Dieser zufolge hat jedes dieser drei: Sein, Leben, Intelligenz eines Seienden seine besondere Ursache, und die Wirkung jeder nachfolgenden aus diesen drei Ursachen die Wirksamkeit der ihr vorausgehenden zur nothwendigen Voraussetzung. Somit will nur so viel gesagt sein, daß das durch die causa prima gesetzte Sein durch die Intelligenz zu einem intelligenten Sein gemacht worden sei. Freilich kann auch dieß sehr leicht in einem unzulässigen Sinne gedeutet werden, wie denn in der That auf Platonischem Standpuncte die individuelle Freiheit eines bestimmten Menschen, z. B. des Sokrates, sich nicht erklären läßt; hat Sokrates den Charakter der Animalität und der Intellectualität von zwei verschiedenen Ursachen, so besteht zwischen beiden Charakteren ein wesenhafter Unterschied, und Sokrates ist nicht Ein, sondern besteht aus zwei Wesen. Daher muß man mit Aristoteles sagen, daß die erste Ursache, die das Sein gibt, mit diesem auch die Intellectivität gebe, weil diese zur Natur der Menschenseele gehört; und in Übereinstimmung hiemit lehren Dionysius und Aristoteles, daß Sein, Leben, Erkennen in Gott identisch sind, und von ihm den Creaturen zu Theil werden. Indeß läßt sich die erwähnte Äußerung des Platonischen Verfassers noch anders deuten; man kann unter der Wirksamkeit der Intelligenz die Mittheilung der species intelligibiles an die intellective Seele verstehen; und dieß steht im Einklange mit der Lehre des Areopagiten, daß den Menschenseelen die göttlichen Erleuchtungen durch die Engel zugemittelt werden (lect. 3). Die Platonische Lehre von den Ideen als wesenhaften Existenzen scheint der Verfasser der Schrift de causis eben so wie der Areopagite zu verwerfen, und gleich diesem das permanente actuelle Erkennen der höheren Intelligenzen von einer unmittelbaren Einwirkung der causa prima herzuleiten. Er schließt daran die weitere Bemerkung, daß die species intelligibiles der Dinge in den höchsten Intelligenzen in universellerer Weise vorhanden seien, als in den unter ihnen stehenden Intelligenzen. Dieß haben Einige mißverständlich so gefaßt, daß die Erkenntniß, je universeller (genereller) sie sei, auch desto mehr von specifischem Inhalte entleert sein müsse, so daß Gott nur eine allgemeinste Kenntniß mit Ausschluß jeder specifischen Besonderheit bliebe. Man hat hiebei übersehen, daß die Intelligenzen nach dem

Grade ihrer Annäherung an die erste Ursache zugleich an Einfachheit und Energie zunehmen, und in demselben Verhältnisse auch an Vermögen, mit einer relativ geringeren Zahl von Gedanken eine größere Fülle von besonderen Objecten zu umschließen und das Umschlossene in seinen Besonderheiten zu erkennen; die höchste Intelligenz umschließt demnach in Einem Gedanken Alles mit der vollkommensten Kenntniß der unter ihm beschlossenen Besonderheiten und Einzelheiten (lect. 10).

Fünftes Capitel.

Thomas als der gefeiertste Theolog seiner Zeit. Sein Verhältniß zu den Fragen und Angelegenheiten der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens seiner Zeit. Die Summa theologica als zusammenfassendes Ergebniß seines wissenschaftlichen Lebens und systematischer Abschluß der Augustinischen Theologie. Verhältniß des heiligen Thomas zur Augustinischen Lehre.

Wir haben im vorigen Capitel die Lebensläufe des heiligen Thomas bis zu seiner Berufung nach Rom durch Papst Urban IV. verfolgt; auch wurde erzählt, daß er, auf Wunsch des Papstes stets in dessen persönlicher Nähe sich aufhaltend, außer Rom noch in verschiedenen anderen Städten Italiens, in Viterbo, Orvieto, Fondi und Perugia lehrte. Urban bot ihm zu verschiedenen Malen die höchsten kirchlichen Würden an; Thomas lehnte sie jedesmal mit ehrfurchtvoller Bescheidenheit, aber in der entschiedensten Weise ab. Er folgte hierin den anspruchlosen Neigungen seines Herzens, so wie den Lehren und Beispielen seiner frömmsten und ausgezeichnetsten Ordensgenossen. Der heilige Dominicus hatte sich immer standhaft geweigert, ein Bisthum anzunehmen; der selige Jordanus pflegte zu sagen, er sehe einen Mann seines Ordens lieber in's Grab sinken, als auf einen bischöflichen Stuhl steigen; Raimund von Pennaforti suchten Päpste und spanische Könige vergeblich zur Annahme eines Bisthums zu bewegen; Johann der Deutsche, der vierte Ordensgeneral, mußte geradezu gezwungen werden, Bischof zu werden; sein unmittelbarer Nachfolger Humbert lehnte das Patriarchat von Jerusalem ab, welches durch die Erwählung Urban's IV. zum Papste

thum in Regensburg, nachdem er es zwei Jahre verwaltet hatte. Diesen Vorbildern treu hatte Thomas andererseits die Freude, mit dem ihm zugedachten Cardinalsrange seinen Freund Hannibal von Molaria bekleidet zu sehen. Er selbst beschränkte sich darauf, zeitweilig unabweisliche Functionen im Rathe seiner Ordensgenossenschaft zu übernehmen; so wohnte er 1263 als Definitor der römischen Provinz dem Generalcapitel bei, welches zu London gehalten wurde; und soll durch sein persönliches Ansehen und durch seine außergewöhnlichen Tugenden nicht wenig dazu beigetragen haben, die gelockerten Bande der Disciplin unter den englischen Dominicanern wieder zu befestigen, und den Geist und Eifer eines heiligen Strebens in der großen Schaar seiner Brüder neu zu beleben. Auf diesem Generalcapitel wurde der Bruder Humbert zufolge seines dringenden Ansuchens von dem Amte eines obersten Meisters enthoben, nachdem er es neun Jahre verwaltet, und ihm bis zur Ernennung eines neuen Pater generalis der berühmte Peter von Tarentasia (nachmaliger Papst Innocenz V.) als Vicarius generalis substituirt. Auch an dieser Verfügung erkennt man den Antheil, welchen Thomas am Rathe der Versammlung hatte; die Verschiebung der neuen Wahl war eine Eingebung des Zartgefühles und der Pietät gegen einen hochverdienten Greis, dem die Versammelten ihre dankbare Verehrung ausdrücken wollten. Das Jahr darauf ordnete Urban IV. das Frohnleichnamsfest als allgemeines Kirchenfest an, eine Entschließung, auf welche Thomas großen Einfluß geübt haben soll, wie er denn auch das kirchliche Officium dieses Festes verfaßte. Seine übrigen Schriften aus der Zeit dieses Pontificates sind: der Commentar zum Buche Job — ein zweiter, nicht mehr vorhandener Commentar zu den Sentenzenbüchern des Lombarden, auf Bitten seines Freundes Annibald verfaßt — Contra errores Graecorum (opusc. 1) — Contra Graecos, Armenos, Saracenos ad cantorem Antiochenum (opusc. 3) — nach Einigen auch noch die Abhandlung de unitate intellectus contra Averroistas (opusc. 16) [1]. Nebstdem begann er unter Urban IV. sein großes exegetisches Werk: die catena aurea und legte bessernde Hand ar

[1] Die Abfassung dieser letzteren Schrift wird von B. de Rubeis in das J 1269 verlegt.

gehörenden Tractat de anima. Die Schrift contra errores Graecorum hielt Urban für bedeutend genug, um sie mit den besten Hoffnungen dem unionsfreundlichen griechischen Kaiser zu überschicken.

Im October des Jahres 1264 starb Urban IV. Sein Nachfolger Clemens IV. war Thomas mit der Liebe eines Freundes zugethan; er wünschte ihn durch einen besonderen Beweis von Huld auszuzeichnen, und das Verdienst auf gebührende Weise öffentlich geehrt zu sehen. Er bot ihm demnach das Erzbisthum von Neapel an, zusammt den Einkünften der Abtei San Pietro ad aram; vielleicht auch deßhalb, um dem gräflichen Hause Aquino einigen Ersatz zu bieten für die schweren Opfer, die es in jenen stürmischen Zeiten seit einer Reihe von Jahren seiner Treue gegen die Kirche und deren Oberhaupt gebracht hatte. Vergeblich bat Thomas auf das Inständigste, daß er seiner Zelle und seinen Studien nicht entrissen, und seinen Schultern keine Last aufgebürdet werden möge, unter deren Schwere er zu erliegen fürchte. Clemens hoffte den Widerstand der frommen Demuth endlich doch zu besiegen, und ließ die Verleihungsbulle ausfertigen. Er versetzte aber hiedurch seinen heiligen Freund in eine solche Bestürzung, daß er, aus Furcht, ihm ein ernstliches Wehe zuzufügen, aus eigenem Antrieb die Bulle wieder zurücknahm, und den Verleihungsact irritirte, zur großen Freude des in seinen innersten Gefühlen bedrängt gewesenen Thomas. Man hat es unwürdig gefunden, dem Entschlusse des Papstes eine Rücksicht auf die zerrütteten Verhältnisse des Hauses Aquino unterstellen zu wollen [1]). Dieser Anstoß dürfte jedoch eines genügenden Grundes ermangeln; denn einerseits galt der Entschluß des Papstes vornehmlich und zuhöchst gewiß nur den ausgezeichneten Tugenden des heiligen Thomas selber; andererseits hatte sich die Familie Aquino in der That einer ehrenden Berücksichtigung werth gemacht. Thomas' Brüder hatten ihren Übertritt zur kirchlichen Partei mit dem schwersten Zorne des Kaisers, mit Verwüstung ihrer Güter, mit Kerker und Verbannung gebüßt. Nach Friedrich's II. Tode erklärte sich auch der Oheim der Brüder, Thomas von Acerra, einer der ersten aus dem apulischen Adel, für den Papst, wurde aber zeitweilig nebst

[1]) Vgl. Touron a. a. O. p. 233 gegen Fleury, hist. eccl. l. 85, n. 39.

Conrad zur Unterwerfung gezwungen. Von da an verschwindet der Name des Grafen von Acerra; der Graf von Caserta hingegen, gleich jenem ein Tochtermann Friedrich's II. [1]), tritt später in der Geschichte Manfred's, des letzten italischen Sprossen des hohenstaufischen Geschlechtes, noch einmal sehr bedeutsam hervor. Manfred, Conrad's Halbbruder, hatte nach dessen frühzeitigem Tode (1254) die Herrschaft über Sicilien, über das Fürstenthum Tarent, Apulien, Terra di Lavoro errungen, und ließ sich auf ein falsches Gerücht von Conradin's, seines Mündels, Tode zu Palermo zum König krönen (1258). Vergeblich hatte Alexander IV. dem zweitgebornen Sohne des Königs von England, dem Prinzen Edmund, die sicilische Krone angeboten und durch den nach London gesandten Erzbischof von Bologna, Jacob Boncambio aus dem Prediger-Orden, den Belehnungsact vornehmen lassen. Der König von England verzog die nöthigen Maaßregeln zur Besitzergreifung des Reiches, Manfred hingegen brachte Siena, Pisa und ganz Tuscien auf seine Seite, überzog die Mark Ancona und die übrigen Theile des Kirchenstaats (Spoleto, Romagnola) mit seinen Söldnern. Demzufolge behandelte ihn Urban IV. als offenen Feind der Kirche, und ließ mittelst öffentlichen Anschlages an die Thore der Kirche zu Viterbo Manfred vor sein Gericht laden, um sich über verschiedene Grausamkeiten und Kirchenfrevel zu verantworten; er habe die Stadt Arriano durch seine Saracenen von Grund aus zerstören, mehrere Unterthanen des Papstes widerrechtlich hinrichten lassen, die kirchlichen Censuren verachtet und ungeachtet derselben kirchlichen Gottesdienst für sich halten lassen, drückende Steuern auferlegt und die Saracenen augenfällig vor den Christen begünstiget. Da auf Genugthuung von Seite Manfred's nicht zu rechnen war, eben so wenig aber auf den König von England, so wurde mit dem französischen Königshause angeknüpft, und Ludwig's IX. Bruder, Carl von Anjou, nach Italien zu kommen eingeladen (1263). Clemens IV. nahm den Plan seines Vorgängers auf, und krönte Carl im Frühjahr 1265 sammt seiner Gemahlin Beatrix von Provence. Carl verpflichtete sich, alle von Friedrich II., Conrad und Manfred erlassenen Gesetze und Anordnungen zu widerrufen und als römischer

[1]) Siehe Raumer's Hohenstaufen, 2. Aufl., Bd. IV, S. 599.

Senator nichts gegen die Rechte der Kirche zu unternehmen. Im Mai des folgenden Jahres (1266) kam es bei Benevent zur entscheidenden Schlacht, nachdem schon früher der vorerwähnte Graf von Caserta von Manfred abgefallen war, und den Franzosen den Paß am Garigliano geöffnet hatte. Es ist bekannt, wie Carl zwei Jahre später an dem unglücklichen Conradin, dem letzten jugendlichen Sprossen des hohenstaufischen Hauses handelte, welche Grausamkeiten er an Conradin's Anhängern, so wie an Manfred's hinterlassener Familie begieng, mit welcher despotischer Härte er überhaupt herrschte. Der laute Jammer seiner schwergedrückten Unterthanen hallte ungehört an ihm vorüber, und eben so waren die wiederholten Mahnungen des Papstes Clemens IV. vergeblich. Seine Herrschaft endete nach sechzehn Jahren mit der blutigen Schlächterei der sicilianischen Vesper und dem Abscheu des französischen Namens in Sicilien.

Inmitten der inhaltschweren Ereignisse, welche in Italien während des Pontificates Clemens' IV. vorgiengen, oblag Thomas ohne Unterbrechung seinen gewohnten Beschäftigungen und Neigungen, anfangs zu Rom, später (seit 1266) zu Bologna. Während seines Aufenthaltes in Rom wurden ihm auf päpstlichen Befehl die von Wilhelm von St. Amour eingesendeteten Collectiones s. scripturae zugestellt, mit dem Auftrage, wofern er es für angemessen erachtete, eine Widerlegungsschrift abzufassen. Es wurde schon gesagt, daß Thomas aus diesem Anlasse seine Schrift Contra impugnantes religionem auf's Neue veröffentlichte, mit Zugabe der weiteren ebenfalls schon analysirten Abhandlung Contra retrahentes a religionis ingressu. Von Rom aus unternahm er sodann eine Wallfahrt nach Mailand zum Grabe des heiligen Petrus von Verona aus dem Orden des heiligen Dominicus, welcher durch drei Jahrzehnte (1223—1252) zuerst als Prediger, sodann auch zeitweilig als Inquisitor in ganz Oberitalien so erfolgreich die Albigensische Irrlehre bekämpft hatte, bis er unter den Streichen eines Meuchelmörders fiel, den die wider ihn verschwornen Mailänder Albigenser gedungen. Schon das Jahr darauf wurde er von Innocenz IV. heilig gesprochen, und die Wunder an seinem Grabe zogen fortwährend große Schaaren andächtiger Verehrer herbei; die Stadt Mailand errichtete ihm ein prachtvolles Denkmal, und Thomas weihte ihm eine Grabschrift, die noch zu lesen ist. Von Mailand verfügte sich

Wunsch der Universität zu Bologna veranlaßte ihn zu einem mehrjährigen Verweilen in dieser Stadt. Sein Erstes war, daß er sich für mehrere Wochen in einen Convent zurückzog, in welchem die Reliquien des heiligen Patriarchen Dominicus aufbewahrt waren; er brachte einen Theil der Nächte an dieser geweihten Stätte im Gebete zu. Sodann begann er seine öffentlichen Lehrvorträge an der Universität, unter großem Zufluß einheimischer und fremder Zuhörer, wie allerorts, wo er lehrend auftrat. Anfragen an ihn veranlaßten die Entstehung zwei neuer Schriften: de forma absolutionis (opusc. 22) als Antwort auf einen Brief seines Generals Johann von Vercelli — zwei Bücher de regimine principium für den jugendlichen König Hugo II. von Cypern aus dem Hause Lusignan ausgearbeitet. Nebstdem veröffentlichte er (1267) den ersten Theil seines größten und bedeutendsten Werkes, der Summa theologica, welcher er in den letzten neun Jahren den größten Theil seiner wissenschaftlichen Muße widmete. In welch anspruchloser Zurückgezogenheit er im Convente zu Bologna lebte, bezeugt der Umstand, daß ihn nicht einmal alle Genossen des Hauses kannten, was sich wol aus der großen Zahl seiner häufig wechselnden Bewohner unschwer erklärt. Ein Laienbruder wollte einmal Geschäfte halber ausgehen, brauchte aber einen Begleiter; und da er eben auf Thomas stieß, so forderte er ihn ohne alle weiteren Umstände auf, mit ihm zu gehen. Thomas folgte ihm ohne Widerrede, obwol er eben an einem Fußübel litt, welches ihm das Gehen ziemlich beschwerlich machte, so daß es mehrfach auffiel, und einige Bürger der Stadt auf den Laienbruder zutraten, um ihn aufmerksam zu machen, er möge auf seinen berühmten Ordensgenossen doch einige schonende Rücksicht nehmen. Sie wendeten sich sodann auch an Thomas, um ihn ehrerbietig zu grüßen, und ihr Bedauern und Staunen über den ihm auferlegten lästigen Dienst zu äußern. Thomas aber erwiderte einfach: Die Summe aller Tugenden eines Ordensmannes ist der Gehorsam [1]). Der Laienbruder war, wie sich leicht denken läßt, nicht wenig bestürzt über die Entdeckung, wem er mit seinen Forderungen beschwerlich gefallen, und stürzte bei der Zurückkunft in's

[1]) In obedientia omnis religio perficitur. Boll. p. 668, n. 26.

Kloſter alſogleich mit Bitten und Entſchuldigungen zu Thomas' Füßen. Dieſer hingegen, hierüber ganz beſchämt, hob den armen Bruder liebreich auf und ſagte lächelnd: Ei, guter Bruder, es iſt an mir, um Verzeihung zu bitten, daß ich dir den kleinen Dienſt nicht ſo gut leiſtete als ich wünſchte; aber daran iſt eben nur mein böſer Fuß Schuld.

Der Ruf und das Anſehen, in welchem Thomas' Name durch ganz-Italien ſtand, rief Wünſche und Beſtrebungen mancherlei Art hervor. Die berühmteſten Städte bewarben ſich um ihn, um von ſeiner Anweſenheit Vortheil zu haben; man baute mehrere Conventе, um ſie ſolchen Religioſen einzuräumen, die in ſeiner Schule gebildet worden waren. Der Biſchof Cäſarius von Salerno wies den Dominicanern eine Kirche zuſammt den dazu gehörigen Gebäuden, Gärten und ſonſtigen Appertinenzien an, aus Hochachtung vor den Verdienſten des Ordens — wie es in der Dotationsurkunde heißt — und aus beſonderer Werthſchätzung des verehrungswürdigen Mannes, des Bruders Thomas [1]); in dieſem neu geſtifteten Kloſter wurde ſpäter eine Hand vom Leichname des heiligen Thomas als Reliquie bewahrt, und ſeine Schweſter Theodora, Gräfin von Sanſeverino, beigeſetzt. Der Abt Bernhard von Monte Caſſino räumte dem Predigerorden in San Germano eine Stätte ein, um zu ſeiner eigenen Freude Thomas' Wünſchen ſich willfährig zu zeigen [2]). So groß war die Achtung und das Vertrauen, deſſen er genoß [3]); eben ſo edel aber auch ſein Charakter, dem es nie beifiel, etwas Anderes zu begehren oder zu ſuchen, als was zum Nutzen und Frommen ſeines Ordens und überhaupt der guten Sache gedient hätte.

Thomas lehrte ungefähr im dritten Jahre zu Bologna, als Papſt Clemens IV. im November 1268 ſtarb. Er wurde, nach ſeiner Anordnung, in der Kirche der Brüder Prediger zu Viterbo beigeſetzt; man zeigt noch jetzt ſein Denkmal, geſchmückt mit dem Bildniß der heiligen Hedwig, welche durch ihn heilig geſprochen worden war. Nach ſeinem Tode blieb der päpſtliche Stuhl länger

---

[1]) Touron p. 247.

[2]) Bolland. p. 745, n. 14.

[3]) Das Bullarium des Ordens enthält unter Anderem auch ein Breve Clemens IV. an Thomas, welches durch Ton und Inhalt von der freundſchaftlichen Gewogenheit des Papſtes zeugt. Siehe Touron p. 248.

nach Paris gerufen (1269), um beim daselbst zu haltenden Generalcapitel beizuwohnen [1]), als Definitor der römischen Ordensprovinz, oder weil sich der General Johann von Vercelli sonst seines Rathes bedienen wollte. Möglich wäre es auch, daß König Ludwig IX. sein Kommen veranlaßt hätte, der sich eben zu seinem zweiten Kreuzzuge rüstete. Es war das letzte Mal, daß Thomas in Paris sich aufhielt; dringende Bitten hielten ihn für zwei Jahre daselbst fest. Er veröffentlichte hier einen großen Theil seiner Quaestiones disputatae, nämlich die quaestiones de anima, de potentia Dei, de creaturis spiritualibus, de virtutibus, de malo; endlich gehört in diese Zeit auch die responsio ad Joannem Vercellensem de 42 articulis (opusc. 10) [2]). Im Jahre 1271 kehrte er wieder nach Bologna zurück, und veröffentlichte sofort den zweiten Theil seiner theologischen Summe, der die christliche Sittenlehre enthält, und an Umfang und systematischer Durchbildung Alles hinter sich zurückließ, was vor ihm über diesen Gegenstand geschrieben worden war. Lauter Beifall folgte dem Erscheinen dieser Arbeit; bei dem nächsten Generalcapitel, welches zu Florenz gehalten wurde (1272), langten von mehreren der berühmtesten Universitätsstädte, von Paris [3]), Rom, Neapel, dringliche Bewerbungen um den gefeierten Lehrer ein. Die Ordensoberen entschieden sich für Neapel, um den Wünschen des Königs Carl zu willfahren [4]). Thomas nahm seinen Weg über Rom, wo er, um gewissen Pflichten zu genügen, einige Zeit sich aufhielt. Hier begann er sofort auch an den dritten Theil seiner Summe zu

---

[1]) Seine Anwesenheit bei diesem Capitel ist festgestellt durch urkundliche Angaben bei Touron p. 257, nach Echard et Quetif, I, p. 280.

[2]) Der Eingang dieser Schrift enthält eine bemerkenswerthe Äußerung über die Anwendung der Philosophie auf religiöse und theologische Fragen: Mihi videtur tutius esse, ut haec quae philosophi communes senserunt, et nostrae fidei non repugnant, neque sic asserenda, ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur, neque sic esse neganda, tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio praebeatur.

[3]) Eine Stelle in dem Condolenzschreiben der Pariser Universität nach Thomas' Tode nimmt auf diese Einladung Bezug. Bulaeus III, p. 408.

[4]) „Caroli utriusque Siciliae regis vota praevaluere." Stelle aus des Caesar Eugenius Neapolis sacra p. 278, citirt bei Touron p. 261.

des Boëthius: De hebdomadibus — de Trinitate aus. Er hielt auch öffentliche Vorträge darüber; als er einstmals vor einer zahlreichen Zuhörerschaft die Schrift de Trinitate erklärte, begegnete es ihm — wie ein Augenzeuge erzählt [1]) —, daß die Kerze, die er in der Hand hielt, bis auf den letzten Rest sich verzehrte, ohne daß er es merkte, bis der brennende Docht zwischen seinen Fingern erlosch; nun erst wurde er auf das Geschehene und auf den Schmerz der verletzten Hand aufmerksam, den er bis dahin gar nicht wahrgenommen.

Seine Ankunft in Neapel erfüllte Alles mit der lebhaftesten Freude. Volk und Adel, aus diesem mehrere Verwandte des Hauses Aquino, gaben durch öffentliche Beweise ihre Theilnahme an diesem für die Hochschule so bedeutenden Ereignisse unzweideutig zu erkennen. Die Universität brachte dem König eine feierliche Danksagung dar, und Carl zeigte, daß er den Vorzug, welcher seiner Hauptstadt vor vielen anderen geworden war, zu schätzen wußte, indem er für den Unterhalt des berühmten Lehrers eine bedeutende Summe (monatlich eine Unze Goldes) anweisen ließ [2]). Ob Thomas zu ihm in ähnlichen Beziehungen gestanden, wie zu König Ludwig, wäre zu wissen nicht unwichtig; es fehlt indeß an sicheren Andeutungen hierüber, und nach Thomas' Charakter zu urtheilen, ist es fast als gewiß anzunehmen, daß er den Hof Carl's gänzlich gemieden habe.

Mit dem Erzählten sind wir nun bis nahe am Schlusse der Lebensgeschichte des heiligen Thomas angekommen; was außer den Vorgängen seiner letzten Tage über ihn noch zu erzählen ist, gehört größtentheils nicht mehr seiner höchst einfachen und anspruchlosen äußeren Lebensgeschichte, sondern einem verborgenen Leben höherer

---

[1]) Bolland. p. 674, n. 48.

[2]) So berichtet Caesar Eugenius a. a. O. p. 268, siehe Touron p. 262. Ebendaselbst ist auch eine in der Neap. Sacr. mitgetheilte Inschrift zu lesen, welche, über der Aula des Dominicanerklosters in Neapel angebracht, folgendermaaßen lautete: „Ehe du eintrittst, bezeige deine Ehrerbietung diesem Bilde, diesem Stuhle, von welchem herab der große Thomas von Aquino einer unzählbaren Schülermenge einst die Aussprüche der Weisheit verkündete; nachdem König Carl I. zum Ruhm und Heil seines Jahrhunderts dem Königreiche dieses Glück verschafft und für den Unterhalt des berühmten Lehrers monatlich eine Unze in Gold ausgesetzt hatte."

Hinblick auf sehr reelle und dringende Angelegenheiten und Bedürfnisse der Gegenwart; denn wie die genannten Irrlehren in den mannigfaltigen mittelalterlichen Secten des Abendlandes in der verschiedenartigsten Weise wieder aufgelebt hatten, so waren auch die widerchristlichen Lehren der Araber in die christlichen Schulen eingedrungen und wurden in theologischen und philosophischen Büchern vertreten; wenn er die Platoniker bekämpft, so hat er in der Regel immer auch Männer aus der Gegenwart oder nächsten Vergangenheit im Auge.

Der Platonischen Philosophie widmet Thomas in seinen Werken durchgehends große Aufmerksamkeit, wozu, abgesehen von allen sonstigen Ursachen, die Frage nach den Universalien für sich allein Anlaß genug gegeben hätte. Plato steht ihm höher, als alle übrigen Philosophen des Alterthums mit Ausnahme des Aristoteles; obwol er zum Theile auch über diesen hinausgreift. Plato ist der erste Denker, welcher sich nicht nur, wie bereits Anaxagoras, zum Gedanken eines übersinnlichen Principes erhob, sondern dieses auch als schöpferische Seinsursache (universale essendi principium) erkannte [1]). Er fehlte aber in der Art und Weise, in welcher er sich der Realität übersinnlicher Causalitäten zu vergewissern trachtete. Sein Weg war folgender: Da er sah, daß alle alten Naturphilosophen auf eine wahre und gewisse Erkenntniß der Dinge, theils wegen des beständigen Flusses der Dinge, theils wegen der Trüglichkeit der sinnlichen Anschauung verzichteten, so nahm er gewisse von der Materie der wechselnden Dinge freie Naturen an, in welchen die menschliche Seele die unveränderlich hingestellte Wahrheit der Dinge erfasse. Die Seele erfaßt diese übersinnlichen Wesenheiten durch eine doppelte Abstraction; erstlich durch die mathematische, welche vom materiellen Inhalte der particulären Sinnendinge wegsieht; zweitens durch Hinwegsehen von jeder Particularität im Hinblicke auf den reinen Allgemeinbegriff. So gewann er zwei Gattungen abstrahirter Wesenheiten: jene der letzteren Arten nannte er

[1]) Vgl. Opusc. 15 de substantiis separatis. c. 1. Diese leider unvollendete Schrift gibt von dem besonderen Gesichtspuncte ihres Gegenstandes eine sehr vollständige Geschichte der Philosophie, soweit sie von Thomas überschaut werden konnte.

Ideen oder Formen (species). Die mathematischen We
lassen noch eine individuelle Mehrheit innerhalb der einzelt
cies zu, die Allgemeinbegriffe sind jeder selber eine Species
diesen besteht weiters eine gewisse Rangordnung; das
muß, wie im Verstande das Erste, so auch in Wirklich
Höchste sein. Dasjenige, was der Verstand zuerst begreift,
allen seinen anderen Begriffen voraussetzt, ist das Eine un
daher muß die erste Idee des Einen, das an sich Eine un
das erste Princip der Dinge sein; dieses erste Princip nenn
den höchsten Gott. Das Gute ist aber wesentlich mittheile
mittheilbar; darum schließt sich an das erste Höchste eine Re
entflossener Substanzen an, die als secundäre Einheiten an
heit des ersten höchsten Principes Theil haben; dieß sind
secundi. Weil alle Formen am Einen Theil haben, so n
Verstand, damit er begreife, an den Formen Theil haben.
setzt Plato unter die Reihe der secundären Götter oder E
eine Reihe reiner Intelligenzen, deren erste in der vollkom
Weise an den Formen Antheil hat, die folgenden im abg
Maaße, jede aber actuell theilhabend, während die Forme
wieder durch Theilhaben an höheren Formen, sondern du
selbst erkennen, also nicht intelligente, sondern in ihrem The
an der primären Einheit superintelligente Wesen sind. Un
Wesen, welche Intelligenzen sind, steht eine Reihe anderer
welche Intelligenz haben; dieß sind die höher begabten
Denn nicht alle Seelen haben Intelligenz. Den Seelen kon
zu, die ihnen angeeigneten Körper zu bewegen; die Körper,
an keiner Seele participiren, können sich nicht durch sich sel
wegen, sondern müssen von Außen bewegt werden. So unter
sich den Seelen wieder eine Reihe von Körpern; der höchs
selben, der erste Himmel, wird von der obersten Seele beweg
nächst folgende von der nächst folgenden Seele und so her
zum letzten himmlischen Körper. Unter diesen stehen noch
unsterbliche Körper, welche immerwährend an ihren Seelen
haben, die Ätherkörper der Dämonen zwischen Himmel und
und die inneren feineren, unter der gröberen Körperhülle ver
nen Seelenleiber der Menschen; denn der gröbere Außenleib
zur Seele in keinem innigeren Verhältnisse, als das Schif
Schiffer.

Dieſes Syſtem Plato's iſt nun, ſoweit es auf ſeine Lehre von den überſinnlichen Weſenheiten gegründet iſt, durchaus unhaltbar. Plato iſt außer Stande, die Realität derſelben als denknothwendig zu erweiſen [1]). Was die Univerſalien anbelangt, ſo hat Ariſtoteles im ſiebenten Buche ſeiner Metaphyſik vielſeitig dargethan, daß ſie keine Subſtanzen ſein können [2]); gäbe es ein ſubſtanzielles Anſichſein der Eigenſchaftsbegriffe der ſinnlichen Subſtanzen, ſo könnte es kein unſinnliches, ſondern nur ein ſinnliches ſein, da man ſich z. B. die Krummheit, ſofern ſie eine Wirklichkeit ſein ſoll, nicht ohne ein Subject der Krummheit, alſo nicht ohne Materie denken kann [3]). Eben ſo wenig können die mathematiſchen Formen ſchlechthin als unſinnliche Entitäten genommen werden; der ſie denkende Verſtand abſtrahirt zwar von der individuellen Materie des Einzeldinges, und ſelbſt von der materia communis der Gattung, zu welcher das Ding gehört, nicht aber von der materia intelligibilis, ohne welche eine Quantität ſchlechterdings nicht gedacht werden kann [4]). Dieß überſehend, identificirt Plato das unum, welches mit dem ens identiſch iſt, mit dem unum als Princip der Zahl, und ſagt, Einheit iſt die Subſtanz, die keine Poſition hat; die eine Poſition erlangt habende Einheit iſt der Punct; wie aus der Einheit alle poſitionsloſen Zahlen hervorgehen, ſo aus dem Puncte alle continuirlichen Quantitäten. Die Zahlen ſind die Formen der Größen, Eins die Form des Punctes, Zwei die Form der Linie, der Ternar die Form der Fläche, der Quaternar die Form des Körpers, unter welchen die dreiſeitige Pyramide mit ihren vier körperlichen Winkeln den erſten Rang einnimmt u. ſ. w. [5]) Plato kam auf ſeine irrthümliche Anſicht über die Weſenhaftigkeit der abgezogenen Begriffe wahrſcheinlich dadurch, daß er glaubte, die erkannten Dinge müßten in der Wirklichkeit auf dieſelbe Weiſe exiſtiren, wie im Verſtande, mithin als allgemeine, immaterielle, der Bewegung entrückte Exiſtenzen. Dieß iſt aber nicht nothwendig; ſehen wir doch, daß die Formen der Sinnendinge, z. B. Weiß, an verſchie-

---

[1]) Opusc. 15, c. 2.

[2]) 1 qu. 84, art. 3. Vgl. oben S. 477. 478.

[3]) De ver. qu. 10, art. 6.

[4]) 1 qu. 85, art. 1, ad 2.

[5]) Anal. Post. I, lect. 41, a.

denen Gegenſtänden in verſchiedenen Intenſitätsgraden e
ferner, daß die Farbe am Gegenſtande ein materielles, in de
empfindung ein immaterielles Sein hat. Demzufolge iſt
denkbar, daß ſie und alles andere Sinnliche und Mat
Verſtande auf unſinnliche und immaterielle Weiſe exiſtire
Plato's Anſicht von den Univerſalien unrichtig, ſo muß
darauf gebaute Erkenntnißtheorie unrichtig ſein; ohnehin
wunderlich genug, wenn wir im Denken mit einem ganz
Sein beſchäftiget wären, als welches wir in der Anſchau
uns zu haben glauben; auf eine Erkenntniß der Sinnenwe
unter dieſer Vorausſetzung ſchlechthin verzichtet werden.
keine an ſich exiſtirende Univerſalien, ſo kann es auch ke
haben an denſelben geben; eine Anſicht, die ohnehin, d
über alles reſolutoriſche Erkennen hinwegſetzt, mit me
Wiſſenſchaftlichkeit ſich nicht verträgt, und conſequent jede
richt als überflüſſig erklären müßte [2]). Es bleibt nur un
wie der Menſch auf die ihm angeblich angebornen Ideen
nicht ſollte erinnern können; da er doch ſonſt die einmal
Erkenntniſſe des natürlichen Verſtandes nie mehr vergißt
der gerügten Mißachtung des reſolutoriſchen Erkennens hä
andere fehlerhafte Behauptung zuſammen, wenn er näm
Gedanken des Einen oder Untheilbaren die Priorität im
des Verſtandes ſchlechthin zuſpricht. Hier überſieht er, d
zwiſchen mehreren Arten des Untheilbaren zu unterſcheide
das quantitative Continuum und das ſeiner Species nach
bare iſt allerdings im Erkennen früher da, als die diſtincte
niß der Theile des Continuums und der conſtitutiven Mon
Species; zum Gedanken des ſchlechthin Untheilbaren al
Punctes und der Einheit gelangt der Verſtand erſt via pri
indem er vom Begriffe der Theilbarkeit ausgeht, und dieſe
jecte ſeines Gedankens ſchlechthin verneint [4]).

---

[1]) 1 qu. 84, art. 1.

[2]) Anal. Post. I, l. 1.

[3]) 1 qu. 84, art. 3. — Hieher gehört auch die Behauptung Plato's
Sprache reines Naturgebilde und die Worte natürliche Ähnlichkeiten
ſie ausgedrückten Dinge ſeien. Ariſtoteles erkennt ſie als Ku
Periherm. I, l. 4, d; l. 6, d.

[4]) 1 qu. 85, art. 8.

In Folge der Platoniſchen Anſicht über das Erkennen des Überſinnlichen muß auch die Platoniſche Anthropologie ganz falſch ſein. Plato erklärt die Thatſache, daß die angebornen Ideen des Menſchen nicht von ſelbſt in's Bewußtſein treten, aus dem hindernden und ſtörenden Einfluſſe der menſchlichen Sinnlichkeit. Eine ſolche Störung iſt aber unbegreiflich, wenn die vernünftige Seele mit dem Leibe ein natürliches Ganzes ausmachen ſoll [1]). Er ſtellt daher auch die natürliche Einheit beider in Abrede; oder er ſagt vielmehr, die Seele ſei der Menſch, und der Leib bloß das Werkzeug des Menſchen. Wäre jedoch die Seele bloßer Beweger des Körpers, ſo müßte es in ihrem Belieben ſtehen, mit dem Körper ſich zu verbinden und ihn zu verlaſſen, wann und wie es ihr gefällt; das Weſen des Körpers würde hiedurch in keiner Weiſe afficirt, von einer Erzeugung oder Zerſtörung des Körpers durch Eintritt oder Entweichung der Seele aus dem Körper könnte keine Rede ſein; ſie wäre nicht Urſache ſeines Lebens und verliehe ihm und ſeinen Theilen keinen ſpecifiſchen Charakter, was doch gegen alle geſunde Auffaſſung ſtreitet, indem Fleiſch, Hand u. ſ. w. an der Leiche nur in äquivoker Weiſe ſo genannt werden wie am lebendigen Leibe, da ſie ihre ſpecifiſchen Thätigkeiten nicht mehr üben [2]). Mit der Behauptung, die Seele ſei der Menſch ſelber, macht Plato den Menſchen zu einem unſichtbaren Weſen und läßt unerklärt, wie das Empfinden, Zürnen, Fürchten u. ſ. w., woran doch offenkundig der Körper eben ſo ſehr wie die Seele betheiliget iſt, nur Eine Thätigkeit ſein ſoll, da jeder dieſer Acte ein Act Mehrerer, nämlich des Körpers und der Seele iſt, und beide nach Plato dem Sein nach verſchieden ſind. Plato freilich behauptet die Einheit des Actes, und ſagt, Seele und Leib verhalten ſich bei einem ſolchen Geſchehen als a quo und in quo des Geſchehens. Dieſe Erklärung iſt aber nicht zuläßig. Denn das a quo iſt der Sinnesempfindung der äußere Gegenſtand, unter deſſen Eindruck der Körper in Kraft der empfindenden Seele leidet; daraus folgt, daß die ſenſitive Seele dem Sein nach von dem beſeelten Körper nicht verſchieden ſein könne. Wollte man aber behaupten, daß im Act der Empfindung bloß der Körper leide, die ſenſitive Seele hingegen thätig ſei, ſo

[1]) 1 qu. 84, art. 3.
[2]) Gent. II, c. 57.

Leibe bestehen und unsterblich sein [1]); in der That behauptet auch Plato die Unsterblichkeit der Thierseelen. Da er Seele und Körper einander als Thätiges und Leidendes gegenübersetzt, und das Thätige eine vom Leidenden unabhängige Subsistenz haben muß, so ist er genöthiget, selbst schon der vegetativen Seele eine vom körperlichen Sein unabhängige Subsistenz zuzuschreiben; vermöge ihrer eigenen Thätigkeiten muß aber die vegetative Seele sodann auch ein von der empfindenden Seele gesondertes Sein haben, so wie diese wieder ein von der intellectiven Seele gesondertes Sein. Sonach sind nach Plato im Menschen eigentlich drei Seelen vorhanden [2]) mit ihren entsprechenden Wirkungssphären in Leber, Herz und Haupt des menschlichen Leibes, und der Mensch gewissermaaßen ein Congregat aus drei Seelen. Nun ist einmal die Dislocirung der drei Seelen in die genannten drei Regionen durchaus unrichtig; der intellectiven Seele können, da sie eine immaterielle Subsistenz hat, gar keine Theile des Körpers im Besonderen zugewiesen werden; ferner wirken, wie sich dieß an abgeschnittenen Theilen von Pflanzen und Würmern zeigt, an einem und demselben Orte verschiedene Seelenkräfte zusammen, woraus hervorgeht, daß es keine solche örtliche Vertheilung der Seelen oder Seelenkräfte gibt, wie Plato annimmt. Doch auch abgesehen hievon geht jene Seelendreiheit nicht an; da sie nämlich keine wesenhafte, sondern nur eine accidentelle Einheit bilden sollen, so könnte das, was durch die eine dem Menschen zukommt, von dem, was der anderen zukommt, nur per accidens ausgesagt werden; für den Menschen hätte demnach die Animalität, und für diese die Lebendigkeit als zufälliges Prädicat zu gelten. Aus der Seelendreiheit wird nothwendig eine Wesensdreiheit desselben; will man dieser Consequenz ausweichen, indem man die thierische und vegetative Seele sammt dem Körper als Organ der intellectiven Seele nimmt und einzig diese Mensch nennt, so ergibt sich der Widersinn, daß der Mensch kein empfindendes Wesen sei, sondern einer empfindungsfähigen Sache sich bediene. Andererseits aber kann bei solcher Ansicht der intellective Charakter

[1]) Gent. II, c. 57.

[2]) Ibid. c. 58.

nur eine Accidenz an dem Individuum sein, welches man nach gemeinem Sprachgebrauche Mensch nennt; und hält man die Seelendreiheit fest, so muß an demselben überdieß auch die Animalität als etwas Accidentelles genommen werden; denn was nach der ersten substanziellen Form zu einer Sache später noch hinzukommt, kann nur accidenteller Natur sein, die erste Form und Grundlage der Wirksamkeit der beiden höheren Formen oder Seelen ist die nutritive Seele, und so könnten die Begriffe Thier und Mensch nie eine Substanz, sondern nur Eigenschaftsbegriffe ausdrücken [1]). So drängt demnach Alles dahin, die Seelendreiheit sowol, wie die Seelenzweiheit aufzugeben, und nur Ein Seelenwesen im Menschen anzuerkennen, was nicht anders denkbar ist, als daß man sich die Kraft der vegetativen Seele in der animalischen, diese in der intellectiven aufgehoben denkt. Wären sie nicht in dieser Art Eins, so müßten sie durch etwas außer ihnen Befindliches geeint werden; dieß könnte nicht der Körper sein, da er vielmehr durch die Seele zusammengehalten wird; also müßte das Einende etwas sein, was in eminenterem Sinne Form und Einheit ist, als die drei zu einenden Seelen, und wäre es selbst wieder ein an sich Eines, so bedürfte es abermals eines weiteren höheren Einenden u. s. w., bis man auf ein wahrhaft Eines gelangte, und dieß wäre erst die Seele. Es ist nur Ein Seelenwesen im Menschen denkbar; denn die einzelnen Seelenkräfte können sich wechselseitig hemmen, die eine die Wirksamkeit der anderen schwächen u. s. w., was nicht denkbar wäre, wenn sie nicht alle in Einem Principe wurzelten. Dieses Eine Princip kann nicht der Körper sein; von der intellectiven Thätigkeit wird man dieß ohnehin nicht behaupten wollen, kann es aber für gar keine Seelenthätigkeit geltend machen. Denn käme es dem Körper als Körper zu, Princip seelischer Thätigkeiten zu sein, so müßten alle Körper solche Thätigkeiten äußern, was offenkundig nicht der Fall ist. Alle seelischen Thätigkeiten wurzeln in Einem seelischen Principe; diese Eine Seele des Menschen aber kann, wofern der Mensch wirklich Ein Wesen sein soll, zum Körper nicht bloß in dem äußerlichen Verhältnisse eines Bewegers stehen, sondern muß als lebengebende Seinsform desselben genommen werden.

So muß die Platonische Anthropologie durchgängig jener des

[1]) Gent. II, c. 58.

riellen Ziele strebend. Diese unsinnlichen Ziele sind die reinen Intelligenzen oder substantiae separatae, die von den Seelen der himmlischen Sphären zu unterscheidenden Beweger derselben, das Wort Beweger als Finalursache der Bewegung genommen. Der erste Himmel hat den höchsten Gott selber zur Finalursache seiner Bewegung, der zweite Himmel begehrt die dem höchsten Gotte nächste erste substantia separata, der dritte Himmel die zweite u. s. w. Zwischen den Himmeln und der irdischen Sphäre gibt es keine beseelten Körper, da die Elementarkörper sich nicht zu Tastorganen eignen, deren kein empfindendes Wesen entbehren kann [1]).

Diese Aristotelische Theorie bietet vielerlei Puncte zur Vergleichung mit der Platonischen dar. Wie der höchste Gott Plato's der erste in der Reihe der Götter, so ist der höchste Gott des Aristoteles der erste in der Reihe der substantiae separatae, nur daß diese nicht gleich den Platonischen Göttern (= Ideen = Formen) die Wesenheiten oder Species der Sinnendinge sind. Wie Plato's Götter am Einen Urguten participiren, mithin aus Potenz und Actus zusammengesetzt sind, so auch die substantiae separatae des Aristoteles. Auch darin kommen beide überein, daß sie einen durch die Obmacht der höheren Potenzen beherrschten Zusammenhang der Weltordnung aufweisen, so daß jedes Sein einer niedrigeren Ordnung von einer höheren Ordnung, sammt dieser abermals von einer noch höheren Ordnung u. s. w. beherrscht ist, mit einer nach Oben fortschreitend zunehmenden Vollkommenheit. Nach Plato ist durch Gott Allem vorgesehen: durch die erste reine Intelligenz der gesammten Reihe der Intelligenzen und Allem, was unter ihnen ist; durch die höchste Seele den anderen Seelen ihrer Ordnung und durch diese allen anderen Ordnungen des Geistigen und Körperlichen. Jedes Höchste einer Ordnung wird in seiner vorsehenden Thätigkeit von allen anderen Wesen derselben Ordnung nachgeahmt, was sich gleichfalls durch alle Reihen herab wiederholt. Die vollkommenste Vorsehung ist in den himmlischen Regionen; Plato läßt das Schlimme neben dem Guten im Bereiche der Dämonen beginnen, für Aristoteles ist die irdische Sphäre die Region des Defectiblen im Geistigen und Körperlichen, im Gegensatze zur Unwandelbarkeit und Indefecti-

[1]) Opusc. 15, c. 2.

bilität alles Himmlischen [1]). Es gereicht indeß der
Ansicht nicht zum Vortheile, daß sie die Platonische
gänzlich ausfallen läßt. Die Platoniker können aus i
manche Erscheinungen im Gebiete der Magie (Geisterbe
und an den sogenannten Arreptitiis erklären, wofür sie
sidarischen Einflüssen keine genügende Erklärung beibri
Eben so ist es ein Mangel, daß Aristoteles die Zah
Intelligenzen auf die Zahl der himmlischen Sphären
wozu kein nöthigender Grund vorlag, da über dasjeni
Ziel betrifft, die Entscheidung nicht nach solchen Gri
messen ist, welche von den auf das Ziel geordneten und
untergeordneten Objecten hergenommen sind. Er hä
einem nächsten und einem letzten Ziele des ersten Hin
scheiden sollen; wenn letzteres Gott selbst ist, so mu
ersteres mit Gott zusammenfallen. Es ist nicht glaubl
ungemeine Abstand der höchsten immateriellen Substa
weder körperlichen nicht durch zahllose Wesen ausgefüll
Aristoteles fühlt dieß selber, und bescheidet sich deßhalb,
einem Gewaltigeren nach ihm zu überlassen, da er, u
Entscheidungen sicher zu sein, sich von der erfahrungsmäßi
lage seiner Ansichten nicht gerne entfernen mag. Er st
seine Ansicht als etwas Problematisches hin, wie er e
sichtlich seiner Ansicht über die anfangslose Dauer der
welche Ansicht sich übrigens leicht berichtigen läßt, we
unendliche Macht des ersten Bewegers, um welche es
teles einzig zu thun ist, anstatt aus der Ewigkeit der
vielmehr aus deren Uniformität zu begründen versucht

Zwischen Gott und der sinnlichen Erscheinungswel
Plato die Welt der Ideen, an welchen participirend
dinge sind, was sie ihren Begriffen nach sind. Es ist
worden, daß die Annahme subsistenter Allgemeinbegriff
lität der ihnen entsprechenden Dinge zuläßt. Sie vertr
auch mit dem richtigen Gottesbegriffe nicht. Kann G
Hinblicke auf die außer ihm subsistirenden Allgemein

---

[1]) Opusc. 15, c. 3 und 4.

[2]) Ibid. c. 3 und 19.

[3]) Ibid. c. 3 und 9 gegen Ende. Vgl. oben S. 437 ff.

er wäre nicht actus purus, da er nur vorerſt durch die Ideen informirt, zum thatſächlichen Erkennen gelangen könnte. Daraus folgt, daß die Ideen nicht außer Gott exiſtiren können. Exiſtirten ſie außer ihm, ſo müßten ſie, weil Alles, was außer Gott iſt, von ihm das Sein hat, durch ihn in's Sein geſetzt ſein. Gott iſt aber intelligenter Urheber alles deſſen, was er ſetzt; alſo müßte er ſie vorerſt gedacht haben, ehe ſie ſein könnten. Alſo iſt ſein Denken nicht von ihrem Sein, ſondern ihr Sein vielmehr von Gottes Denken abhängig, und fällt, da es nicht außerhalb Gott ſein kann, mit Gottes Denken zuſammen, die Ideen ſind die Gedanken Gottes ſelber [1]), von dem nämlich, was außer ihm iſt. Gott gewinnt dieſe Gedanken lediglich aus ſich; er faßt nämlich die Vollkommenheiten aller Dinge in ſich, und iſt Alles, was die Dinge ſind, ſelber in der allervollkommenſten Weiſe. Wenn er nun dieſe Vollkommenheit ſeines abſolut Einen Weſens denkt, ſo kann er ſie auch nach allen Arten und Graden ihrer Mittheilbarkeit und Nachahmbarkeit denken, und dieſe Gedanken Gottes ſind die Ideen. In dieſem Sinne und ſoweit iſt demnach auch die Platoniſche Lehre von den Ideen als Urbildern aller materiellen Exiſtenzen zu halten [2]); und ſo iſt es auch gemeint, wenn Auguſtinus von einer Mehrheit der Ideen in Gott ſpricht und ſagt, Gott habe nach einer anderen Idee das Pferd, nach einer anderen den Menſchen gemacht. Das am Schöpfungsbegriffe Platon's Haltbare reducirt ſich lediglich auf den Gedanken, daß das Sein der Dinge von Gott iſt. Der Beſtand der Schöpfung iſt nach ihm ſeit ewig. Ferner nimmt er außer dem Urſein, welches der höchſte Gott iſt, noch ein Urleben und einen Urverſtand an; und wie er das Sein alles Seienden vom höchſten Gotte ableitet, ſo das Leben alles Lebendigen von jenem anderen Principe, welches das Leben ſelber iſt, und die Erkenntnißfähigkeit aller intellectiven Weſen von dem Principe, welches der Verſtand ſelber iſt (woraus ſich auch ſeine oben beſprochene Anſicht von der Seelenmehrheit im Menſchen erklärt). Unter ſolchen Annahmen wird ſich jedoch die ſubſtanzielle Einheit eines höher informirten

[1]) Gent. I, c. 51.

[2]) Ibid. c. 54.

Weſens niemals erklären laſſen; ſind die Animalität und
ſtändigkeit des Menſchen auf zwei verſchiedene Principien
leiten, ſo iſt der Einzelmenſch nicht Ein, ſondern zwei W
Beziehung auf die materiellen Weſen ließe ſich noch mit
Scheine ohne evidenten Widerſpruch die zur niederen W
hinzutretende höhere Weſensform als Accidenz des materiel
ſtrates faſſen. Bei den immateriellen Subſtanzen hinge
dieß ſchlechthin nicht mehr an, und tritt der Widerſpruch
bar an's Licht, indem das Sein der immateriellen Weſe
Begriffe nach ein lebendiges iſt und ihre Lebensthätigkeit
das Erkennen und Wollen ſelber iſt, alſo in lauter int
Functionen beſteht. Daher können ſie mit ihrer geſammte
bung offenbar nur durch Ein Princip geſetzt ſein, und
Plato ſtatuirte nachfolgende Information durch andere P
über ihnen müßte auf chriſtlichem Standpuncte auf die Mi
der Ideen oder Species durch die Engel höherer Ordnunge
Geiſter der niederen Ordnungen reducirt werden [1]).

Auf dieſe Sätze reducirt ſich der Hauptſache nach das
der Prüfung, welche Thomas als chriſtlicher Peripatetiker
Platoniſchen Lehre vorgenommen. Daß auch die Ariſtoteliſch
ſophie der Ergänzung ſowol [2]), wie der Richtigſtellung
fühlte er recht wol, und wir haben bereits mehrmals geſe
er den Mängeln derſelben abzuhelfen bemüht iſt. Eine an
ſo wichtige Aufgabe der Zeit war es, die auf dieſem Wege
neue philoſophiſche Kosmologie und Anthropologie gegen
ſtellungen und Verſchlimmerungen zu wahren, welche die Pl
wie die Ariſtoteliſche Lehre unter den Händen der Arab
In dieſer Beziehung handelte es ſich in erſter Linie um de
pfungsbegriff. Plato und Ariſtoteles hatten ihn, wie Thon
fach darzuthun bemüht iſt, feſtgehalten; die arabiſche Ph
hingegen ſchwächt ihn in jeder Weiſe ab und endet ihre
lung in Averroes mit gänzlicher Aufgebung deſſelben. Z
ihn, wie wir eben zuvor ſahen, auch Plato nicht genügend
aber er leitet wenigſtens alles Sein unmittelbar von dem

---

[1]) Opusc. 15, c. 11.

[2]) Vgl. z. B. 1 qu. 110, art. 1 ad 2.

Einflusse des Neuplatonismus (Plotinus und Proclus) die Dinge nur mittelbar aus der ersten absolut einfachen Ursache herleiten zu können glaubt; dieselbe Ansicht — bemerkt Thomas — wird auch von Algazel vertreten und scheint in der Schrift de causis vorausgesetzt zu sein.

Dieser Anschauung wird nun mit folgenden Gründen begegnet [2]):

Das Bonum Universi steht höher als das Bonum jeder particulären Natur. Da das Bonum in der Zweckursache begründet ist, so kann selbst in der Wirksamkeit particulärer Agentien das Gute nicht erreicht werden ohne darauf gerichtete Intention des Wirkenden; um so mehr muß das Bonum Universi aus einer darauf gerichteten Absicht des Agens universale abgeleitet werden; mithin auch die Unterschiede der Dinge und deren harmonische Ordnung, worin eben das Bonum Universi besteht. Mithin muß das ganze Universum unmittelbar durch Gott gedacht und gesetzt sein. Man könnte freilich einwenden, aus dem Gesagten folge nur, daß das ganze Universum von Gott gedacht sein müsse, nicht aber, daß Alles unmittelbar durch ihn gesetzt sein müsse; und daß somit die Mittelursachen des Avicenna: die intelligentia prima, deren Emanationen, die erste Himmelsseele und der erste Himmelskörper, mitsammt der ganzen Doppelreihe der daran sich schließenden Emanationen als die im Dienste der Gedankenconception der höchsten Ursache thätigen Agentien zugelassen werden könnten. Um diesem Einwande zu begegnen, muß man darauf reflectiren, daß es einen doppelten Modus des Hervorbringens gebe, nämlich mit und ohne Bewegung und Veränderung. Das erstere vollzieht sich allerdings durch Mittelursachen, und auch Gott kommt in Hinsicht auf die bereits vorhandenen natürlichen Dinge ein solches durch Mittelursachen bewerkstelligtes Hervorbringen zu, in welchem von Gott das Sein des Hervorgebrachten, das Sosein desselben von den Mittelursachen herzuleiten ist. Von dieser Art des Hervorbringens ist aber das Schaffen, oder das Hervorbringen ohne Bewegung und Veränderung zu unterscheiden; die immateriellen Substanzen und die Himmelskörper

---

[1]) S. 80 und S. 486.

[2]) Opusc. 15, c. 10.

wie schon gezeigt wurde, einzig der ersten Ursache zu, mithin müssen die Species selber in ihren ersten Exemplaren unmittelbar durch Gott gesetzt worden sein [1]). Nun könnte freilich noch gefragt werden, ob die immateriellen Substanzen des Himmels die der causa prima eigenthümliche Thätigkeit des Schaffens nicht wenigstens in übertragener Weise ausüben könnten? Das Vermögen zu schaffen — erwidert Thomas — läßt sich nicht übertragen; denn die Seinssetzung fordert ein unendliches Vermögen [2]), und dieses kommt nur Gott zu. Denn nur die unbegränzte Kraft Gottes kann den unendlichen Abstand des Nichtseins vom Sein überwinden; nur ein solches Sein, welches totum actu ist, kann se toto wirken, was nothwendig ist, um eine Sache secundum totam suam substantiam hervorzubringen; nur diejenige Thätigkeit, welche selber Substanz ist, bedarf keiner Materie als Unterlage ihres Wirkens; die Wirkungsweise der causae secundae wird durch die Materie bestimmt, die ihnen einzig nur durch die Wirksamkeit der causa prima subministrirt sein kann; der zur Eduction der Actualität aus der Potenzialität erforderliche Kraftaufwand läßt sich nach der relativen Stärke oder Schwäche der bereits vorhandenen Potenzialität messen, der zur Eduction der Wirklichkeit aus dem völligen Nichts nöthige Kraftaufwand muß unermeßlich sein.

Nun handelte es sich aber weiters auch um Begründung der gegen Avicenna geltend gemachten Unterscheidung zwischen dem causare cum motu und absque motu. Hiezu sah sich Thomas durch die Lehre des Averroes aufgefordert, welcher über Avicenna hinausgehend Gott nur als ewigen Beweger einer ewigen Materie gelten ließ. Die unmittelbare Consequenz dieser Ansicht war die Verwerfung des Schöpfungsbegriffes als einer Hervorbringung der

---

[1]) Opusc. 15, c. 10. Daß die ersten Exemplare jeder Species durch Gott selbst gesetzt sein müssen, wird zwar in der angeführten Stelle nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus dem, was Thomas in der besprochenen Kritik der Platonischen Schöpfungslehre gegen die Ableitung der individuellen Einzelsubstanz aus mehreren Principien bemerkt, die als wesenhaft Eine nur Eine Ursache haben kann. Da nun das Sein nur durch Gott selbst verliehen sein kann, so muß auch alles Andere, was zu dem wesenhaften Sein des Individuums gehört, durch Gott selbst gesetzt sein.

[2]) De Potent. qu. 3, art. 4.

Lehre für das Mittelalter zukommt, wird sich später die geeignete Stelle darbieten. Hier nur die Antwort, welche Thomas ohne ausdrückliche Beziehung auf Averroes auf die beiden Hauptinstanzen seines Gegners und der Anhänger desselben gibt: Aus Nichts wird Nichts — kein causare absque motu.

In dieser Beziehung ist es nothwendig, zuerst den Satz zu begründen, daß Alles, was es außer Gott gibt, nur durch Gott selber sei [1]): Was zweien oder mehreren Dingen zukommt, kann keinem aus ihnen eigenst gehören, so daß es nicht von etwas Anderem wäre; sondern das eine Ding muß die betreffende Eigenheit entweder von dem anderen haben, dem dasselbe zukommt; oder beide müssen das ihnen Gemeinsame von einem dritten außer ihnen haben (wie zwei Kerzen ihr Licht vom Feuer haben). Das Sein wird aber von Allem ausgesagt, was es gibt. Es kann also nicht zwei Dinge geben, von welchen keines eine Seinsursache hätte; sondern es muß entweder das eine derselben Ursache des anderen sein, oder beide müssen eine gemeinsame dritte Ursache haben. Mithin muß dasjenige, welches durch nichts Anderes ist, Ursache von Allem sein, was auf irgend eine Weise ist. — Was einem Dinge seinem Wesen nach zukommt, läßt sich mindern und hinwegnehmen; was sich an ihm mindern und wegnehmen läßt, gehört ihm nicht eigenst an, sondern rührt von etwas außer ihm her, und ist auf dasjenige zurückzuführen, was in hoc genere das Eminenteste ist. So muß das Leuchtendste die Ursache des Leuchtens in allem Anderen sein, das Wärmste Ursache der Wärme in Allem, was warm ist u. s. w. Gott ist nun der Seiendste; also ist er die Seinsursache von Allem. — Wirkung und Ursache müssen einander proportionirt sein; wie die eigenartigen Wirkungen auf eigenartige Ursachen zurückleiten, so die gemeinen Wirkungen auf gemeinsame Ursachen. Allen Dingen ist aber das Sein gemein; also muß es eine über allen Arten von Ursachen stehende Ursache des Seins der Dinge geben. — Gott ist seinem Wesen nach das Sein, während alle anderen Wesen nur in participativer Weise sind; also haben sie Gott zur Seinsursache. — Alles zufällige Sein weist auf ein nothwendiges Sein als letzte Ursache alles zufällig Seienden zurück. Dieses

[1]) Gent. I, c. 15.

Lehre für das Mittelalter zukommt, wird sich später die geeignete Stelle darbieten. Hier nur die Antwort, welche Thomas ohne ausdrückliche Beziehung auf Averroes auf die beiden Hauptinstanzen seines Gegners und der Anhänger desselben gibt: Aus Nichts wird Nichts — kein causare absque motu.

In dieser Beziehung ist es nothwendig, zuerst den Satz zu begründen, daß Alles, was es außer Gott gibt, nur durch Gott selber sei [1]): Was zweien oder mehreren Dingen zukommt, kann keinem aus ihnen eigenst gehören, so daß es nicht von etwas Anderem wäre; sondern das eine Ding muß die betreffende Eigenheit entweder von dem anderen haben, dem dasselbe zukommt; oder beide müssen das ihnen Gemeinsame von einem dritten außer ihnen haben (wie zwei Kerzen ihr Licht vom Feuer haben). Das Sein wird aber von Allem ausgesagt, was es gibt. Es kann also nicht zwei Dinge geben, von welchen keines eine Seinsursache hätte; sondern es muß entweder das eine derselben Ursache des anderen sein, oder beide müssen eine gemeinsame dritte Ursache haben. Mithin muß dasjenige, welches durch nichts Anderes ist, Ursache von Allem sein, was auf irgend eine Weise ist. — Was einem Dinge seinem Wesen nach zukommt, läßt sich mindern und hinwegnehmen; was sich an ihm mindern und wegnehmen läßt, gehört ihm nicht eigenst an, sondern rührt von etwas außer ihm her, und ist auf dasjenige zurückzuführen, was in hoc genere das Eminenteste ist. So muß das Leuchtendste die Ursache des Leuchtens in allem Anderen sein, das Wärmste Ursache der Wärme in Allem, was warm ist u. s. w. Gott ist nun der Seiendste; also ist er die Seinsursache von Allem. — Wirkung und Ursache müssen einander proportionirt sein; wie die eigenartigen Wirkungen auf eigenartige Ursachen zurückleiten, so die gemeinen Wirkungen auf gemeinsame Ursachen. Allen Dingen ist aber das Sein gemein; also muß es eine über allen Arten von Ursachen stehende Ursache des Seins der Dinge geben. — Gott ist seinem Wesen nach das Sein, während alle anderen Wesen nur in participativer Weise sind; also haben sie Gott zur Seinsursache. — Alles zufällige Sein weist auf ein nothwendiges Sein als letzte Ursache alles zufällig Seienden zurück. Dieses

[1]) Gent. I, c. 15.

Stoffe zu causiren, sondern auch ohne ein solches Substrat etwas hervorzubringen. — Jedes Seiende hat seinen eigenen modus actionis. Den Wesen, welche in Kraft einer inhärirenden Form actuell sind, entspricht es, dieselbe Inhärenz der Form auch an Anderem zu causiren. Gott ist aber nicht in Kraft einer inhärirenden Form, sondern seiner ganzen Substanz nach actuell. Diesem seinem Seinsmodus entspricht als eigener Actionsmodus, daß er auch andere Dinge ihrer ganzen Substanz nach hervorbringe. — Die Materie ist für ein Wirkendes nothwendig, um als Leidendes dessen Wirkungen in sich aufzunehmen. Gott bedarf für sein Wirken keines solchen passiven Substrates, weil sein Wirken in seiner Substanz ruht und sachlich mit dieser zusammenfällt. — Jedes Agens, welches zu seinem Wirken der Materie als eines Substrates bedarf, muß in dieser ein seinem Vermögen proportionirtes Substrat haben, weil es ohnedem sein Kraftvermögen nicht entwickeln könnte. Die Materie hat kein solches proportionirtes Verhältniß zu Gott, da in ihr, wie Aristoteles beweist, nicht das Vermögen zu jeder Größe ist, während Gottes Vermögen unendlich ist. — Allüberall, wo ein geordnetes proportionirtes Verhältniß zweier Dinge statt hat, muß Eines aus dem Anderen, oder beide aus einem Dritten sein. Gibt es also eine dem göttlichen Wirken proportionirte Materie, und soll sie nicht von Gott sein, so müßte Gott aus ihr, oder es müßten beide, Materie und Gott, aus einem Dritten sein. Beide Fälle sind undenkbar, da Gott die causa prima ist. Das erste der Dinge muß die Ursache der übrigen sein, da sie sonst von jenem Ersten nicht geordnet sein könnten [1]). Zwischen Potenz und Actus besteht aber ein solches Verhältniß, daß, obwol bedingnißweise die Potenzialität vorausgeht (nämlich in demjenigen, was bald potenziell, bald actuell ist), doch schlechthin genommen der Actus der Potenz vorausgeht; denn jedes potenzielle Sein muß durch ein actuelles Sein in die Actualität übergeführt werden. Also muß Gott, der actus primus et purus, schlechthin früher als die Materie, und consequenter Weise die Ursache derselben sein (m. a. W.: Ihre absolute Unabhängigkeit von Gott schließt ihr Gesetztsein durch Gott

[1]) Ein Grund, dessen Gewichte Averroes mühsam ausweicht, wenn er sagt, daß die Materie, obwohl vernunftlos, so wirkt, als ob sie durch eine höhere Intelligenz geleitet wäre. Renan a. a. O. S. 84.

unendliche soll. Denn es ist mit der geschaffenen Sache zugleich geschaffen, involvirt somit keinen besonderen Creationsact, und bezieht sich, da es die Relation selber ist (quia essentialiter relatio est) auf keine andere Relation [1]).

Weiter noch, als die Averroistische Läugnung des Schöpfungsbegriffes geht der manichäische Dualismus, der den Ursprung der Dinge auf zwei Schöpfungsprincipe zurückführt, auf die Principien des Guten und Bösen, und überdieß beide Principien als körperliche setzt (Licht und Finsterniß), und darnach auch die Einheit der Weltregierung aufhebt. Es ist zunächst ganz irrational, ein Princip des Bösen dem Urguten als Princip gleichen Ranges gegenüberzustellen. Das Böse kann gar kein actives Princip haben, noch selber ein actives Princip sein, da es als Privation weder eine Seinswirklichkeit hat, noch auch etwas Wirkliches setzen kann. Sodann braucht es keinen ausführlichen Beweis, daß ein körperliches Princip kein intellectives Princip sein kann, wie es nach manichäischer Annahme sein soll. Endlich schließt das Gute den Begriff des Zweckes in sich; Alles strebt nach dem Guten, Nichts nach dem Bösen als solchem; mithin kann von einem Reiche des Bösen als solchen keine Rede sein. Übrigens scheint der manichäische Irrthum aus derselben Quelle geflossen zu sein, wie die vorhin erwähnten Irrthümer; nämlich daraus, daß man das, was an particulären Causalitäten bemerkt wurde, auf die universelle Ursache der Dinge übertrug. Man bemerkte im Bereiche der particulären Ursachen conträre Gegensätze; z. B. das Feuer erwärmt, das Wasser macht kalt. Nun dachte man sich für die niederen conträren Ursachen wieder höhere conträre Ursachen u. s. f. bis hinauf zu den ersten Principien dieser Contrarietäten. Man übersah, daß die erfahrungsmäßigen Contrarietäten einer höheren Allgemeinheit sich unterordnen, und daß, je weiter hinauf, die Ursachen immer weitgreifender und einflußreicher werden, und demnach die allerhöchste Causalität eine allumfassende und allermächtigste sein müsse, welche gar keinen Widersatz gegen ihre Macht mehr duldet [2]).

Die Abschwächung des Schöpfungsbegriffes führt nothwendig

---

[1]) Gent. II, c. 18.

[2]) Opusc. 15, c. 16.

Differenzen innerhalb der Genera zuläßt; gegen die Fundamente der Naturphiloſophie, indem ſie den Begriff der Generation und Corruption nur relativ zuläßt, endlich gegen die Ontologie, indem ſie die ſubſtanzielle Einheit der Einzeldinge, und folgerichtig auch die Weſenhaftigkeit und Diverſität der Dinge aufhebt. Weiters würde Avicebron's Anſicht bezüglich der causae materiales auf einen regressus in infinitum führen. Denn wie die Materie nach Avicebron in jeder ihrer Beſtimmtheiten, deren jede einzelne auf Grundlage einer vorausgehenden fußt, zur Aufnahme entgegengeſetzter ſpecificirenden Formen disponirt ſein ſoll, ſo muß auch die materia communis, die generiſche Grundlage der Körperlichkeit und Geiſtigkeit die entſprechenden differenten Dispoſitionen hiezu: Dichtigkeit und Subtilität, ſchon in ſich tragen. Dieſe Materie, welche dicht oder dünn iſt, muß abermals abgeſchieden werden von der reinen Materie, welche keines von beiden iſt und als höheres Genus über dieſen ſpecificirenden Unterſchieden ſteht. Sie darf aber dann noch nicht als gänzlich uniform genommen werden, weil ſie für dieſen Fall nicht zwei differente Species, ſondern nur Eine in ſich aufnehmen könnte, womit die Diverſification der Dinge ſchon von vorne herein abgeſchnitten wäre. Alſo müßte in der reſolutoriſchen Aufweiſung der differenten Dispoſitionen in der aufſteigenden Reihe der Genera ein Rückgang in's Unendliche ſtatt haben. In gewiſſer Hinſicht ſteht die Anſicht Avicebron's noch hinter jener der alten Naturphiloſophen zurück. Dieſe konnten die Vielheit der Dinge erklären, da ſie eine verſchiedenartige Specification der quantitativ getheilten Urmaterie annahmen. Avicebron hingegen hat es zuhöchſt mit einer quantitätsloſen Materie zu thun. Und ſo bliebe denn letztlich nur übrig, den Gedanken von Einer Grundmaterie aufzugeben, und eine Mehrheit der Materien anzunehmen, die aber nicht durch ihre differenten Dispoſitionen oder Formen — denn dieß iſt, wie bereits gezeigt, unthunlich —, ſondern lediglich durch ihre differenten Potenzialitäten ſich von einander zu unterſcheiden haben.

Daraus folgt nun von ſelbſt, daß die geiſtigen und materiellen Subſtanzen nicht aus derſelben Materie gebildet ſein können. Dieß geht auch daraus hervor, daß die geiſtigen Subſtanzen den Begriff ihrer Species ungetheilt darſtellen, die materiellen Dinge aber nur

Form sich als etwas rein Zufälliges hiezu verhielte, da vielmehr die Form die specifische Bestimmtheit selber ist. Und zudem, nicht bloß die substantiirte Materie, sondern auch die reine Potenzialität verhält sich zur Form als Subject, und so kann die Materie auch in den intelligenten Substanzen, unbeschadet der specifischen Diversität ihrer Formen, Subject derselben sein.

Ein anderer Grund Avicebron's lautet: Das Sein ist allen körperlichen und geistigen Substanzen gemein; daher muß das Sein in der geistigen Substanz auf dieselbe Art näher fortbestimmt werden, wie in der körperlichen. Wie man nun im Körper zuerst Materie und Form unterscheidet, die geformten Körper sodann wieder in feinere und gröbere (greifbare), so muß man auch in der Geistsubstanz zuerst Materie und Form unterscheiden, und die geformte Geistmaterie wieder in eine solche unterscheiden, welche mit keinem Körper verbunden ist und in eine andere, welche mit einem Körper verbunden ist. Darauf zur Antwort, daß das Sein nicht von allen Dingen in univoker Weise ausgesagt wird; daher kann man auch nicht für alle denselben Seinsmodus in Anspruch nehmen; die Substanzen, welche auf's Vollkommenste am Sein participiren, haben gar nichts an sich, was bloß in potentia wäre (immaterielle Substanzen); darauf folgen diejenigen, deren Materie ihrer Wesenheit nach bloß potenziell ist, jedoch mit ausschließlicher Empfänglichkeit für Eine Form (himmlische Körper); die Körper unter ihnen haben eine Materie, deren Potenzialität durch Eine bestimmte Form nicht ausgefüllt wird und daher für mehrere Formen empfänglich ist; daher das gröbere und dichtere Wesen derselben im Unterschiede von der ungreifbaren Feinheit der himmlischen Körper. In den geistigen Substanzen aber, in welchen die Potenzialität der Materie ganz und gar in der Form aufgegangen ist, können die Diversitäten lediglich nur durch die Form bestimmt sein.

Wenn Avicebron sagt, daß alles Geschaffene außer Gott aus Materie und Form zusammengesetzt sein müsse, so ist dieß insoweit zuzugeben, als das Wort Materie bei geistigen Substanzen im äquivoken Sinne gebraucht wird. Denn bei geistigen Substanzen bedeutet es bloß Potenz zum Sein, bei körperlichen hingegen Potenz zum Sein und zur Aufnahme einer bestimmten Form, kraft deren das potenzielle Sein wirklich wird. Die Materie erhält ein

durch göttliche Dazwischenkunft vermittelt werden. Auf die Frage, ob der Verstand in numerischer Einheit oder Vielheit existire, antwortete Themistius, der Verstand sei Einer in seiner Quelle (Gott), er vervielfältiget sich aber in den daran theilhabenden Individuen gleich den von der Sonne ausgehenden unzähligen Strahlen. Philoponus kann sich zwar als Christ solchen Ausdeutungen des Aristoteles nicht anschließen; er versucht aber in anderer Art die Lehre vom *νους χωριστος* festzuhalten, indem er ihn im Unterschiede von der immateriellen, einfachen und unsterblichen Seele des Individuums als allgemeine Menschenvernunft nimmt; wenn Aristoteles sage, der intellectus separatus denke immer, so heiße dieß, die Menschheit denke immerfort, wenn auch nicht eben immer in diesem oder jenem Menschen. Die arabischen Aristoteliker verlegten gleichfalls den thätigen Verstand außerhalb das Wesen des Menschen, Avicenna fand in ihm seine intelligentia prima; Averroes hingegen griff den Gedanken des Philoponus von der immerfort denkenden Menschheit wieder auf, nur daß er diesen Gedanken in realistischer Weise ausdeutete, und sich darunter einen ewigen, unvergänglichen, im Verlaufe des geschichtlichen Culturlebens von einer Zone in die andere wandernden Verstand in der ganzen Menschheit dachte, der, in Allem das Abbild des thätigen, im Monde wesenden Verstandes, nichts Anderes als die Erfassung des explicirten Weltbegriffes ist, und soweit ihn der Einzelmensch sich aneignet, der erworbene Verstand (intellectus acquisitus) heißt. Daher die Lehre des Averroes, daß der erworbene Verstand zum Theile vergänglich, zum Theile unvergänglich sei. Aus seiner realistischen Auffassung des allgemeinen Menschheitsverstandes (intellectus materialis) erklärt sich, wie er selbst den intellectus possibilis nicht als Form des Einzelmenschen gelten lassen konnte, während die anderen griechischen und arabischen Aristoteliker bloß den intellectus agens als nicht zum Wesen des Individuums gehörig betrachteten.

Bei dem bedeutsamen Einflusse, welchen die arabischen Lehren, und besonders die Averroistische, in christlichen Kreisen gewann, mußte die Erledigung der durch sie beregten Fragen zu einem Gegenstande höchster Wichtigkeit werden. Bereits Wilhelm von Auvergne bekämpfte die aus der arabischen Philosophie fließenden

mel, welcher der Ort der realen Vorbilder der materiellen Dinge ist.

Die ausführlichste Kritik wird der Averroistischen Lehre durch Thomas gewidmet, welcher damit eine Revision der gesammten Entwickelung der Aristotelischen Psychologie bei den Griechen und Arabern verbindet, und die mit den christlichen Überzeugungen unverträglichen Auslegungen der Aristotelischen Lehre in allen Gestalten und Modificationen bekämpft [1]). Er wendet sich zuerst gegen Averroes selber, der das Extrem der falschen Entwickelung repräsentirt, und sowol den intellectus agens, wie den intellectus possibilis von dem individuellen Wesen des Menschen abscheidet; sodann gegen jene, welche dem Einzelmenschen wol den intellectus possibilis zuerkennen, aber nicht den intellectus agens, und auch ersteren nicht für das nehmen, was er wirklich ist, sondern für ein bloßes Product der Mischung der materiellen Elemente des Menschenwesens (Galenus und Andere mit verwandten Ansichten), als Einbildungskraft (Abubacer, Avempace), oder bloßes Receptionsvermögen im Verhältniß zum intellectus agens ohne Retentionsvermögen (Avicenna).

Averroes findet es undenkbar — bemerkt Thomas [2]) —, daß der mögliche Verstand die Form eines Körpers sei; denn in diesem Falle würde die Information des Verstandes und jene der ersten Materie unter dasselbe Genus fallen, und demzufolge auch den gleichen Bedingungen unterliegen. Mithin könnte der mögliche Verstand nur individuelle Formen in sich aufnehmen und keine allgemeinen Begriffe fassen, ja er wäre überhaupt des Erkennens gar nicht fähig. Also muß er dem Sein nach vom Körper verschieden sein. Um aber die Thatsache des menschlichen Erkennens dennoch zu erklären, behauptet Averroes weiter, daß der mögliche Verstand dem Menschen mittelst des sinnlichen Vorstellens eigne, welches als Subject der verstandenen Form mit dem verstehenden möglichen Verstande sich verbindet; insofern nämlich dieser die species intellecta zu seiner Form hat, wird er dem die intellective Species

---

[1]) Hieher gehört namentlich gent. II, 59—85; ferner opusc. 16: De unitate intellectus adversus Averroistas.

[2]) Gent. II, 59.

Menschen den specifischen Charakter ab, durch welchen er sich vom Thiere unterscheidet; denn was sich in irgend einem Wesen erst in Folge seiner Lebensthätigkeit ergibt, ändert an seinem substanziellen Wesen nichts mehr. — Das Kind könnte, bevor es zu denken anfängt, nach des Averroes Theorie noch nicht als Mensch gelten.

Diesen letzten Einwänden sucht Averroes dadurch zuvorzukommen, daß er neben dem möglichen Verstande noch einen passiven Verstand annimmt, der dem Menschen wesentlich eigne und in ihm an die Stelle der natürlichen instinctiven Urtheilskraft (aestimativa) des Thieres trete [1]). Dem passiven Verstande komme es zu, die sinnlichen Vorstellungen zu unterscheiden, zu vergleichen, gleichwie es dem intellectus separatus zukommt, die universellen Begriffe zu unterscheiden und zu vergleichen; er bereitet in Verbindung mit Einbildungskraft und Gedächtniß die sinnlichen Vorstellungen (phantasmata) für die Actionen des thätigen Verstandes vor, und wird vermöge dieses Antheiles am intellectiven Erkennen selbst auch Vernunft oder Verstand genannt. Man denkt hiebei an jenes Vermögen, welches nach den Aussagen der Ärzte in der mittleren Höhlung des Kopfes seinen Sitz hat, und bei Verschiedenen von Natur aus verschieden disponirt ist, bei Einigen vorzüglicher, bei Anderen minder gut; durch den Gebrauch desselben erwirbt der Mensch die wissenschaftliche Erkenntniß.

Darauf ist folgendes zu sagen:

Jede Lebensthätigkeit setzt als actus secundus einen actus primus voraus, durch welchen sie causirt und getragen ist. Der causirende actus primus aller Lebensthätigkeiten ist die Seele; der causirende Grund aller menschlichen Lebensthätigkeiten die menschliche Seele. Wenn nun Ratiociniren und Verstehen eine dem Menschen specifisch eigene Lebensäußerung ist, so muß das Vermögen hiezu schon in seiner Seele als solcher liegen, sie muß intellectiv sein. Dieser Intellect der Seele kann aber nicht der passive Verstand, sondern es muß ein von der Körperlichkeit des Menschen unabhängiger leidenloser Intellect sein. — Das sensible Leben kann durch die in ihm vorkommenden Affectionen, Vorstellen, Erinnern u. s. w. nicht zu einem höheren Genus des Lebens gesteigert werden; also läßt sich aus ihnen der intellective Wesenscharakter des Menschen

[1]) Gent. II, 60.

Charakter; also kann in ihnen nicht das den Menschen charakterisirende intelligere posse beruhen. — Nicht die Möglichkeit, den intellectus possibilis zu erlangen, sondern das wirkliche Vorhandensein desselben begründet das intelligere posse. — Man spricht dem unentwickelten Kinde nicht die denkfähige Natur ab, sondern erklärt sich sein Nichtdenken aus gewissen Hindernissen, die noch nicht hinweg geräumt sind; nur so läßt es sich zurecht legen, daß das Kind, obwol des intellectiven Erkennens fähig, dennoch nicht thatsächlich denkt und versteht. — Das habituelle Wissen gehört dem intellectus possibilis an, weil es aus einer unsinnlichen intellectiven Thätigkeit resultirt; nun ist der Wissende der Mensch selber, also muß auch der intellectus possibilis zu seinem Wesen gehören. — Wissenschaft ist Verähnlichung des Wissenden mit dem Gewußten; diese Verähnlichung vollzieht sich aber nur durch die universellen Species; diese können nicht dem auf's Particuläre gerichteten passiven Intellecte angehören; also kann der Mensch nicht in Kraft des ihm wesentlich eignenden intellectus possibilis ein Wissender sein. — Averroes gesteht zu, daß der habituelle Verstand eine Wirkung des thätigen Verstandes sei. Die Wirkung des letzteren ist die actuale Intelligibilität; diese setzt einen vorhandenen intellectus possibilis voraus; also ist der habituelle Verstand nicht im passiven, sondern im möglichen Verstande. — Die Vervollkommnung des intellectus possibilis hängt vom Menschen ab, was nicht möglich wäre, wenn der mögliche Verstand als etwas Besonderes außer und über dem Menschen stände. — Was dem Sein nach geschieden ist, muß auch in seinen Thätigkeiten geschieden sein; der intellectus possibilis bedarf aber des Körpers, weil ihm durch die sensiblen Thätigkeiten desselben die Sinnesvorstellungen geliefert werden müssen, aus welchen die Begriffe zu abstrahiren sind; also u. s. w. — Jedem Dinge sind zu den Thätigkeiten, die es seiner Natur nach auszuüben hat, die entsprechenden Mittel von Natur aus zugewiesen; auch der mögliche Verstand ist von Natur aus an die körperlichen Organe angewiesen, ohne welche keine sinnlichen Vorstellungen erzeugt werden können. Also gehören der menschliche Leib und der mögliche Verstand von Natur aus zusammen. — Hätte der leidende Verstand ein vom körperlichen Sein getrenntes Sein, so müßte er die immateriellen Substanzen besser erkennen als die materiellen.

Wesenheit.

Gehört der mögliche Verstand zum Wesen des Einzelmenschen, so kann es nicht einen gemeinsamen intellectus possibilis Aller geben [1]). Die Annahme eines solchen würde die persönliche Vielheit der Menschenindividuen aufheben. Man könnte die Menschen nicht etwa nach der Vielheit der individuell modificirten Sinnesanschauungen bezüglich eines und desselben Gegenstandes unterscheiden; denn der diesen Anschauungen entsprechende Begriff wäre deßungeachtet in allen Individuen nur Einer, und doch ist eben das Denken dieses Begriffes das specifisch Menschliche in der Denkthätigkeit; also dächte in allen Individuen eigentlich nur Ein Mensch. Die Sinnesvorstellungen sind keine actus primi, sondern actus secundi; also wird das Individuum nicht durch sie formirt, mithin werden durch sie auch nicht die Individuen numerisch distinguirt. Sie sind in Verschiedenen verschieden modificirt; dasjenige aber, was zum specifischen Charakter der Individuen gehört, muß in Allen sich vollkommen gleichen. — Man sagt vielleicht, daß der Act des Verstehens selber sich vermöge der in vielen Individuen vollzogenen Abstraction von einer bestimmten, in den Vielen gemeinsam vorhandenen Sinnesvorstellung vervielfältige. Aber diese Vielheit der Substrate begründet keine Vielheit der Acte; unius agentis una est actio. Die Sinnesvorstellungen verhalten sich zum möglichen Verstande, wie Thätiges zu Leidendem; das Leiden aber diversificirt sich nicht nach der numerischen Vielheit, sondern nur nach der specifischen Diversität der Agentien. Der mögliche Verstand denkt den Menschen nur im Allgemeinen, absehend, ob es dieser oder jener sei; also bewirkt die empirische Beobachtung vieler und verschiedener Menschen keine Vervielfältigung des Actes des Verstehens. Der mögliche Verstand ist der eigentliche Träger des habituellen Wissens; ist in Allen nur Ein Verstand, so ist in Allen auch das durch ihn getragene habituelle Wissen nur Eines, was denn doch in's Undenkbare geht. Man sagt freilich, Träger des habituellen Wissens sei der leidende Verstand und die virtus cogitativa. Aber dieß kann nicht zugestanden werden; gehört der Act

[1]) Gent. II, 73.

Fluß und Wandel ohne Ziel und Ruhe angenommen werden kann. Die letzte Consequenz des Averroistischen Einwurfes wäre, daß der Mensch der sinnlichen Anschauung und Vorstellung zum Zustandekommen einer Erkenntniß überhaupt gar nicht bedürfte. — Man erwidert freilich hierauf, daß dieselbe Consequenz sich auch dann ergibt, wenn man jedem menschlichen Individuum einen eigenen möglichen Verstand zutheilt. Mit Unrecht; vielmehr fallen gerade alle Widersprüche, von welchen die Averroistische Ansicht nach zwei entgegengesetzten Seiten hin gedrückt wird, hinweg, sobald der mögliche Verstand als Form des Leibes erkannt wird. Es erklärt sich einerseits seine Abhängigkeit, andererseits seine Unabhängigkeit vom sensiblen Leben des Menschen; es erklärt sich, wie er vor Abstraction der reinen Begriffe sich leidend, nach vollzogener Abstraction aber sich selbstthätig und bestimmend verhalten und die vorausgehenden Motoren seiner Thätigkeit (die sinnlichen Vorstellungen) gewissermaaßen zu Werkzeugen seiner Thätigkeit machen und selber solche Vorstellungen erzeugen kann, in welchen sich seine Lichtgedanken abbilden. Aus seiner ursprünglichen Abhängigkeit von den Sinnesvorstellungen erklärt sich, wie der Mensch, trotz der Fähigkeit des möglichen Verstandes, Alles zu denken, doch nicht Alles weiß, was die Menschen von jeher gedacht und gewußt haben und gegenwärtig wissen; was eine für die Averroistische Ansicht unerklärliche Thatsache bleibt. Doch Averroes will sie erklären; sie erklären sich daraus, daß wir in Kraft des möglichen Verstandes nur insoweit verstehen, als er mit uns durch die sinnlichen Vorstellungen zusammenhängt. Dieß ist aber falsch; denn daraus würde folgen, daß auch derjenige, der bereits ein bestimmtes Wissen erworben hat, das Erworbene ohne Anregung durch neue sinnliche Vorstellungen derselben Art gar nicht reproduciren könnte, wogegen die Erfahrung spricht.

Alexander Aphrodisias erkennt den möglichen Verstand dem Menschen wol als eigen zu, hält ihn aber für ein bloßes Resultat der Stoffmischung im menschlichen Körper; da er sich nicht denken kann, wie eine immaterielle Substanz Wesensform eines körperlichen Gebildes sein soll [1]). Dem Vorwurfe, daß seine Ansicht nicht mit der von Aristoteles (de anima III, text. comm. 4) gelehrten

[1]) Gent. II, 62.

als intellectives Vermögen zu, spricht aber diesem das Vermögen ab, die Gedanken und Begriffe in sich aufzubewahren; daher er die Wiedererneuerung derselben von einer erneuerten Einwirkung des außer dem Menschen subsistirenden thätigen Verstandes ableitet. Damit scheint auch die Lehre des Aristoteles zusammenzustimmen, welcher (de memoria c. 1) das Gedächtniß der sensiblen Seele zuschreibt, woraus zu folgen scheint, daß es kein Gedächtniß des Verstandes gebe [1]).

Indeß ist die Annahme einer stets erneuerten Einströmung der Begriffe von Außen her von der bereits widerlegten Platonischen Erkenntnißlehre wenig oder gar nicht verschieden. Der Unterschied ist nur der, daß sich Avicenna mit Einer Substanz als Erkenntnißquelle außerhalb des Menschen begnügt, während Plato viele Ideen setzt. Ganz etwas Neues ist es, wenn Avicenna meint, daß der mögliche Verstand durch die Thätigkeit der sensiblen Seelenvermögen zur Aufnahme der Emanationen des thätigen Verstandes vorbereitet werde; während doch die intellective Thätigkeit möglichste Freiheit und Sonderung von den Bewegungen der Sinnenseele erfordert. Plato dachte in seiner Art richtiger; er sprach von keiner disponirenden, sondern bloß von einer weckenden Thätigkeit der sensiblen Seelenkräfte, sofern nämlich alles höhere Denkleben ein Erinnern sei. Avicenna kann aus sich selbst widerlegt werden; er schreibt dem Menschen ein sinnliches Gedächtniß zu, d. h. er behauptet, daß die körperliche Kraft des menschlichen Individuums die vom thätigen Verstande in die sensible Seele einströmenden materiellen Formen retiniren könne; wie sollte nun der über der Sensibilität stehende mögliche Verstand, der doch stetiger und stärker sein muß, als das materielle Sein, in Absicht auf die reinen Begriffe nicht dasselbe vermögen? Allenthalben bemerkt man, daß das je Höhere das Verschiedene und Mannigfaltige dessen, was unter ihm steht, gesammelt in sich enthalte; darnach wird es auch dem Verstande zukommen, die im sensiblen Leben getheilten Functionen des Auffassens und Bewahrens in sich zu vereinigen. Endlich ließe sich nach Avicenna's

[1]) Gent. II, 74.

Sein unter gleiche Bedingungen mit dem möglichen Verstande fällt. Die Annahme eines außer der Seele wesenden thätigen Verstandes würde die Theorie des Erkennens auf den Standpunct der Platonischen Ideenlehre zurückführen. Wäre er von der Seele verschieden, so müßte seine Einwirkung ununterbrochen fortgehen, oder könnte wenigstens nicht von unserem Belieben abhängen.

Auf dieses letzte Argument könnte nun allerdings replicirt werden, daß es ungeachtet einer ununterbrochenen Einwirkung des thätigen Verstandes noch immer von der durch das Verhalten der natürlichen Denkkraft (virtus cogitativa) bedingten Disposition der sinnlichen Vorstellungen abhänge, ob sie intelligibel werden oder nicht. Bei näherem Eingehen aber erweist sich diese Auskunft als unhaltbar. Man müßte sich die fragliche Disposition entweder mit Avicenna als eine Disposition des möglichen Verstandes, oder mit Alexander und Averroes als eine Disposition der sinnlichen Vorstellungen behufs der Actualisirung des in ihnen enthaltenen begrifflichen Gehaltes durch den thätigen Verstand denken. Die erstere Annahme ist unpassend, weil der mögliche Verstand als vollkommen durchsichtiges Element der geistigen Lichtströmung schon an sich und seiner Natur nach vollkommen für die Einwirkung des thätigen Verstandes disponirt ist. Die letztere Annahme streitet gegen alle sonstige Analogie; es ist nicht einzusehen, warum die intellective Seele mit minder zureichenden Kräften zur Vollbringung ihrer Erkenntnißacte ausgestattet sein soll, als die ihr untergeordneten Naturen in Hinsicht auf die ihnen eigenthümlichen Thätigkeiten. Eben diese analogischen Gesichtspuncte bieten noch weitere Gründe gegen die Trennung des thätigen Verstandes vom Menschen. Alle Wirkungen höherer Art werden in der irdischen Weltsphäre durch Agentien derselben Gattung, wie das Hervorzubringende, vollbracht; neben dem agens remotum ist auch ein agens primum nothwendig; homo et sol generat hominem; bloß das Niederste, wie die aus Fäulniß entstehenden Thiere werden durch ein über der Gattung stehendes Agens erzeugt. Jedes bewegende Wesen hat ein zureichendes Princip seiner natürlichen Wirksamkeit bezüglich seines Thuns und Leidens in sich; beides, Thun und Leiden des Intellectes ist zum Zustandekommen einer intellectiven Erkenntniß nothwendig, also muß der Mensch neben dem leidenden Verstande auch einen thätigen Verstand

und namentlich averroistische Philosophie in christlichen Schulen gewonnen hatte, um das Interesse zu begreifen, welches Thomas in der eifrigen Bekämpfung derselben verfolgte. Er selbst sagt [1]), daß in christlichen Schulen seiner Zeit von Einigen die Lehre vorgetragen worden sei, der thätige Verstand sei nichts anderes als Gott selber. Er bezeichnet diese in einer anderen Schrift [2]) ausdrücklich als Averroisten, deren Hauptsitz man, mit Rücksicht auf Ort und Zeit der Abfassung der erwähnten Schrift (nach Bernard de Rubeis um 1269), so wie auf andere Umstände [3]) in Paris [4]) zu suchen hat. Der Bischof von Paris, Stephan Tempier, berief 1270 eine Synode, auf welcher folgende dreizehn Sätze censurirt werden mußten, weil sie von einigen Lehrern in philosophischen und theologischen Hörsälen vorgetragen worden waren: Quod intellectus hominum est unus et idem numero [5]). — Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit. — Quod omnia, quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum coelestium. — Quod mundus est aeternus. — Quod nunquam fuit primus homo. — Quod anima, quae est forma corporis, secundum quod

---

[1]) Gent. II, 85.

[2]) De unitate intellectus adversus Averroistas. Opusc. 16.

[3]) So heißt es bei Bulaeus III, p. 397: Eodem anno (1270) Doctor quidam ex Arabia Lutetiam venit: cumque se ad scholarum regimen, seu ut vulgo dicitur, Regentiam obtulisset, interrogatus et examinatus est a Magistris et a Cancellario, de omnibus quaestionibus propositis optime respondit: atque ita dispensatum est cum eo de cursu studiorum, quem licet non confecisset in Academia, illi tamen propter eximias ingenii, quae in eo elucebant dotes, permissum est scholas habere publicas.

[4]) Bei Echard et Quetif wird bemerkt, daß das Werk bisweilen unter dem Titel: Contra Averroistas Parisienses vorkomme. Im Bücherverzeichnisse des Conventes der heiligen Katharina zu Pisa, die fast Thomas' Zeitgenossin war, wird eine ihm zugeschriebene Schrift mit dem Titel: Contra Averroistas Parisienses aufgeführt.

[5]) Eine ähnliche Behauptung wurde im neunten Jahrhunderte von dem irländischen Mönche Macarius vorgebracht und von Ratramnus von Corbie bekämpft. Überhaupt scheint dieser Irrthum in Irland mehrfach verbreitet gewesen zu sein, wie aus einer Sammlung von Canonen der irländischen Kirche zu entnehmen ist, welche in der Bibliothek von St. Germain handschriftlich aufbewahrt ist. Vgl. Renan a. a. O. S. 101. 102.

lius corporis sunt actus. Diese Stelle beweist, daß er die ganze Seele meint, deren einzelne Theile Formen einzelner Theile des Körpers seien, andere aber nicht. Und er gibt weiter zu verstehen, daß er die ganze Seele für eine Form des Körpers hält, weil einzelne Theile derselben Körperformen sind, wenn er sagt: Considerare oportet in partibus quod dictum est [1]). Seine Ansicht geht ferner unzweideutig daraus hervor, daß er sich nur zwei Fälle denken kann; die Seele sei entweder bloß Beweger und Lenker des Körpers, wie Plato will [2]), oder sie sei Wesensform des Körpers. Weil noch nicht erlediget ist, welche von beiden Ansichten im Rechte sei, setzt er bei: Figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima [3]). Zur Erledigung der streitigen Frage geht er von der Thätigkeit der Seele aus; dieß führt ihn auf die drei Seelen des Plato. Daß die Pflanzenseele und Sinnenseele zusammengehören und die Wesensform des Menschen ausmachen, ist ihm klar. Aber: de intellectu et potentia perspectiva nihil adhuc manifestum est. Dieß verdreht Averroes gegen den Zusammenhang mit dem Früheren so, als ob Aristoteles andeuten wollte, der Intellect gehöre nicht zur Seele. Das Nachfolgende: Sed videtur genus alterum animae esse [4]) — hätte nach ihm den Sinn, als ob der Intellect nur in äquivoker Weise Seele genannt würde. Allein gleich die nachfolgenden Worte: Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili — zeigen, wie das genus alterum gemeint sei, sofern nämlich der Intellect — nicht wie Averroes die Stelle deutet, vom Körper —, sondern von den übrigen corruptiblen Theilen der Seele trennbar ist. Daß es so gemeint sei, beweisen die weiteren Worte: Reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt — Ratione, quod alterae (sint abinvicem) manifestum est; sensitivo enim esse et opinativo alterum est. In welcher Art der Intellect von den beiden anderen Seelen geschieden

---

[1]) An. II, c. 1, n. 9 ed. Weise.

[2]) Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut rectorem et motorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum, quos ideo induco, quia non fuerunt Latini sed Graeci. Opusc. 16.

[3]) An. II, c. 1, n. 11.

[4]) Diese und die folgenden Citate aus An. II, c. 2.

ſpäter nach. Man muß die Umſicht des Ariſtoteles in der Dispoſition dieſes Werkes bewundern. Er knüpft die Unterſuchung über den Intellect im dritten Buche genau da an, wo er ſie im zweiten Buche fallen gelaſſen, und erörtert eben das, was er im zweiten Buche unerlediget gelaſſen. Dieß betrifft aber zwei Puncte: Ob der Intellect bloß begrifflich oder auch räumlich (secundum magnitudinem) von den übrigen Theilen der Seele trennbar, und wie er von ihnen verſchieden ſei. Man hat zu beachten, daß er dieſe Verſchiedenheit erörtern will ohne Rückſicht auf die eine oder andere Art der Trennbarkeit; woraus hervorgeht, daß ihm durchaus nicht zu thun iſt, ein vom ſubſtanziellen Sein des Körpers verſchiedenes Sein des Intellectes zu beweiſen, ſondern bloß den Unterſchied im Wirken, weßhalb er an die eben erwähnten zwei Fragen die dritte anſchließt: Et quomodo sit quidem intelligere ipsum [1]). Dieſes intelligere wird nun nach ſeinem Unterſchiede vom ſinnlichen Vorſtellen unterſucht. Si igitur — fährt er fort — est intelligere sicut sentire aut pati aliquid, utique erit ab intelligibili sicut sensus ab excellenti sensibili, aut aliquid hujusmodi alterum. Darauf folgt nun die Antwort, der Verſtand leide nicht, wie der Sinn, ſei aber deßhalb nicht ſchlechthin leidenslos; denn er muß die species intelligibiles in ſich aufnehmen, und verhält ſich in dieſer Hinſicht zu den Intelligibilien wie der Sinn zu den Senſibilien. Dieß, um die Meinung des Empedokles u. A. auszuſchließen, die Seele müſſe ihrer Natur nach Alles ſein, was ſie erkennt. Im Gegentheile, bemerkt Ariſtoteles, ſie darf nichts von allem Sinnlichen ſein. Zur Beſtätigung dieſes Satzes führt er die Anſicht des Anaxagoras über den unſinnlichen allbewegenden Verſtand an; gleichwie dieſer, muß auch der Verſtand der Seele durchaus unſinnlich ſein, er darf nichts Materielles in ſich haben: Intus enim apparens prohibet extraneum et obstruit. Damit man aber nicht glaube, er meine den weltordnenden Verſtand des Anaxagoras, ſo fügt er bei: Vocatur autem animae intellectus; dico autem intellectum, quo opinatur

---

[1]) Der Deutlichkeit halber ſetzen wir die ganze Stelle, welche die betreffenden Fragen enthält, hieher: *Περὶ δὲ τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς, ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος, εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος, ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτε γίνεται τὸ νοεῖν.* An. III, c. 4, n. 1.

der Metaphyſik (nach Boëthius' Überſetzung): Si vero aliquid posterius remaneat, scil. praeter materiam considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima hujusmodi est, non omnis, sed intellectus; omnium enim impossibile est fortasse. Der Grund hiefür in anima III: Separatum autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est. Früher ſchon (an. I) ſagt Ariſtoteles, wenn eine Seele ein ihr eigenthümliches Thun und Leiden hat, ſo behält es ſich daſſelbe nach der Trennung vom Körper. Das Wirken weiſet auf das Sein zurück; ein von der Materie unabhängiges Wirken auf ein von der Materie unabhängiges Sein. Wenn nun Ariſtoteles an einer anderen Stelle in anima I ſagt: Intelligere et amare et odire non sunt illius (scil. animae) passiones, sed hujus habentis illud, secundum quod illud habet; quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat: non enim illius erant, sed communis, ut dictum est — ſo ſind dieß, wie ſchon Themiſtius bemerkt, Worte, die nicht im Ton des Lehrenden, ſondern des Zweifelnden und Fragenden vorgetragen werden. Denn er wollte daran gehen, den Unterſchied zwiſchen Sinn und Verſtand zu beweiſen. Wollte jemand hartnäckig darauf beſtehen, daß die angeführten Worte die eigentliche Meinung des Ariſtoteles ausdrücken, ſo ließe ſich noch ſagen, daß man das intelligere für einen Act nehmen könne, an welchem, wenn auch nicht per se, ſo doch per accidens, der Körper Antheil habe, inſofern ſeine ſinnliche Apperception das Materiale des Gedankens darbietet. Die weitere Frage, wie die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe, wo ſie keine Vorſtellungen hat, noch denken könne, gehört nach Ariſtoteles nicht mehr in die Naturphiloſophie. Übrigens läßt ſich die Meinung des Ariſtoteles hinlänglich errathen, wenn er (an. III) die Frage aufwirft, ob der Verſtand, vom Körper nicht getrennt, etwas Körperliches erkennen könne. Dieſe Frage ſetzt voraus, daß der Verſtand in der Trennung vom Körper das Überſinnliche zu erkennen vermögend ſei. Man beachte überdieß, daß er in dieſer Frage eine Vereinigung des Intellectes mit dem Körper vorausſetzt, während er in den vorhin berührten Stellen von einem getrennten Sein des möglichen Verſtandes ſowol, wie des thätigen, ſpricht. Nähere Unterſuchungen hierüber hat Ariſtoteles nach ganz gewiſſen Anzeichen im 13. und 14. Buche der Metaphyſik angeſtellt, welche

über die Gränzen der Philosophie hinaus, und ziehen Wahrheiten, welche bloß dem Glauben angehören, in den Bereich ihrer Disputationen, z. B. ob die Seele im Feuer der Hölle leide; und meinen, daß derlei Behauptungen zu verwerfen seien. In gleicher Weise könnten sie auch die Lehren über Trinität und Incarnation angreifen und nach ihrer Art kritisch läugnen. Endlich mahnt er sie, wenn sie auf seine Widerlegung antworten wollen, dieß wenigstens nicht in der Schule vor Knaben zu thun [1]) und sonst jede unpassende Öffentlichkeit in dieser Sache zu meiden; wollen sie aber mit wissenschaftlichen Waffen kämpfen, so werden sie ihn und noch viele weit trefflichere Andere finden, die gegen ihren Irrthum in Schranken zu treten bereit seien.

Wer waren nun diese Averroisten, welche, der lateinischen Kirche angehörig, aus ihrem philosophischen Unglauben so wenig Hehl machten und ihn vor der in den Hörsälen versammelten Jugend auszusprechen und zu discutiren kein Bedenken trugen? Es ist schon gesagt und unterliegt keinem Zweifel, daß sie in den Pariser Schulen und namentlich in der Artistenfacultät zu suchen sind; es sind dieselben, gegen welche auch Albertus M. um dieselbe Zeit, schon hochbetagt, in die Schranken trat, und durch seinen Ordensgenossen Ägydius von Lessines veranlaßt [2]) seinen liber determinativus adversus Parisienses schrieb. Thomas klagt über die eingerottete Hartnäckigkeit der bekämpften Denkrichtung; sie war an der Pariser Universität in der That nicht erst seit gestern da, sondern schon seit lange, hieng mit der Partei Wilhelm's von St. Amour

---

[1]) Daß hiemit die Artistenfacultät gemeint sei, geht auch aus Bulaeus hervor, welcher (III, p. 397) berichtet: In eodem concilio (nämlich 1270) decretum est, ut monerentur Rector Universitatis et Procuratores Facultatis Artium, ne paterentur in scholis philosophicis agitari res fidei, ne imbecillioribus adolescentum animis ratio dubitandi de mysteriis inscrutabilibus instillaretur. Quamobrem saepius ob eam rem congregata Facultas tandem statuto memorabili, quod anno sequenti edidit, voluit omnes professores a suo consortio et ordine resecari, qui contra statuta peccarent.

[2]) Vgl. Petrus de Prussia Vita Alberti Magni p. 239 (Antv. 1621). Ägydius übermachte dem Albertus eilf Propositionen, welche mit den auf dem Concil 1270 verdammten Sätzen fast gleichlautend sind.

in dieſen vornehmlich waren jene Lehren vorgetragen worden, obſchon es auch an der Univerſität ſelber, namentlich in der Artiſtenfacultät an Vertretern derſelben nicht mangelte. Unter den in dieſe Angelegenheit wenigſtens zum Theile verſtrickten Theologen wird als der namhafteſte der Prior der Auguſtiner Eremiten, Ägydius Romanus hervorgehoben, welcher ſofort Widerruf leiſtete. Er wurde ſpäter unter Bonifaz VIII. Biſchof von Preneſte, und ſtarb als Cardinal und Erzbiſchof von Bourges [1]). In demſelben Jahre 1277 berief der Erzbiſchof von Canterbury, Robert von Kilwardby, aus

---

numero. — Quod intellectus agens non est forma corporis humani. — Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis; quia cum illa diversitas non possit esse a parte corporum, oportet ut sit a parte intelligentiarum. (Error — wird beigefügt — quia sic anima Christi non esset nobilior quam anima Judae.) — Quod non fuit primus homo, nec ultimus erit. — Quod mundus est aeternus. — Quod impossibile est solvere rationes philosophi de aeternitate mundi. — Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus; fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causis supranaturalibus. — Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium non sit tenendum secundum fidem. — Quod corpora coelestia moventur principio extrinseco, quod est anima. — Quod non contingit corpus corruptum redire unum numero, nec idem numero resurget. — Quod resurrectio futura non debet credi a philosopho, quia impossibilis est investigari per rationem. (Error, quia philosophus debet captivare intellectum in obsequium fidei.) — Noch überraſchender ſind folgende Sätze: Quod nihil plus scitur propter scire theologiam. — Quod sermones theologi sunt fundati in fabulis. — Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut et in aliis. — Quod lex christiana impedit addicere. — Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. — Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. — Quod non est curandum de fide, si dicatur aliquid esse haereticum. — Und dazu noch die Kehrſeite auf dem Standpuncte der Moral: Peccata contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sint contra naturam speciei, non tamen contra naturam individui. — Simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum. — Continentia non est essentialiter virtus. — Perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem. — Pauper in fortunis non potest agere in moralibus u. ſ. w.

[1]) Vgl. Bulaeus III, p. 433. 671.

welche alle Menschen erleuchte. — Daß im Franciscaner-Orden die arabischen Lehren nicht ohne Nachwirkung geblieben seien, beweisen die zwischen ihnen und den Dominicanern später geführten Streitigkeiten über den Begriff der materia prima sammt allen daran sich knüpfenden ontologischen Folgerungen. Ein Generalcapitel der Franciscaner zu Assisi fand sich bewogen, besonders die jüngeren mit dem Lehramte betrauten Mitglieder des Ordens vor neuen, fremdländischen und bedenklichen Meinungen strenge zu warnen [1]). Im Dominicaner-Orden selber dienten dem Meister Ekkhart die arabischen Lehren über den thätigen und leidenden Verstand zur Begründung seiner mystisch-pantheistischen Theorie über die Einigung der Seele mit Gott.

Die erwähnten Vorgänge an der Pariser Universität lassen einen tiefen Blick in die Gährung des Jahrhunderts thun, und den hohen Beruf ahnen, welcher dem heiligen Thomas inmitten dieser bis auf den tiefsten Grund aufgeregten Zeit zugewiesen war. Es bedurfte in der That eines so überlegenen Geistes, wie er es war, um den folgenschwersten Katastrophen zuvorzukommen, in den zerrütteten Zustand der Schulen Disciplin und Ordnung zu bringen, dem besseren Streben zur Klarheit über sich selbst zu verhelfen und einen sicheren Halt zu verschaffen, welchen es unter dem überwältigenden Andringen einer neuerschlossenen, in breitem Flusse sich ausgießenden Gedankenströmung zu verlieren drohte. Man sieht mit Staunen, wie hoch diese Strömung innerhalb der christlichen Schule selber schon angewachsen war; neben dem Gewimmel von religiösen Secten, welche ein mit Lehre und Verfassung der herrschenden Kirche schlechthin unverträgliches Ideal der Christlichkeit verfolgten und die äußerste Machtanstrengung der Kirche nöthig machten, erhob inmitten der von der Kirche gegründeten und überwachten Schule der unverholenste Unglaube sein Haupt, und fand in den zu ihrer Vertretung berufenen Lehrern seine Schutzredner und Vertheidiger. Und wie innerhalb der Schule, so sah es auch außerhalb derselben im Leben aus; der Zusammenstoß der christlichen und arabischen Cultur, die durch die vielseitige Begegnung und Berührung der drei Reli-

[1]) Bulaeus III, p. 511.

Besuches der heiligen Stätten in Palästina unterhielt er sich mit gelehrten Muselmännern, und überschickte dem Sultan eine Lösung schwieriger mathematischer und philosophischer Probleme; der Sultan machte ihm ein Gegengeschenk mit einem kunstreichen Werke, welches alle Bewegungen der Himmel und Planeten anzeigte. Seine Rechtgläubigkeit war mit Grund sehr beargwohnt; nicht minder jene von Männern aus seiner nächsten Umgebung, so namentlich eines Michael Scotus, eines Peter von Vinea. Sein Freund, der Cardinal Ubaldini, bekannte sich offen zum Materialismus; er sagte einmal, sollte es eine Seele geben, so habe er sie für die Ghibellinen verloren gegeben. Er war nicht der einzige, der so dachte; man erzählt vielmehr von einer ganzen Secte, die gleichen Gesinnungen zugethan war, und Epikur's Lehre als ihr Evangelium verehrte. Dante nennt die Florentiner Farina de' Uberti und Cavalcante dei Cavalcanti als die hervorragendsten unter tausend anderen [1]). Eine solche Secte muß eigentlich schon seit Langem in Florenz bestanden haben; denn es wird von einem blutigen Zusammenstoße erzählt, den sie unter den Bürgern der Stadt herbeiführte [2]). Die Ghibellinen galten gemeinhin für Verächter der Religion und Materialisten. Ein Gedicht über den descensus Pauli ad inferos spricht von einer geheimen Gesellschaft, welche auf den Umsturz des Christenthums hinarbeitete [3]). Die Schwärmerei für das classische Alterthum, von dessen Denkmalen der Boden Italiens übersät war, die politischen Träumereien von einer Wiederherstellung des alten Roms, die Bewunderung, welche man der Weisheit und dem Reize der von den Alten überlieferten Philosophie und Dichtkunst zollte, hatten ihren nicht geringen Antheil an solchen Stimmungen und Plänen. Neben der Epikuräischen Gesellschaft gab es auch eine Pythagoräische (Arnold von Villanova); und neben beiden fand die frivole Weltluft ihr Gefallen an Nachahmung poetischer Weisen, in welchen der heidnische Skepticismus seine Irreligiosität bekannt hatte [4]). So

[1]) Inferno X, v. 120. Vgl. Boccaccio's Äußerung über Cavalcante in Cesare Balbo Vita di Dante (Torino 1839), p. 92.

[2]) Ozanam Dante p. 48 (2 edit.).

[3]) Vgl. Renan, p. 47. 345.

[4]) Beispiele hievon bei Renan, p. 226.

ein. Loquentes (Medabberim) sind die theologischen Dialektiker, und soweit Averroes die islamitischen Vorstellungen berücksichtiget, sind die Motakallemin gemeint, so genannt von Kalam, welcher Ausdruck so viel als Wort, Verstand, Lehre, Wissenschaft bedeutet, und von der zum System ausgebildeten muhamedanischen Religionswissenschaft zuerst im Allgemeinen und dann in Beziehung auf eine bestimmte, vornehmlich apologetischen Zwecken dienende Schule und Lehre gebraucht wurde. Denn auch der Kalam hatte, wie jedes andere Lehrsystem, seine eigene Geschichte und Entwickelung. Schon im zweiten Jahrhunderte der Hedschra entbrannten Streitigkeiten über die Lehren von Freiheit und Vorherbestimmung, über Wesen und Eigenschaften Gottes. Die Kadariten vertraten die Freiheit, die Dschabariten waren strenge Fatalisten und Prädestinatianer. Der starre Monotheismus des Islam, noch geschärft durch den Hinblick auf die christliche Trinitäts- und Incarnationslehre bewog die Moattile, Gott jede positive Eigenschaft und Ähnlichkeit mit den Creaturen abzusprechen, während dagegen die Sifatiten solche positive Eigenschaften anerkannten, und die Teschbihiten mehr oder weniger anthropomorphistisch dachten. Die Aschariten suchten die Lehren der Dschabariten und Sifatiten mit einander zu vereinigen; die Haschawiten dachten sich Gott als körperliches Wesen nach Art des Menschen gebildet. Daneben machte sich nun auch der Skepticismus geltend, und erfolgten sectirerische Trennungen von der Koranslehre. Die Samaniten bezweifelten die Koranswissenschaft, indem sie jede speculative Erkenntniß verwarfen und nur die empirische gelten ließen; die Talamiten wollten mit Ausschluß aller Wissenschaft nur von persönlichen Entscheidungen des Imam abhängig sein; die Batanäer suchten in den Buchstaben und Zahlen eine geheime Weisheit (wie die jüdischen Kabbalisten). Vom Islam rissen sich völlig los die Secten der Karmathen, Fatimiten, Ismaeliten, Dualisten, Drusen, Haschischin, Hernatiten, Zendier, lauter geheime Secten, in welchen sich Fanatismus und Unglaube, Enthusiasmus und sinnliche Zügellosigkeit, zuchtlose Denkwillkür und rohester Aberglaube verschwisterten; die Zendier schlossen Communisten, Manichäer, Freidenker in sich, und waren so ziemlich eine Art muselmännischer Brüder des freien Geistes. Solchen Verlauf hatte das moslimische Religionswesen bis zum fünften Jahrhundert

Gott hat es gethan. Dieser Begriff eines Schaffens und Zerstörens durch Gott streitet jedoch nach Averroes gegen die natürliche Vernunfteinsicht; hervorbringen heißt etwas aus der Möglichkeit an die Wirklichkeit ziehen, und jedes Gewirkte trägt potenziell seine Zerstörbarkeit, d. i. die Fähigkeit, in das Möglichsein reducirt zu werden, in sich. Alles Geschehen fordert das Vorhandensein einer Möglichkeit und eines Wirkenden. Fehlt eines der beiden, so ist entweder gar nichts, oder es ist Alles in Wirklichkeit — zwei gleich absurde Consequenzen zweier falscher Grundannahmen. Darauf bemerkten freilich die Motakallemin, daß Averroes die Möglichkeit irrthümlicher Weise als etwas Reelles und Subsistirendes behandele, während sie doch nur ein bloßer Begriff unseres Verstandes sei. Es gehört nicht hieher, zu erörtern, was Averroes von seinem Standpuncte darauf zu repliciren hatte; es genüge, in dem Gegensatze zwischen Averroes und den Motakallemin den feindseligen Zusammenstoß zweier gleich sehr im Islam begründeter Elemente bemerklich zu machen, deren Unvereinbarkeit durch sich selbst die innere Wahrheit dieses Religionssystemes und der darauf gegründeten Lebensordnung darthut.

Daß der Averroismus auch im Judenthum Eingang fand, darf bei der durchgängigen Abhängigkeit der mittelalterlich-jüdischen religiösen und philosophischen Speculation von der arabischen nicht befremden. Unter arabischem Einflusse hatte sich die Secte der den Motazeliten ähnlichen Karäer gebildet, und war die Academie zu Sora in Bagdad entstanden, wo die ersten Versuche zur Gründung einer religiösen Vernunftwissenschaft gemacht wurden. Ähnlicher Weise überkamen die spanischen Juden die Aristotelischen Lehren von den Arabern und recipirten sie im eilften Jahrhundert so allgemein, daß sie von der religiös-philosophischen Doctrin der Motakallemin sich fast gänzlich lossagten. Gegen diese dem jüdischen Glauben gefährliche Richtung, gegen Karäer, Aristoteliker und Muhamedaner, richtete Juda Halevi sein berühmtes Buch Khozari (1140), welches große Bewegung und Verwirrung hervorrief, bis Moses Maimonides mit einem entscheidenden und für das philosophirende Judenthum durch Jahrhunderte maaßgebenden Versuche (More Nebuchim, d. i. doctor perplexorum) einer Vermittelung zwischen Philosophie und Religion hervortrat. In diesem Vermittelungsversuche lassen sich aber die religiös-gläubige und philosophische Denkrichtung sehr bestimmt von einander abscheiden; und

testen Männer, z. B. ein David Kimchi, die peripatetische Philosophie entschieden in Schutz nahmen, so vermochte man sich bei allgemein werdender Geltung derselben des Eindringens der Averroistischen Lehren nicht zu erwehren. Die Commentare und übrigen Schriften des Averroes wurden eifrigst übersetzt, ja seine Commentare traten an die Stelle des Aristotelischen Textes; Levi ben Gerson und Moses von Narbonne, die philosophischesten Köpfe unter den Juden des vierzehnten Jahrhunderts, waren erklärte Averroisten. Auch der Karäismus konnte sich der machtvollen Einwirkung der peripatetischen Philosophie nicht entziehen, wenn schon mit Ausschluß des Averroismus, welchen der dem More Nebuchim verwandte Ez Chajim (arbor vitae) des Ahron ben Elia von Nikomedien [1]) direct bekämpfte.

Daß die Scholastiker auch auf die hebräische Literatur Bedacht nahmen, ist im Voraus anzunehmen; wie sie die vorzüglichsten arabischen Philosophen studirten, so wollten sie auch die vornehmsten jüdischen Gesetzeserklärer kennen lernen. Mit diesem wissenschaftlichen Interesse gieng das apologetische und polemische Hand in Hand. Und so konnte am allerwenigsten der ausgezeichnetste der jüdischen Gesetzeslehrer, Maimonides, ihrer Aufmerksamkeit entgehen. Thomas bezieht sich öfter auf den More Nebuchim, und zwar mit unverkennbarem Interesse an Geist und Gehalt dieses Werkes [2]).

---

[1]) Vgl. die Parallele zwischen Ahron und Maimuni bei Delitzsch „Anecdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen," Leipzig 1841, S. 329—348.

[2]) Der More Nebuchim besteht aus drei Theilen. Der erste beginnt mit Erklärung der Homonymen und Beseitigung aller Anthropopathien aus der Vorstellung des göttlichen Wesens (c. 1—49); er spricht darauf über die göttlichen Attribute (c. 50—60) und über die Gottesnamen (c. 61—64), und nachdem er Einiges über Homonymen und Gottesnamen nachgetragen (c. 65—70), so wie die Geschichte der Scholastik, als Einleitung zu der folgenden Darstellung ihres Systems, skizzirt hat (c. 71), disponirt er die Gesammtheit alles Existirenden in Mensch und Welt, Mikrokosmos und Makrokosmos (72), und stellt in einer gehaltreichen Übersicht die Principien der Motakallemin und ihre Beweise für die Existenz, die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, so wie für das zeitliche Entstandensein der Welt, zusammen

Gottes zulasse [1]), und daß die in der Schrift angedeutete Menge der englischen Wesen eigentlich nur die unermeßliche Zahl der in der irdischen Weltsphäre wirkenden Kräfte andeuten soll [2]). Der Geist der Exegese und eigentlich des ganzen Lehrsystemes des jüdischen Rabbi ist treffend durch die von Thomas gewählten Beispiele charakterisirt; so in der Verwendung von Psalm 93, 9 (qui finxit oculum u. s. w.) als inductives Moment zur Beleuchtung der rationellen Zweckordnung des Weltganzen [3]); oder wenn er ihn als Repräsentanten der historischen Erklärungsweise (sensus literalis) der gesetzlichen und gottesdienstlichen Institutionen des Mosaischen Gesetzes anführt [4]). Thomas billiget es, daß Maimonides an dem Hange zum Sinnlichen das Kennzeichen eines falschen Propheten erblickt [5]); er tadelt es, daß der Geist Gottes (1 Mos. 1, 2) in rein physicalischem Sinne gedeutet wird [6]), und verwirft die gegen die natürliche Moral principiell streitende Behauptung, daß vor der Zeit des Gesetzes ein außerehelicher Beischlaf keine Sünde gewesen [7]).

Bekämpfung der Juden und Mauren, als specifischer Repräsentanten des Unglaubens war eine der Hauptaufgaben für die mittelalterliche Theologie, somit auch für Thomas. War den Juden gegenüber das besondere Recht des specifisch-christlichen Offenbarungsglaubens zu vertreten, so forderte die maurische Theologie bereits auf dem Gebiete der allgemeinen religiösen Lehren über Gott, Vorsehung und Weltregierung zum Kampfe heraus; dieser erstreckte sich aber weiters auch über alle anderen von Juden und christlichen Häretikern bestrittenen Puncte der kirchlichen Lehre. Das Bedürfniß einer derartigen Vertheidigung des Christenthums wider den Islam wurde zuerst in der orientalischen Kirche empfunden, mit welcher der Islam gleich in seinen ersten Ausbreitungsversuchen zusammenstieß. Johannes Damascenus war der erste christliche Theolog, von welchem Streitschriften wider den Islam existiren;

---

[1]) 1 qu. 22, art. 2.
[2]) Gent. II, 92.
[3]) Ver. qu. 2. art. 3.
[4]) 2, 1 qu. 101, art. 1; 102, art. 4; 4 dist. 2, art. 4.
[5]) Ver. qu. 12, art. 5.
[6]) 1 qu. 74, art. 2.
[7]) 4 dist. 33, art. 1.

Gott in den Himmel versetzt wurde. Den in den Himmel Erhobenen fragte Gott, ob er sich den Sohn Gottes genannt hätte? Jesus aber betheuerte, daß diese Rede nur eine Erfindung lügenhafter Feinde sei. Auf die Frage, warum Gott die Sendung seines Propheten Mohamed nicht in so ostensibler Weise beglaubiget habe, wie die Sendung Mosis und des von Moses und allen Propheten vorausgekündeten Christus, antworten die Saracenen, Gott handle, wie es ihm beliebe. Auf die Frage, wie Mohamed seine Offenbarungen empfangen habe, können sie nur die lächerliche und verkehrte Auskunft geben, sie sei ihm in Schlafträumen zu Theil geworden, und müssen beschämt schweigen, wenn man sie fragt, warum sie nicht auf Beibringung von Zeugen seiner Offenbarungen drangen, da doch ihr geschriebenes Gesetz gerade auf die Zeugenschaft in allen ihren Unternehmungen und Geschäften dringe. Die Christen werden von ihnen spottweise Hetäristen genannt, weil Christus nach christlicher Auffassung der Genosse Gottes sei; sie merken nicht, daß man Christum nicht Wort und Geist Gottes nennen könne, ohne seine Gottheit anzuerkennen, außer man wollte behaupten, daß Gott ohne Wort und Geist sei. Sie werfen den Christen die Kreuzanbetung als Götzendienst vor, und vergessen dabei auf den Cult, den sie mit dem Steine in der Chabatha treiben. Sie sagen freilich, es sei der Stein, auf welchem Abraham sein Beilager mit der Ketura vollzogen; oder auch der Stein, an welchen Abraham sein Kameel angebunden habe, als er den Isaak zu opfern im Begriffe war. Auf den Vorwurf, daß diese Erklärung wider die Angaben der Mosaischen Bücher streite, wissen sie nichts zu erwidern. In Wahrheit aber ist der fragliche Stein das Haupt des Venusbildes, welches sie vor Mohamed's Auftreten anbeteten und Kaber (die Grosse) nannten. Mohamed's Gesetz stellt fest, daß der Mann vier Weiber und wo möglich tausend Kebsweiber haben könne; ihm selber wurde geoffenbart, daß sein Genosse Seid seine schöne Frau dem Propheten abzutreten habe, und im Zusammenhange damit wurde ihm die weitere Offenbarung, daß Jeder sein Weib nach Belieben entlassen, dann aber nicht eher wiedernehmen könne, als ein anderer sie bereits genommen. Höchst wunderlich und voll innerer Widersprüche ist die Offenbarung über

und Dornen; und seitdem erzeugt sich auch im menschlichen Körper Gewürm und Ungeziefer. Die Saracenen geben dieß nicht zu, und wollen Gott auch zum Urheber des Üblen und Schlimmen, und auch des Bösen machen [1]). So stellen sie auch die Frage: Wer den Menschen im Mutterleibe bilde? Würde man sagen, Gott sei der Bildner, so würden sie folgern, daß Gott auch im Ehebruche mitwirke. Daher antworte man ihnen mit Verweisung auf 1 Mos. 1, 18; 5, 4 ff.; 1, 11, daß jedes Lebendige in sich selber die Kraft und den Samen zur Zeugung eines neuen Wesens trage. Der Saracene stellt eine weitere Falle mit der Frage: Ob man denjenigen, welcher Gottes Willen thut, gut oder böse nenne. Er hat nämlich die Juden im Auge, welche durch Christi Kreuzigung Gottes Rathschluß erfüllten [2]), andererseits Christum, welcher sich nach saracenischer Deutung der evangelischen Erzählung von der Todesangst Christi nur widerstrebend dem Sterbensloose unterzog. In beiderlei Hinsicht muß ihm entgegengehalten werden, daß unter Wille Geduld und Langmuth zu verstehen sei. — Endlich stellt der Saracene mit Beziehung auf die Taufe Christi durch Johannes die Frage, wer größer sei, der Heiligende oder der Geheiligte? Man erwiedere diese Frage mit der anderen: wer im Bade vornehmer sei, derjenige, welcher sich bedienen läßt, oder der Bedienende? — Ein anderes Bruchstück aus den von Abukara aufgezeichneten mündlichen Vorträgen des Damasceners antwortet auf die Folgerungen, die der Saracene aus der Thatsache, daß das Judenthum im Gegensatze zu der ihm vorausgehenden Abgötterei, das Christenthum im Gegensatze zu dem ihm vorausgehenden Judenthum die wahre Religion sei, zu Gunsten des auf das Christenthum folgenden Islam (μεγαρισμος) zieht. Der christliche Bischof (Abakara) weist diese Folgerung wegen Mangel an Beglaubigung der von Mohamed beanspruchten göttlichen Sendung zurück. Die Mohamedaner berufen sich fälschlich — bemerkt Abukara an einer anderen Stelle [3]) — auf das Evangelium, als ob in diesem das

---

[1]) Darauf bezieht sich auch ein anderes von Abukara verfaßtes Gespräch in der Bibliotheca Magna Patrum Coloniae 1618, Tom. IX, 2. Abth. p. 27, n. XXXV.

[2]) A. a. O. p. 18, n. IX.

[3]) A. a. O. p. 21, n. XIX.

Wesenheit niemals verloren hat, während im Sinne des Einwurfes die Wesensgleichheit der an sich unsterblichen Seele in der Vereinigung mit dem Leibe untergegangen sein soll. Eben so blieb die Gottheit nach dem Verscheiden Christi mit Leib und Seele Christi vereiniget. Der Saracene wundert sich über diese doppelte Verbindung des göttlichen Wortes mit den getrennten Hälften der Menschheit Christi, deren eine in der Vorhölle, die andere im Grabe gewesen. Die Verwunderung des Saracenen dünkt Theodor eben so seltsam, als wenn derselbe Anstoß nähme, daß sein Gott in den beiden Moscheen zu Mecca und Medina zugleich gegenwärtig sei. — Auch die christliche Monogamie wird einer Controverse unterworfen. Der Saracene meint, wenn der Christ die Polygamie verabscheue, so müsse er auch die Monogamie verwerfen, welche sich zum generellen Übel der Polygamie als particuläres Übel verhalte. Abukara verwirft diese Art der Gegenüberstellung; Polygamie und Monogamie verhalten sich nicht wie Allgemeines und Besonderes, sondern wie Übermaaß und gerechtes Maaß. Der Saracene gibt auf Abukara's Frage zwei Zwecke der Ehe an, das Vergnügen des Mannes und die Erzeugung der Kinder. Da er zugeben muß, daß Adam ursprünglich mehr Wonne genoß, als je einem Menschen nach ihm zu Theil geworden, so kann er sich auch dem weiteren Schlusse nicht entziehen, daß die monogame Ehe Adam's die wonnereichste gewesen sein müsse. Eben so muß er zugeben, daß, wenn je hinsichtlich des Fortpflanzungszweckes eine Polygamie nothwendig gewesen wäre, dieß zu der Zeit nothwendig gewesen sein müßte, als noch die wenigsten Menschen waren, also gleich nach Adams Erschaffung. Das Weib ist schwächer und sinnlicher als der Mann; und doch gestattet Mohamed einem Manne viele Weiber, vielen Weibern aber nur Einen Mann. Dieß sei widersinnig. Die christliche Ehe vereint getrennte Familien und Geschlechter; die mohamedanische Polygamie sät in der einen und selben Familie unsäglichen Zwist und Hader, der oft die äußersten Folgen herbeiführt.

Johannes Damascenus und Theodorus Abukara ergiengen sich nur in gelegentlichen Erörterungen der Gegensätze zwischen Christenthum und Islam. Nicetas hingegen, der Byzantiner, rückt ein Jahrhundert später mit einer ausführlichen, zusammenhängenden

ohne zu merken, daß jene heiligen Schriften nicht für, sondern wider ihn Zeugniß geben. Den Glauben an seine Lehre erklärt er für eine Wirkung Gottes, nicht minder den Unglauben. Um sich auch bei Juden und Christen Glauben zu verschaffen, hat er ihren heiligen Urkunden Mancherlei entnommen, aber in ruchloser Rohheit umgedeutet. So verspricht er seinen Anhängern die Freuden des Paradieses; diese bestehen im Genusse schöner Weiber, angesichts Gottes; denn Gott kennt keine Scham [1]). Im Paradiese wird man essen, trinken und verdauen, wie auf Erden [2]). Er führt die Verfasser der heiligen Schriften öfter namentlich an, hütet sich aber wol, ihre Aussprüche beizubringen; oder wenn es geschieht, so kommen sie gefälscht vor. Sehr Vieles hat er aus dem verabscheuungswürdigen Manichäismus entlehnt; so einige Namen von Dämonen, und frevelhafte Schwüre bei denselben, Weihesprüche für die ihrer Verehrung gewidmeten Orte; aus ihnen sollen die Apostel und Propheten gewählt worden sein. Dabei die offenbar aus der Besorgniß, man möchte ihm nicht trauen, eingegebenen Aufforderungen, daß man ihm doch glauben möge; wo nicht, so mögen Juden und Christen das von ihm Gesagte in ihren Büchern aufsuchen, als ob diese nicht gerade das vorauskündeten und lehrten, was er eben verwirft, nämlich die ewige Zeugung des Wortes (Jesai. 58, 8) und die Incarnation desselben? Der Schöpfung des Menschen läßt er eine Berathung Gottes mit den Engeln vorausgehen; diese rathen dawider, weil sie den künftigen Fall des Menschen voraussehen. Deßungeachtet erschafft ihn Gott. Moses zeigt den Juden Gottes Befehl an, eine Kuh zu opfern. Die Juden wissen nicht, wie die Kuh beschaffen sein solle; Moses ebenfalls nicht. Endlich nach vielem Fragen erfährt er es von Gott. Von Salomo behauptet er, derselbe hätte sich zeitlebens von jedem Irrthum frei erhalten. Ferner

---

[1]) Diese letzten Worte (Sure 2, 25) bezieht Nicetas mit Unrecht auf das vorhergehend Gesagte; sie stehen vielmehr mit einem nachfolgenden Satze in Verbindung: Porro Deus non erubescat, ut proponat parabolam u. s. w. Auch ein anderer griechischer Polemiker hat diese Stelle mißdeutet; vgl. Moynius Var. Sacr. Tom. I, p. 447.

[2]) Nicetas Choniates setzt hinzu, daß die Samaritaner in's Himmelreich werden eingelassen werden, um den Unrath und Unflath der seligen Moslim aus dem Paradiese hinauszuschaffen; siehe Moyn. l. c.

kern über die Chronologie der biblischen Geschichte Rathes erholen! Sich selbst nennt er einfach einen Propheten, als wollte er der aus seinen großen Prätensionen nur zu gut sich erklärenden Meinung zuvorkommen, er sei etwa gar ein Engel oder Erzengel. Er läßt seinen Gott mit Dingen drohen, die geschehen werden, wenn der Prophet getödtet werden sollte; also weiß sein Gott nicht gewiß, was in Zukunft geschehen werde, und kann sich darüber nur bedingnißweise äußern. — Die vierte Sure verbietet den Moslim unter Anderem, über den Koran zu grübeln und ihn mit anderen Religionsurkunden zu vergleichen; am jüngsten Tage werden sie schon erfahren, ob er das Wahre und Rechte sage. Indem Mohamed den Unglauben der Nichtmohamedaner den Einwirkungen seines Gottes zuschreibt, macht er ihn zu einem Betrüger. Um das christliche Incarnationsdogma zu beseitigen, verdreht er die Erzählung 2 Mos. 20, 19 dahin, als ob Gott die Bitte, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, mit Tödtung durch Feuer und Schwert gestraft hätte. Er sagt, um die Auferstehung Christi läugnen zu können, Christus habe nur zum Scheine gelitten; die Auferstehung will er deßhalb nicht zugeben, damit seine Anhänger nicht etwa von ihm nach seinem Tode ein ähnliches Wunder erwarten und bei Nichteintritt desselben von ihm abfallen. — In der fünften Sure erinnert er sich, daß Johannes der Täufer von Christus der letzte der Propheten genannt werde; aber diese Worte sind nur mit Beziehung auf die zu den Juden geschickten Propheten gemeint. So will er sein eigenes Auftreten nach Christus motiviren. In der sechsten Sure nennt er das Gesetz des alten und des neuen Testamentes ein Werk des Satans. Die siebente Sure erzählt, daß Gott den Engeln befohlen habe, Adam anzubeten; alle gehorchten mit Ausnahme Belial's, der sich wider Gott auflehnte und den Adam verachtete, weil er aus Erde gebildet worden, Belial aber aus Feuer. Nebstdem nennt sie eine Reihe unbekannter Propheten, welche vor und nach Noe bis Moses erschienen sein sollen; endlich versetzt er die Erzählung von dem wunderthätigen Stabe Mosis, der aus dem Felsen Wasser schlug, mit abgeschmackten Einfällen; er läßt einige starrköpfige Juden, die an das Wunder nicht glauben wollten, in Affen verwandelt werden. In der achten

die ersten achtzehn Suren im Besonderen vorgenommen, bezieht er sich noch summarisch auf einzelne Stellen der übrigen (Sure 19, 23; 21, 79; 24, 12. 23; 27, 16. 18; 34, 11; 37, 1. 6; 47, 16; 51, 1; 52, 1; 53, 1. 24; 54, 1; 61, 6; weiters auf die Anfangsworte der Suren 68, 69, 75, 77, 79, 85, 86, 89—95, 97—99; ferner auf die Suren 100, 101, 103, 105, 108, 111, 113, 114) und gibt sodann eine Übersicht und Kritik der wichtigsten und vornehmsten Puncte im Lehrsystem des Mohamedanismus. Es sind dieß die bereits öfter erwähnten Puncte über Wort und Sohn Gottes, über Gott als Ursache des Bösen, über die paradiesischen Ehefreuden, über den Geschlechtsunterschied der Engel, daß Gott weder ein Zeugender, noch ein Gezeugter sei u. s. w. Einer besonderen Rüge wird auch Sure 21, 28 unterzogen, wo eine Fürbitte der Engel zwar zugegeben, aber als wirkungslos erklärt wird. Die Abkunft von Abraham's Sohne Ismael gibt den Moslim gar kein Recht, sich für Söhne der Verheißung zu halten; sie können keinen anderen Segen aufweisen, als jenen, der auch den Vögeln und Thieren der Erde zu Theil wurde, daß sie nämlich sich zahlreich vermehren sollen. Eben so wenig ist ihre Beschneidung ein Beweis, daß sie ein Volk Gottes sind; wer sich in der Hauptsache von seinem Herrn lossagt und einem anderen Herrn zuwendet, kann nicht mehr wegen geringerer Dinge, die er noch nach dem Willen des früheren leistet, dessen Diener genannt werden. Nicht um das äußere Zeichen, sondern um die Sache handelt es sich; nicht um particuläre Merkmale, sondern um die universell entscheidenden. So sind z. B. zweifüßig, sterblich bloß particuläre Merkmale, die für sich allein noch nicht das Wesen des Menschen ausmachen; gleicherweise verhält es sich auch mit der Beschneidung.

Außerdem existiren von Nicetas dem Byzantiner noch zwei Antwortschreiben [2]) auf zwei Briefe, welche ein philosophisch gebildeter Saracene an den Kaiser Michael (842—867) geschickt hatte. Der erste Brief hatte gewisse dialektische Schwierigkeiten, rücksichtlich der christlichen Trinitätslehre beregt: Der Erzeuger gehe dem Erzeugten voraus, also könne Christus nicht mit dem Vater gleicher Gott von

---

[1]) Reland: Mohamedica II, c. 13 gibt dieß nicht als Mohamed's Ansicht zu.

[2]) Nov. Patr. Bibl., IV, p. 409—431.

Gottes durch seinen freien Willen; er ist Bild (εἰκών) der göttlichen Dreieinigkeit, indem in ihm νοῦς, λόγος und πνεῦμα sind; er ist Gleichniß (ὁμοίωσις) durch gnadenreiches Theilhaben an Gottes überwesentlichem Licht, Leben, Weisheit, Macht, Güte, Gerechtigkeit u. s. w. Endlich auch noch eine Digression über den Satz des Saracenen, daß es unerlaubte und erlaubte Tödtungen gebe, und zu letzteren die Tödtung solcher gehöre, welche Gott einen Genossen geben.

Eine andere hieher gehörige Schrift ist das vom Erzbischof Samona von Gaza verfaßte Gespräch mit einem Saracenen über den Leib und das Blut Jesu Christi [1]). Samona ergieng sich einmal mit mehreren Freunden und Begleitern, unter welchen auch ein vornehmer und gebildeter Saracene war. Nachdem von verschiedenen Dingen gesprochen worden, hub plötzlich der Saracene an: Wie mögt ihr Christenpriester das Volk so arg täuschen und ihm zumuthen, ein aus Mehl gebackenes Brot für den Leib Christi zu halten und zur Vergebung der Sünden zu genießen! Samona leitet durch Fragen den Saracenen dahin, daß er zugestehen muß, die Verwandlung des Brotes in Fleisch sei nichts Unerhörtes, da es ja in jedem Menschenleibe dieser Verwandlung unterliegt. Das Agens der Verwandlung ist im Menschenleibe die warme kochende Leber; dieser entspricht im eucharistischen Verwandlungsacte (μεταβολή) das göttliche Feuer des heiligen Geistes. Sollte dieser nicht bewirken können, was die menschliche Leber vermag? Ist Gottes Macht stark genug, um aus der Samenfeuchtigkeit einen Menschen zu bilden, so wird sie auch die eucharistische Verwandlung zu bewirken im Stande sein. Die Samenfeuchtigkeit hat mit dem göttlichen Ebenbilde nicht mehr gemein, als das Brot mit dem Menschenleibe. Christus gibt sich in dieser heiligen Gabe zu ihrer Stärkung und zu ihrem Troste, zur Heiligung ihrer Seelen und Bewahrung ihrer Seelen und Leiber für die Ewigkeit. Die Eucharistie ist nicht bloßes Sinnbild, sondern der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi; der aus Nichts schaffen kann, muß auch das Geschaffene verwandeln können. Christus gibt sich seinen Gläubigen gerade unter diesen und keinen anderen Gestalten, weil sie im vor-

[1]) Bibliotheca Magna Patrum, XI, p. 476 ff.

7, 14) anführten. Gottheit und Menschheit sind ohne Verlust ihrer eigenthümlichen Wesenheiten vereinbar wie Feuer und Eisen. So sind auch in der Perle Muschelkalk und Sonnenglanz vereiniget, ohne daß einer der beiden Theile der Composition an seiner Wesenheit Einbuße erlitte. Reibt man die Perle, so leidet der stoffliche Muschelkalk, nicht aber der Sonnenglanz; so konnte auch Christus als Mensch leiden, während seine Gottheit impassibel blieb. Wie die Theile einer zerschlagenen Perle noch immer Glanz haben, so blieb auch die Gottheit Christi nach der Trennung seines Leibes von seiner Seele mit beiden vereiniget. Neben einigen anderen Fragen des Saracenen über Bilderverehrung, Beicht, Verschiebung der Sendung des heiligen Geistes auf die Zeit, wo Christus nicht mehr auf Erden weilte, kommt auch auf das angebliche Zeugniß des Propheten Jesaias für Mohamed die Sprache. Euthymius gibt zu, daß Jesaias über Mohamed weissage, aber in ganz anderem Sinne; als Beleg hiefür wird Jesai. 9, 14 citirt. Neben anderen bereits von den Vorgängern des Euthymius erwähnten Zügen aus dem Leben Mohamed's wird auch dieser erwähnt, daß er im Rausche seinen Lehrer, den Nestorianischen Mönch, tödtete; von daher schreibt sich das von ihm erlassene Weinverbot. Ferner wird die Frage aufgeworfen, was die von Mohamed erwähnten 124,000 Propheten Gottes sollen, woher sie kamen, wann sie lebten, wozu der allmächtige Gott ihrer aller bedurfte? Mit diesen und ähnlichen Erörterungen geht der Dialog zu Ende. Der Saracene erklärt sich schließlich für besiegt und begehrt die Taufe.

Der die Mohamedanische Lehre betreffende Abschnitt im Thesaurus orthodoxae fidei des Nicetas Choniata [1]) bietet im Wesentlichen nichts Neues, sondern faßt nur das von den Vorgängern bereits öfter Gesagte zusammen. Mohamed hat seine Lehre aus dem Umgang mit Juden und christlichen Häretikern geschöpft. Von den Juden entlehnte er die Lehre von dem Einen Gotte, von den Arianern die Ansicht, daß Gottes Wort und Geist Geschöpfe seien, von den Nestorianern die Anthropolatrie; nebstdem hat er die Schriften des alten und neuen Testamentes für seine Zwecke ausgebeutet, und seine Visionen mit Reminiscenzen aus denselben ausgestattet.

---

[1]) Spicileg. Rom. Tom. IV. (Rom. 1840), p. 483—497.

durch den Nestorianermönch Sergius mit den Schriften des alten und neuen Testamentes, so wie auch mit verschiedenen apokryphen Büchern bekannt, und endlich auch mit den talmudischen Lehren der Juden. Aus dem Gemenge dieser Elemente braute er sein berüchtigtes Buch, den Alkoran, den er vom Erzengel Gabriel empfangen zu haben behauptete. Er vereinigte Sabellianische, Nestorianische, Manichäische Irrlehren in Beziehung auf Gott und Christus, befahl die Beschneidung beizubehalten, da sie von Ismael, dem ersten aller Beschnittenen, herrühre, gestattete Vielweiberei, und verhieß seinen Anhängern einen Himmel voll rohsinnlicher Freuden. Man wird ihn nach dieser ganzen Schilderung richtiger einen Heiden, als einen Häretiker nennen dürfen. Er bildet das Mittelglied zwischen Arius und dem Antichrist; er hat in's Werk gesetzt, woran seiner Zeit Porphyrius nach seinem Abfalle vom Christenthum durch Gottes barmherzige Fügung zum Frommen der Menschheit noch verhindert worden ist; Mohamed hat den größten und ausgebreitetsten Stamm, der fast die halbe Welt erfüllt, mit sich in's ewige Verderben gerissen. Um so mehr ist es zu beklagen, daß bis jetzt gar niemand sich die Mühe nahm, die Lehren dieser Secte näher kennen zu lernen und zu studiren; und so habe denn ich, Abt Peter von Clugny, nach langem vergeblichen Harren, ob nicht Andere es versuchen würden, an diese Arbeit mich gemacht, habe mich mit großen Kosten in den Besitz ihres Prophetenbuches gesetzt, und mache es nunmehr öffentlich bekannt, damit andere Männer, mit höheren Gaben ausgerüstet als ich, in der Kraft des göttlichen Geistes gegen diesen Feind die Waffen ergreifen und sein Werk widerlegen möchten.

In seiner größeren Schrift gegen die Saracenen argumentirt er gegen den Islam zuerst aus dem Verbote Mohamed's, mit Andersgläubigen sich in Dispute einzulassen; dieß zeugt von geringem Vertrauen auf Wahrheit und Güte der eigenen Sache. Ferner stellt er der gewaltsamen und blutigen Ausbreitung des Islam die friedlichen Eroberungen des Christenthums entgegen. Er tadelt die Willkür, mit welcher Mohamed aus den heiligen Schriften der Juden und Christen Einiges angenommen, Anderes verworfen habe. Freilich behaupten seine Anhänger, daß diese Schriften längst nicht mehr in unverdorbenem Zustande existiren, daher Mohamed sie nur mit Auswahl habe benützen können. Aber wo sind die Beweise der

beſeſſen; im ganzen Koran von der 1ſten bis zur 123ſten Sure iſt kein prophetiſches Wort enthalten, und er ſelbſt fordert auf, jede unter ſeinem Namen curſirende Schrift, die mit dem Koran nicht ſtimmt, zu verwerfen. Daß er die Gabe der Vorausſicht nicht beſaß, beweist der Mangel an Vorkehrung gegen die ihm zuſtoßenden Verletzungen ſeines Leibes, Ausſchlagung eines Zahnes, Verwundung ſeines Angeſichtes, Schnitt in die Lippe. Weil er aber die Gabe der Vorausſicht nicht beſaß, ſo hat er ſich nur lügenhafter Weiſe einen Propheten genannt, wie auch ſein Mangel an wunderthätiger Kraft, durch welche wahre Propheten ihre Sendung beglaubigen, und ſein laſterhafter Wandel, ſo wie ſeine grobſinnliche Lehre bezeugt. Er war ein Ehebrecher, und leitete ſeine Anhänger (in der bereits oben von Nicetas erwähnten Stelle der Sure: Mulieres) zur Sodomie an; ſein Koran iſt voll Widerſprüche, er vergißt auf der folgenden Seite, was er auf der vorigen geſagt. Seine Lehre iſt ein Conglomerat aller Häreſien, die es in den ihm vorausgehenden fünf Jahrhunderten der chriſtlichen Ära gab; als Satan's Stellvertreter hat er ſeine ruchloſen Eingebungen einer Horde roher und thieriſcher Menſchen, die zur Erlangung der Kunde von der wahren Lehre nicht befähiget waren, eingeimpft.

War nun auch bei den Bekennern des Islam insgemein wenig Neigung und Empfänglichkeit für das Chriſtenthum vorhanden, ſo gab es doch im chriſtlichen Abendlande der Männer nicht wenige, welche hofften, daß durch die apoſtoliſche Predigt und wiſſenſchaftliche Beweisführung in der mohamedaniſchen Welt eben ſo große Eroberungen gemacht werden könnten, wie durch die Waffen der Kreuzfahrer. Es kamen auch bei der vielſeitigen Berührung von Chriſten und Mohamedanern vereinzelnte Fälle von Bekehrungen vor. Im Jahre 1169 erlebte Papſt Alexander III. die Freude, daß ſich der Sultan von Ikonium, der Sohn einer chriſtlichen Mutter, an ihn wendete, mit der Bitte, ihm erprobte Männer zur vollſtändigen Unterweiſung in der chriſtlichen Lehre zu ſenden. Alexander erfüllte das Begehren des Sultans, und überſendete ihm bei dieſer Gelegenheit ein von Peter von Blois verfaßtes Antwortſchreiben [1], welches die Hauptpuncte der chriſtlichen Lehre bündig und geſchmack-

[1]) Bibl. Magn. Patrum XII, 2, p. 931—934.

Thomas' Erklärungen wider den Islam faſſen zuſammen, was von den vorausgehenden Polemikern der morgenländiſchen und abendländiſchen Kirche gegen denſelben vorgebracht worden. Mohamed's Religion athmet in ihren Lehren und Verheißungen den Geiſt niederer Sinnlichkeit. Zur Begründung religiöſer Wahrheiten hat er nur höchſt vulgäre Gedanken beigebracht, und dieſe noch überdieß mit vielen Fabeleien und Irrthümern vermengt. Er hat ſeine göttliche Sendung durch keine Wunder beglaubiget; er behauptete vielmehr, ſie durch die überlegene Gewalt der Waffen beglaubigen zu müſſen, alſo durch Beweiſe, die auch einem Tyrannen und Räuber für ſein angemaaßtes Recht zu Gebote ſtehen. Die Anhänger, die er zuerſt gewann, waren nicht einſichtige, in göttlichen und menſchlichen Dingen erfahrene, ſondern rohe, thieriſche Wüſtenmenſchen, mit deren Hilfe er ſeine Lehre Anderen aufzwang. Er kann aus den Schriften der ihm vorausgehenden Propheten kein Zeugniß für ſich aufbringen; wol aber hat er, wie aus ſeinem Koran zu erſehen, die Schriften ſowol des alten, wie des neuen Teſtamentes gefälſcht, daher er auch, ſchlau genug, das Leſen derſelben ſeinen Anhängern verbot. Daraus erhellt hinlänglich, daß ſeine Lehre keinen Glauben für ſich in Anſpruch zu nehmen berechtiget iſt [2]).

---

[1]) Hieher gehören folgende Abhandlungen: De lamentatione duodecim principiorum philosophiae, contra Averroistas. — Liber Natalis, sive de Natali pueri Jesu. — Liber de reprobatione errorum Averrois. — Disputatio Raimundi et Averroistae de quinque quaestionibus. — Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam de 100 syllogismis circa mysterium Trinitatis. — Liber de existentia et agentia Dei, contra Averroem. — De ente simpliciter per se, contra errores Averrois. — Ars theologiae et philosophiae mysticae, contra Averroem. — Liber contra ponentes aeternitatem mundi. — Liber de efficiente et effectu. — Liber, utrum fidelis possit solvere et destruere omnes objectiones, quas infideles possunt jacere contra sanctam fidem catholicam. — Declaratio per modum dialogi, edita contra 218 opiniones erroneas aliquorum philosophorum et damnatas ab episcopo Parisiensi. Nebſtdem Sermones contra Averroëm. Die meiſten dieſer Abhandlungen finden ſich handſchriftlich in der Bibliothek des Ordensconventes ad S. Franc. auf Majorka.

[2]) Gent. I, c. 6.

gang des Wortes und Geistes entspringenden Relationen geschieden, sind daher auch nicht drei distincte Wesenheiten oder Götter, sondern Eine Wesenheit und Ein Gott. Bei den Menschen verhält es sich anders, und drei Menschen sind nicht Eine, sondern drei Wesenheiten, weil in ihnen die gemeinsame Natur der Menschheit durch materielle Theilung vervielfältiget wird. Eine solche Theilung kann in Gott nicht statt haben. — Um dem Spotte der Saracenen über die christliche Lehre vom Leiden und Tode des Sohnes Gottes zu begegnen, muß zuerst die tiefere Bedeutung der Incarnationslehre entwickelt werden. Wie Gott durch sein Wort (d. i. durch die Conception seines Verstandes) Alles begründet hat, so ziemt es sich, daß er in Kraft dieses Wortes auch seine zu Schaden gekommenen Werke erneuere. Unter allen Werken und Creaturen Gottes sind die geistigen die vornehmsten; und diese nach dem Falle zu erneuern, gilt der Weisheit für wichtiger, als die etwa eingestürzten Himmel wieder aufzubauen. Die geistigen Creaturen können durch Mißbrauch ihrer Wahlfreiheit zu Schaden kommen; und der Schaden besteht in der Verkehrtheit des Willens. Die Willensverkehrtheit der gefallenen Engel ist vermöge der Immutabilität ihrer Natur irreparabel; die menschliche Willensverkehrtheit aus dem entgegengesetzten Grunde reparabel, so lange die Verbindung zwischen Leib und Seele dauert. Wie bereits gesagt, kommt es dem Sohne zu, die gefallene Menschheit zu erneuern. Die Erneuerung muß aber der Natur und der Krankheit des Menschen angemessen, also auf freithätige, ungezwungene Umkehr desselben zur rechten Willensdisposition berechnet sein. Diese besteht aber darin, daß er Gott über Alles, und alles Andere nach dessen Werthe und Range liebe. Zur Erweckung dieser Liebe war nichts dienlicher, als daß das Wort Gottes selber die Menschheit annahm. Denn dieser höchste Beweis göttlicher Liebe mußte, mehr als alles Andere, in den Herzen der Menschen Gegenliebe hervorrufen; die sichtbar gewordene Schönheit und Erhabenheit Gottes konnte mehr als Alles den in's Sinnliche versenkten Geistessinn des Menschen wieder wecken, und seinem Begehren und Streben die Richtung auf das ihm nunmehr faßbar gewordene Ewige und Himmlische geben; zugleich zeigte die Incarnation dem Menschen die Möglichkeit, daß auch er zur seligmachenden Einigung mit Gott gelangen könne; endlich lernte er Adel und Würde der Menschen-

gang des Wortes und Geistes entspringenden Relationen geschieden, sind daher auch nicht drei distincte Wesenheiten oder Götter, sondern Eine Wesenheit und Ein Gott. Bei den Menschen verhält es sich anders, und drei Menschen sind nicht Eine, sondern drei Wesenheiten, weil in ihnen die gemeinsame Natur der Menschheit durch materielle Theilung vervielfältiget wird. Eine solche Theilung kann in Gott nicht statt haben. — Um dem Spotte der Saracenen über die christliche Lehre vom Leiden und Tode des Sohnes Gottes zu begegnen, muß zuerst die tiefere Bedeutung der Incarnationslehre entwickelt werden. Wie Gott durch sein Wort (d. i. durch die Conception seines Verstandes) Alles begründet hat, so ziemt es sich, daß er in Kraft dieses Wortes auch seine zu Schaden gekommenen Werke erneuere. Unter allen Werken und Creaturen Gottes sind die geistigen die vornehmsten; und diese nach dem Falle zu erneuern, gilt der Weisheit für wichtiger, als die etwa eingestürzten Himmel wieder aufzubauen. Die geistigen Creaturen können durch Mißbrauch ihrer Wahlfreiheit zu Schaden kommen; und der Schaden besteht in der Verkehrtheit des Willens. Die Willensverkehrtheit der gefallenen Engel ist vermöge der Immutabilität ihrer Natur irreparabel: die menschliche Willensverkehrtheit aus dem entgegengesetzten Grunde reparabel, so lange die Verbindung zwischen Leib und Seele dauert. Wie bereits gesagt, kommt es dem Sohne zu, die gefallene Menschheit zu erneuern. Die Erneuerung muß aber der Natur und der Krankheit des Menschen angemessen, also auf freithätige, ungezwungene Umkehr desselben zur rechten Willensdisposition berechnet sein. Diese besteht aber darin, daß er Gott über Alles, und alles Andere nach dessen Werthe und Range liebe. Zur Erweckung dieser Liebe war nichts dienlicher, als daß das Wort Gottes selber die Menschheit annahm. Denn dieser höchste Beweis göttlicher Liebe mußte, mehr als alles Andere, in den Herzen der Menschen Gegenliebe hervorrufen; die sichtbar gewordene Schönheit und Erhabenheit Gottes konnte mehr als Alles den in's Sinnliche versenkten Geistessinn des Menschen wieder wecken, und seinem Begehren und Streben die Richtung auf das ihm nunmehr faßbar gewordene Ewige und Himmlische geben; zugleich zeigte die Incarnation dem Menschen die Möglichkeit, daß auch er zur seligmachenden Einigung mit Gott gelangen könne; endlich lernte er Adel und Würde der Menschen-

dieser das Suppositum oder die Hypostase der menschlichen Natur, und wird als intellectuelle Hypostase Person genannt. Die menschliche Natur in Christus ist, obwol Substanz, keine Hypostase, weil sie durch den Logos getragen ist. Christus ist daher nur Eine Person in zwei Naturen. Das Leiden Christi wird nicht seiner göttlichen, sondern seiner menschlichen Natur zugeschrieben; gleichwol ist der Logos als Hypostase der persönliche Träger aller den Menschen Jesus betreffenden passiven Zuständlichkeiten, Geburt, Leiden, Tod, Begräbniß u. s. w. Deßungeachtet werden sie von Christus nur in Hinsicht auf seine menschliche Natur ausgesagt, wie man überhaupt von einem und demselben Subject in verschiedener Hinsicht Verschiedenes aussagen kann, z. B. von einem Apfel Farbe, insofern er ein sichtbares — Duft, insofern er ein riechbares Object ist, also auch von Christus, je nachdem man seine göttliche oder menschliche Natur in's Auge faßt, göttliche und menschliche Eigenschaften. Aber — fragt der Saracene — war es denn dem allmächtigen Gotte nicht möglich, die Menschen auf andere Art zu erlösen, als durch Leiden und Tod Christi? Darauf zur Antwort, daß es sich nicht um das handle, was Gott möglich, sondern was seiner Weisheit angemessen ist. Eine absolute Nothwendigkeit war Christi Menschwerdung und Opfertod nicht, weil es für Gott überhaupt keine Nothwendigkeit gibt. Aber es knüpft sich an diese Art der Menschenerlösung so viel Schönes, Hohes und Tiefes, daß der Mensch, das Mysterium der Incarnation erwägend, je länger er darüber nachsinnt, desto mehr zur staunenden Bewunderung der unerschöpflich tiefen Weisheit Gottes, die eben in dieser Art der Heilsvermittelung enthalten ist, hingerissen wird. Christus nahm die menschliche Natur an, um sie zu heilen und zu erneuern. Die Krankheit derselben bestand in der Hinwendung auf das Zeitliche, Irdische und Sinnliche mit Abwendung vom Geistigen, Ewigen und Göttlichen. Indem Christus alle Leiden und Entbehrungen der Menschheit auf sich nahm, zeigte und lehrte er, wie man alles Irdische und Zeitliche um des Ewigen und Göttlichen willen gering achten müsse. Darum wählte er arme Eltern, lebte selbst im Stande der Armuth, lehnte alle Ehren ab, trug Entbehrungen aller Art, gab zum Zeugniß für die Wahrheit selbst sein Leben hin, und zeigte durch Übernahme des Kreuzestodes, daß selbst die schmachvollste

ein einziges Wort aus dem Munde eines Königs ist mächtiger, als die fußfällige Bitte eines Menschen von niederem Range; darnach war die Sühne durch Christus, mochte sie in was immer für einer Weise geleistet werden, jedenfalls eine vollgiltige. Aber jedenfalls war eine Sühne gefordert, und zwar eine freiwillige, ersteres um der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit — letzteres, um der gottgesetzten Beschaffenheit der mit Wahlfreiheit ausgerüsteten Menschennatur zu genügen und zu entsprechen [1]). — Zum Gedächtniß des Leidens und Todes Christi ist das Sacrament des Altares eingesetzt. Die Ungläubigen spotten darüber; wenn der Leib Christi so groß wie ein Berg wäre, so müßte er längst schon aufgezehrt sein. Sie verstehen eben nicht, daß es sich um keine Theilung des Leibes Christi, sondern vielmehr um eine Verwandlung in den Leib Christi handelt. Die Saracenen glauben an die Allmacht Gottes; also können sie die Möglichkeit der Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi nicht bestreiten. Wenn bereits durch Naturkräfte eine Verwandlung der Dinge hinsichtlich ihrer Formen bewirkt werden kann, so muß Gott, der die ganze Substanz der Sache geschaffen hat, auch die ganze Substanz verwandeln können. Daß die Gestalten des Brotes und Weines bleiben, beweist nichts gegen die Wirklichkeit der Verwandlung; denn diese ist kein sinnefälliger Vorgang. Zudem muß uns Menschen das Göttliche unter sinnlicher Hülle nahe gebracht werden. Endlich würde es Schauder und Entsetzen erregen, wenn Fleisch und Blut Christi unter den natürlichen Gestalten des Fleisches und Blutes zum Genusse geboten würde. Man darf aber nicht annehmen, daß die Gestalten von Brot und Wein nur scheinbar vorhanden wären; denn dieß wäre Täuschung nach Art von Künsten der Zauberei und Magie, und ist deßhalb der würdigen Vorstellung vom Sacramente zuwider. Zu einer solchen Annahme ist auch gar kein nöthigender Grund vorhanden; Gott hat Substanz und Accidenzen des Dinges geschaffen, und kann deßhalb, während er die Substanz verwandelt, die Accidenzen in ihrem Sein erhalten. Die Accidenz wird dann freilich nicht mehr durch ihr früheres Subject, sondern unmittelbar durch Gottes Kraft

[1]) Ausführlicher sind die Convenienzgründe für die Incarnation in Gent. IV, c. 53—55 entwickelt.

ferner Avicebron, welcher gleichfalls den Körpern als solchen alle Activität absprach, und behauptete, daß die Kraft einer die Körper durchdringenden geistigen Substanz Alles wirke, was durch die Körper zu geschehen scheine. Avicenna sprach den Körpern das Vermögen zur Hervorbringung substanzieller Formen ab, und schrieb die Erzeugung derselben dem thätigen Verstande zu; die accidentellen Formen ließ er durch untergeordnete Agentien erzeugt werden, in Kraft der activen und passiven Qualitäten, die allen Körpern innewohnen.

Hierauf entgegnet Thomas Folgendes [1]): Wenn in allen Dingen einzig Gott wirkt, ohne diverse Mittelursachen, so läßt sich die Diversität seiner Wirkungen nicht erklären, da man annehmen muß, daß der Erfolg seines Wirkens nicht von der Diversität der Dinge abhänge, auf welche er wirkt. Die dabei scheinbar mitwirkenden Dinge wären in Wahrheit umsonst da. Gottes Macht und Vollkommenheit würde durch eine solche Ansicht nicht vergrößert, sondern geschmälert, indem er nicht im Stande wäre, den Dingen neben dem Sein auch noch die Macht des Wirkens zu verleihen, die überdieß denn doch die selbstverständliche Consequenz der Seinsverleihung ist. Spricht man den geschaffenen Dingen das Vermögen selbsteigener Wirksamkeit ab, so läugnet man damit auch den rationellen Zusammenhang des Universums, und spricht den Einzeldingen das Beste ab, was sie besitzen können; denn an und für sich sind sie bloß gut, sehr gut aber, insoweit sie für das Ganze und Allgemeine thätig sind. Die Natur der Dinge ist bloß aus ihren Wirkungen erkennbar; spricht man ihnen diese ab, so erklärt man sie für unerkennbar, und hebt alle Naturerkenntniß im Principe auf. Der allgemeinen Erfahrung zufolge wird Ähnliches von Ähnlichem gezeugt; daher muß dasjenige, was aus Materie und Form besteht, einen Erzeuger haben, der gleichfalls aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Wider Avicenna ist im Besonderen zu bemerken, daß man der vollkommeneren Form das nicht absprechen kann, was den minder vollkommenen Formen zukommt; können nun die Dinge in Kraft ihrer accidentellen Formen sich bethätigen, so müssen sie es in Kraft ihrer substanziellen Formen vermögen.

---

[1]) Gent. III, 69.

Subject in das andere übergehen. Es handelt sich ja nicht um eine solche Übertragung, sondern um Erweckung einer ähnlichen Disposition in dem anderen Körper.

Die Neigung Avicenna's, alles irdische Geschehen ausschließlich auf himmlische Ursachen zu reduciren, führte ihn darauf hin, nicht nur in der irdischen Natur gar kein zufälliges Geschehen zuzugeben, sondern auch die menschlichen Willensentschließungen durch die Bewegungen des Himmels hervorgerufen werden zu lassen. Der Astrolog Albumasar (häufig von Alanus ab insulis, Wilhelm von Auvergne, Roger Baco angezogen) scheint derselben Ansicht zu sein. Dagegen ist nun zu erinnern [1]), daß unsere Entschließungen von unseren Begriffen abhängig sind; ist nun der menschliche Verstand als immaterielle Potenz über jede Determination durch körperliche Einflüsse erhaben, so ist es auch der Wille, weil er der intellectiven Seele angehört. Wozu hätte der Mensch die Gabe der Beurtheilung und Überlegung, wenn das Handeln nicht in seiner Macht wäre? Die Willensäußerungen würden auf diese Art zu Ergebnissen eines bloßen Naturvorganges herabgedrückt; es bliebe aber nur unerklärlich, warum sie so häufig von der rechten Ordnung abweichen, da solche Abweichungen in der Natur nur ausnahmsweise vorkommen? Die Willensentschließungen der Menschen müßten eben so gleichförmig ausfallen, wie die Nester, welche von den Schwalben gebaut werden; denn sie wären als Naturacte nicht Acte des Individuums, sondern der Gattung im Individuum. Wie die guten, so müßten auch die bösen Handlungen aus siderischen Einflüssen hergeleitet werden; das Böse hat aber an sich gar keine Ursache, und tritt nur zufolge eines Mangels der erforderlichen Ursache ein. Die siderischen Bewegungen können demnach keinen unmittelbaren Einfluß auf den Willen nehmen, sondern nur einen mittelbaren, indem sie gewisse Dispositionen des menschlichen Körpers causiren; diese sind aber bloße Anlässe unserer Willensentschließungen, ohne determinirenden Einfluß auf dieselben. Zudem geräth Avicenna in Widerspruch mit seiner eigenen Theorie vom thätigen Verstande; denn dieser wirkt ja direct auf die menschliche Seele und veranlaßt in ihr ein Abstrahiren von allen sinnlichen Dispositionen. Also kommen

---

[1]) Gent. III, c. 84. 85. 87.

die vollkommenste Erkenntniß ist aber jederzeit auch die distincteste. Wenn Gott sich selbst vollkommen erkennt, so muß er auch alle Grade erkennen, in welchen sein universelles Sein nach Außen mittheilbar ist [1]). — Steht es fest, daß Gott Kenntniß alles Besonderen und Einzelnen habe, so läßt sich auch seine providenzielle Fürsorge nicht auf die allgemeinen Ursachen des Geschehenden beschränken. Man kann ihm weder das Vermögen, noch den Willen hiezu absprechen; das Erstere würde seiner unbegränzten Macht, Letzteres seiner Güte widerstreiten. Zudem wirkt Gott in allen secundären Ursachen; also sind auch alle singulären Wirkungen im Bereiche der Welt auf ihn und seine providenzielle Fügung zurückzuführen. Die Providenz gehört zur praktischen Erkenntniß, welche sich von der speculativen dadurch unterscheidet, daß sie auf's Einzelne geht; selbst die speculative Erkenntniß ist erst dann vollkommen, wenn sie nicht beim Allgemeinen stehen bleibt, sondern auf die Besonderheiten ihrer Objecte eingeht. Um so weniger kann die göttliche Providenz als die vollkommenste praktische Erkenntniß der Dinge von irgend welchem Einzelnen und Besonderen absehen. Wer den allgemeinen Zweck will, muß auch die ihm untergeordneten besonderen Mittel wollen; also muß sich die göttliche Providenz auf alles Particuläre beziehen, um so mehr, als das Allgemeine eben in Kraft der particulären Dinge besteht [2]).

Die Remotion des unmittelbaren göttlichen Einflusses von allem Geschehen in Zeit und Welt, verbunden mit der ungemessenen Steigerung der Einflüsse himmlischer Potenzen, führte den Avicenna auf eine eigenthümliche Theorie zur Erklärung wunderbarer Vorgänge ohne Vermittelung der gewöhnlichen natürlichen Ursachen. Er leitete solche Vorgänge, z. B. Regen, Krankenheilungen u. s. w., von den Seelen der Himmelssphären ab, und suchte deren Einfluß durch den analogen Einfluß der menschlichen Seele auf den menschlichen Körper zu erklären. Eine starke und aufgeregte Einbildungskraft bringt Bewegungen im Körper hervor, die ohnedem nicht eintreten würden; die Vorstellung einer Gefahr macht den auf einem erhöhten Balken stehenden Menschen schwindeln und herabstürzen; der Zorn erhitzt, die Furcht macht erbleichen und erkalten; selbst Krankheiten,

[1]) Gent. I, 50.

[2]) Gent. III, c. 75.

dieſer das Suppoſitum oder die Hypoſtaſe der menſchlichen Natur, und wird als intellectuelle Hypoſtaſe Perſon genannt. Die menſchliche Natur in Chriſtus iſt, obwol Subſtanz, keine Hypoſtaſe, weil ſie durch den Logos getragen iſt. Chriſtus iſt daher nur Eine Perſon in zwei Naturen. Das Leiden Chriſti wird nicht ſeiner göttlichen, ſondern ſeiner menſchlichen Natur zugeſchrieben; gleichwol iſt der Logos als Hypoſtaſe der perſönliche Träger aller den Menſchen Jeſus betreffenden paſſiven Zuſtändlichkeiten, Geburt, Leiden, Tod, Begräbniß u. ſ. w. Deßungeachtet werden ſie von Chriſtus nur in Hinſicht auf ſeine menſchliche Natur ausgeſagt, wie man überhaupt von einem und demſelben Subject in verſchiedener Hinſicht Verſchiedenes ausſagen kann, z. B. von einem Apfel Farbe, inſofern er ein ſichtbares — Duft, inſofern er ein riechbares Object iſt, alſo auch von Chriſtus, je nachdem man ſeine göttliche oder menſchliche Natur in's Auge faßt, göttliche und menſchliche Eigenſchaften. Aber — fragt der Saracene — war es denn dem allmächtigen Gotte nicht möglich, die Menſchen auf andere Art zu erlöſen, als durch Leiden und Tod Chriſti? Darauf zur Antwort, daß es ſich nicht um das handle, was Gott möglich, ſondern was ſeiner Weisheit angemeſſen iſt. Eine abſolute Nothwendigkeit war Chriſti Menſchwerdung und Opfertod nicht, weil es für Gott überhaupt keine Nothwendigkeit gibt. Aber es knüpft ſich an dieſe Art der Menſchenerlöſung ſo viel Schönes, Hohes und Tiefes, daß der Menſch, das Myſterium der Incarnation erwägend, je länger er darüber nachſinnt, deſto mehr zur ſtaunenden Bewunderung der unerſchöpflich tiefen Weisheit Gottes, die eben in dieſer Art der Heilsvermittelung enthalten iſt, hingeriſſen wird. Chriſtus nahm die menſchliche Natur an, um ſie zu heilen und zu erneuern. Die Krankheit derſelben beſtand in der Hinwendung auf das Zeitliche, Irdiſche und Sinnliche mit Abwendung vom Geiſtigen, Ewigen und Göttlichen. Indem Chriſtus alle Leiden und Entbehrungen der Menſchheit auf ſich nahm, zeigte und lehrte er, wie man alles Irdiſche und Zeitliche um des Ewigen und Göttlichen willen gering achten müſſe. Darum wählte er arme Eltern, lebte ſelbſt im Stande der Armuth, lehnte alle Ehren ab, trug Entbehrungen aller Art, gab zum Zeugniß für die Wahrheit ſelbſt ſein Leben hin, und zeigte durch Übernahme des Kreuzestodes, daß ſelbſt die ſchmachvollſte

ein einziges Wort aus dem Munde eines Königs ist mächtiger, als die fußfällige Bitte eines Menschen von niederem Range; darnach war die Sühne durch Christus, mochte sie in was immer für einer Weise geleistet werden, jedenfalls eine vollgiltige. Aber jedenfalls war eine Sühne gefordert, und zwar eine freiwillige, ersteres um der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit — letzteres, um der gottgesetzten Beschaffenheit der mit Wahlfreiheit ausgerüsteten Menschennatur zu genügen und zu entsprechen [1]). — Zum Gedächtniß des Leidens und Todes Christi ist das Sacrament des Altares eingesetzt. Die Ungläubigen spotten darüber; wenn der Leib Christi so groß wie ein Berg wäre, so müßte er längst schon aufgezehrt sein. Sie verstehen eben nicht, daß es sich um keine Theilung des Leibes Christi, sondern vielmehr um eine Verwandlung in den Leib Christi handelt. Die Saracenen glauben an die Allmacht Gottes; also können sie die Möglichkeit der Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi nicht bestreiten. Wenn bereits durch Naturkräfte eine Verwandlung der Dinge hinsichtlich ihrer Formen bewirkt werden kann, so muß Gott, der die ganze Substanz der Sache geschaffen hat, auch die ganze Substanz verwandeln können. Daß die Gestalten des Brotes und Weines bleiben, beweist nichts gegen die Wirklichkeit der Verwandlung; denn diese ist kein sinnefälliger Vorgang. Zudem muß uns Menschen das Göttliche unter sinnlicher Hülle nahe gebracht werden. Endlich würde es Schauder und Entsetzen erregen, wenn Fleisch und Blut Christi unter den natürlichen Gestalten des Fleisches und Blutes zum Genusse geboten würde. Man darf aber nicht annehmen, daß die Gestalten von Brot und Wein nur scheinbar vorhanden wären; denn dieß wäre Täuschung nach Art von Künsten der Zauberei und Magie, und ist deßhalb der würdigen Vorstellung vom Sacramente zuwider. Zu einer solchen Annahme ist auch gar kein nöthigender Grund vorhanden; Gott hat Substanz und Accidenzen des Dinges geschaffen, und kann deßhalb, während er die Substanz verwandelt, die Accidenzen in ihrem Sein erhalten. Die Accidenz wird dann freilich nicht mehr durch ihr früheres Subject, sondern unmittelbar durch Gottes Kraft

[1]) Ausführlicher sind die Convenienzgründe für die Incarnation in Gent. IV, c. 53—55 entwickelt.

ferner Avicebron, welcher gleichfalls den Körpern als solchen alle Activität absprach, und behauptete, daß die Kraft einer die Körper durchdringenden geistigen Substanz Alles wirke, was durch die Körper zu geschehen scheine. Avicenna sprach den Körpern das Vermögen zur Hervorbringung substanzieller Formen ab, und schrieb die Erzeugung derselben dem thätigen Verstande zu; die accidentellen Formen ließ er durch untergeordnete Agentien erzeugt werden, in Kraft der activen und passiven Qualitäten, die allen Körpern innewohnen.

Hierauf entgegnet Thomas Folgendes [1]): Wenn in allen Dingen einzig Gott wirkt, ohne diverse Mittelursachen, so läßt sich die Diversität seiner Wirkungen nicht erklären, da man annehmen muß, daß der Erfolg seines Wirkens nicht von der Diversität der Dinge abhänge, auf welche er wirkt. Die dabei scheinbar mitwirkenden Dinge wären in Wahrheit umsonst da. Gottes Macht und Vollkommenheit würde durch eine solche Ansicht nicht vergrößert, sondern geschmälert, indem er nicht im Stande wäre, den Dingen neben dem Sein auch noch die Macht des Wirkens zu verleihen, die überdieß denn doch die selbstverständliche Consequenz der Seinsverleihung ist. Spricht man den geschaffenen Dingen das Vermögen selbsteigener Wirksamkeit ab, so läugnet man damit auch den rationellen Zusammenhang des Universums, und spricht den Einzeldingen das Beste ab, was sie besitzen können; denn an und für sich sind sie bloß gut, sehr gut aber, insoweit sie für das Ganze und Allgemeine thätig sind. Die Natur der Dinge ist bloß aus ihren Wirkungen erkennbar; spricht man ihnen diese ab, so erklärt man sie für unerkennbar, und hebt alle Naturerkenntniß im Principe auf. Der allgemeinen Erfahrung zufolge wird Ähnliches von Ähnlichem gezeugt; daher muß dasjenige, was aus Materie und Form besteht, einen Erzeuger haben, der gleichfalls aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Wider Avicenna ist im Besonderen zu bemerken, daß man der vollkommeneren Form das nicht absprechen kann, was den minder vollkommenen Formen zukommt; können nun die Dinge in Kraft ihrer accidentellen Formen sich bethätigen, so müssen sie es in Kraft ihrer substanziellen Formen vermögen.

---

[1]) Gent. III, 69.

Subject in das andere übergehen. Es handelt sich ja nicht um eine solche Übertragung, sondern um Erweckung einer ähnlichen Disposition in dem anderen Körper.

Die Neigung Avicenna's, alles irdische Geschehen ausschließlich auf himmlische Ursachen zu reduciren, führte ihn darauf hin, nicht nur in der irdischen Natur gar kein zufälliges Geschehen zuzugeben, sondern auch die menschlichen Willensentschließungen durch die Bewegungen des Himmels hervorgerufen werden zu lassen. Der Astrolog Albumasar (häufig von Alanus ab insulis, Wilhelm von Auvergne, Roger Baco angezogen) scheint derselben Ansicht zu sein. Dagegen ist nun zu erinnern [1]), daß unsere Entschließungen von unseren Begriffen abhängig sind; ist nun der menschliche Verstand als immaterielle Potenz über jede Determination durch körperliche Einflüsse erhaben, so ist es auch der Wille, weil er der intellectiven Seele angehört. Wozu hätte der Mensch die Gabe der Beurtheilung und Überlegung, wenn das Handeln nicht in seiner Macht wäre? Die Willensäußerungen würden auf diese Art zu Ergebnissen eines bloßen Naturvorganges herabgedrückt; es bliebe aber nur unerklärlich, warum sie so häufig von der rechten Ordnung abweichen, da solche Abweichungen in der Natur nur ausnahmsweise vorkommen? Die Willensentschließungen der Menschen müßten eben so gleichförmig ausfallen, wie die Nester, welche von den Schwalben gebaut werden; denn sie wären als Naturacte nicht Acte des Individuums, sondern der Gattung im Individuum. Wie die guten, so müßten auch die bösen Handlungen aus siderischen Einflüssen hergeleitet werden; das Böse hat aber an sich gar keine Ursache, und tritt nur zufolge eines Mangels der erforderlichen Ursache ein. Die siderischen Bewegungen können demnach keinen unmittelbaren Einfluß auf den Willen nehmen, sondern nur einen mittelbaren, indem sie gewisse Dispositionen des menschlichen Körpers causiren; diese sind aber bloße Anlässe unserer Willensentschließungen, ohne determinirenden Einfluß auf dieselben. Zudem geräth Avicenna in Widerspruch mit seiner eigenen Theorie vom thätigen Verstande; denn dieser wirkt ja direct auf die menschliche Seele und veranlaßt in ihr ein Abstrahiren von allen sinnlichen Dispositionen. Also kommen

---

[1]) Gent. III, c. 84. 85. 87.

die vollkommenste Erkenntniß ist aber jederzeit auch die deutlichste. Wenn Gott sich selbst vollkommen erkennt, so muß er auch alle Grade erkennen, in welchen sein universelles Sein nach Außen mittheilbar ist [1]). — Steht es fest, daß Gott Kenntniß alles Besonderen und Einzelnen habe, so läßt sich auch seine providenzielle Fürsorge nicht auf die allgemeinen Ursachen des Geschehenden beschränken. Man kann ihm weder das Vermögen, noch den Willen hiezu absprechen; das Erstere würde seiner unbegränzten Macht, Letzteres seiner Güte widerstreiten. Zudem wirkt Gott in allen secundären Ursachen; also sind auch alle singulären Wirkungen im Bereiche der Welt auf ihn und seine providenzielle Fügung zurückzuführen. Die Providenz gehört zur praktischen Erkenntniß, welche sich von der speculativen dadurch unterscheidet, daß sie auf's Einzelne geht; selbst die speculative Erkenntniß ist erst dann vollkommen, wenn sie nicht beim Allgemeinen stehen bleibt, sondern auf die Besonderheiten ihrer Objecte eingeht. Um so weniger kann die göttliche Providenz als die vollkommenste praktische Erkenntniß der Dinge von irgend welchem Einzelnen und Besonderen absehen. Wer den allgemeinen Zweck will, muß auch die ihm untergeordneten besonderen Mittel wollen; also muß sich die göttliche Providenz auf alles Particuläre beziehen, um so mehr, als das Allgemeine eben in Kraft der particulären Dinge besteht [2]).

Die Remotion des unmittelbaren göttlichen Einflusses von allem Geschehen in Zeit und Welt, verbunden mit der ungemessenen Steigerung der Einflüsse himmlischer Potenzen, führte den Avicenna auf eine eigenthümliche Theorie zur Erklärung wunderbarer Vorgänge ohne Vermittelung der gewöhnlichen natürlichen Ursachen. Er leitete solche Vorgänge, z. B. Regen, Krankenheilungen u. s. w., von den Seelen der Himmelssphären ab, und suchte deren Einfluß durch den analogen Einfluß der menschlichen Seele auf den menschlichen Körper zu erklären. Eine starke und aufgeregte Einbildungskraft bringt Bewegungen im Körper hervor, die ohnedem nicht eintreten würden; die Vorstellung einer Gefahr macht den auf einem erhöhten Balken stehenden Menschen schwindeln und herabstürzen; der Zorn erhitzt, die Furcht macht erbleichen und erkalten; selbst Krankheiten,

[1]) Gent. I, 50.

[2]) Gent. III, c. 75.

der reinen Intelligenzen erfassen, so hatte er allerdings auch von Gott eine vollkommenere Erkenntniß, als er auf dem Wege der Demonstration oder durch den Glauben erlangen kann. Denn er würde im Wesen der reinen Intelligenzen etwas Gott höchst Ähnliches erschauen, gerade so wie das Auge in einer körperlichen Sache gewissermaaßen diese selber auffaßt. Über die Art nun, wie der Mensch zur Erkenntniß des Wesens reiner Intelligenzen gelangen könne, stellten Verschiedene verschiedene Ansichten auf. Avempace glaubte, daß man, von der Erkenntniß des Sinnlichen ausgehend, auf dem Wege speculativer Forschung dahin gelangen könne. Denn wenn der Verstand etwas erkannt hat, das eine Quiddität hat, so kann er diese, von der Sache getrennt, selbst wieder zum Objecte der Betrachtung machen, und an ihr Sein und Was unterscheiden, dieses Was abermals in ähnlicher Weise behandeln, bis er auf etwas kommt, was nicht mehr etwas Anderes als Quiddität eigen hat, und dieses Letzte ist eben die rein geistige Substanz. Das Verständniß einer Sache vervielfältiget sich nur durch Vervielfältigung der geistigen Bilder in verschiedenen Menschen, welche die Eine Sache auffassen. Die Quiddität des Verstandenen aber wird bildlos aufgefaßt, daher ihr Verständniß in Allen Eines ist. Also kann unser Verstand eine Quiddität auffassen, deren Verständniß in Allen das gleiche ist. Eine solche Quiddität ist aber eben jene der reinen Intelligenz; also u. s. w. Indeß ist dieses ganze Raisonnement verfehlt [1]). Denn: Die aus der sinnlichen Vorstellung abstrahirte Quiddität bezieht sich auf etwas Allgemeines, auf Art oder Gattung, deren Quiddität aber jederzeit Materie und Form in sich schließt, während die reinen Intelligenzen immateriell sind. Daher ist die Quiddität dieser durch keine Abstraction zu erreichen. Dieß könnte nur ein Platoniker glauben, welcher zwischen die reinen Formen und die sinnlichen Dinge die mathematischen Größen als metaphysische Realitäten einschiebt, und damit, über die sinnlichen Objecte hinausgehend, Quiddidäten erreicht zu haben glaubt, in welchen bereits wirklich das Sein von der individuellen Materie losgelöst existire. Die immateriellen Substanzen fallen mit den materiellen unter dasselbe Genus; daraus wird aber nicht ihre

[1]) Gent. III, c. 41.

das Wesen des Menschen, weil das Ewige und Unzerstörbare nicht Form des Generablen und Corruptiblen sein kann. Nun hält er auch den habituellen Verstand für generabel und corruptibel; also kann dieser nie den thätigen Verstand als Form erlangen. Alexander spricht dem habituellen Verstande die Fähigkeit ab, den thätigen Verstand aufzufassen; also kann dieser auch niemals im Denken desselben erscheinen, niemals Form desselben werden. Man mag das intelligere aliquo wie immer nehmen, so läßt sich nach Alexander's Theorie keine Möglichkeit, die reinen Intelligenzen zu erkennen, auffinden. Soll das aliquo so viel heißen, als mittelst des thätigen Verstandes, so steht entgegen, daß weder der mögliche, noch der habituelle Verstand den intellectus agens erkennen kann, um so weniger daher etwas Anderes durch ihn. Heißt aliquo so viel, als mittelst einer intelligiblen Species, so setzt dieß ein intellectives Vermögen zur Erkenntniß der reinen Intelligenzen voraus, welches Alexander abermals weder dem möglichen, noch dem habituellen Verstande zugesteht. Bedeutet aliquo die intellective Kraft selber, so müßte der thätige Verstand zum Wesen des Menschen gehören, was von Alexander eben am meisten und zu allererst in Abrede gestellt wird.

Averroes sucht der Hauptschwierigkeit in Alexander's Ansicht dadurch abzuhelfen, daß er den möglichen Verstand als incorruptibel setzt und vom Wesen des Einzelmenschen trennt. Er erklärt sich des Näheren so [2]): Der thätige Verstand verhält sich zu den ersten unmittelbaren Denkprincipien wie die Form zur Materie; der mögliche Verstand ist das Subject beider, des thätigen Verstandes und der ersten speculativen Erkenntnisse. In Absicht auf diesen gemeinsamen Träger verhalten sich der thätige Verstand und die in's Denken aufgenommenen Objecte wie Licht und Farbe zum Auge. Die speculativen Erkenntnisse und Begriffe eignen uns durch die Sinnesvorstellungen, die gleichsam deren Subject sind, so wie die speculativ aufgefaßten Erkenntnisse wieder Subject des thätigen Verstandes sind. So lange diese bloß potenziell in uns sind, ist auch der thätige Verstand bloß potenziell in uns; in dem Grade,

[1]) Gent. III, c. 42.
[2]) Gent. III, c. 43.

durch den thätigen Verstand die reinen Intelligenzen erkennen, kann lediglich dadurch geschehen, daß er Form in uns geworden ist; dieß wird er aber bereits durch die erste Auffassung von Speculabilien; mithin müßten wir bereits anfangs die reinen Intelligenzen zu erkennen fähig sein. Sagt man aber, daß die speculativen Erkenntnisse der Vollkommenheit des thätigen Verstandes im Erkennen der reinen Intelligenzen noch nicht adäquat seien, so muß darauf erwidert werden, daß sie es nie sein werden, weil sie es nie sein können, indem die sinnlichen Vorstellungen nur insoweit intelligibel sind, als sie wirklich begriffen werden, während die reinen Intelligenzen ihrer Natur nach intelligibel sind. Also kann der thätige Verstand auch dadurch nicht vollkommen Form in uns werden, daß wir alle speculativen Intelligibilien erkennen, oder er müßte schon im ersten Erkenntnißacte zur Erkenntniß der reinen Intelligenzen befähigt sein.

Es ist aber überhaupt gar nicht richtig, daß die Erkenntniß der reinen Intelligenzen der höchste Zweck des Menschen sein soll; ein unmöglicher Zweck kann ihm nicht gesetzt sein, sein natürliches Begehren muß auch erfüllbar sein. Gesetzt, es könnten Einige das angebliche Ziel erreichen, so wären doch die meisten Anderen davon ausgeschlossen; bis jetzt hat noch niemand gewagt, den wirklichen Besitz einer vollkommenen philosophischen Erkenntniß für sich in Anspruch zu nehmen; Aristoteles gesteht, daß ihm die Quadratur des Cirkels und die Anordnung des Himmelssystems eine unlösbare Aufgabe sei. Zudem nimmt man ihn ganz ungerechtfertigter Weise in den Mund, wenn man für die fragliche Ansicht auf sein Ansehen sich beruft. Er nennt die Weisheit die höchste der Tugenden, die den Menschen auf Erden selig mache; unter der auf Erden erreichbaren Weisheit meint er die durch speculatives Erkennen erringbare Erkenntniß der göttlichen Dinge, nicht jenes von Alexander und Averroes in Aussicht gestellte angeblich ganz natürliche Erzeugniß einer absoluten Erkenntniß. Die vollkommene Erkenntniß ist überhaupt in diesem Leben gar nicht erreichbar, da sie in Anschauung der ewigen Wahrheit besteht, Gott aber von uns zeitlebens nicht geschaut werden kann, und selbst von den reinen Intelligenzen nicht auf natürliche Weise geschaut werden kann; daher es der besonderen Einströmung eines göttlichen Lichtes in den geschaffenen Geist bedarf,

System der christlichen Wahrheit methodisch zu entwickeln und mit Gründen zu vertheidigen, welche nicht etwa für den einen oder anderen Gegner Geltung hätten, sondern von allen zugleich anerkannt werden müßten [1]). Daher theilt er sein Werk gegen die Ungläubigen nicht nach Classen der Ungläubigen: Heiden, Mohamedaner, Juden u. s. w. ab, sondern nach Gründen, die aus dem inneren Zusammenhange der vertheidigten Wahrheit selber genommen sind. Anders verfährt in dieser Hinsicht Thomas' berühmter Ordensgenosse, Raimund Martin (aus Subirats in Catalonien gebürtig, † 1284), welcher, des Hebräischen, Chaldäischen und Arabischen kundig und im Koran und Talmud wohl erfahren, nicht nur mündlich mit Juden und Saracenen in Spanien und Africa disputirte, sondern auch besondere Werke wider sie verfaßte. Seine arabisch geschriebene Summe wider die Saracenen, so wie sein Capistrum Judaeorum sind vor der Hand noch nicht aufgefunden und veröffentlicht; wol aber ist sein Pugio fidei gedruckt [2]), welcher aus drei Theilen besteht, und gegen Heiden und Juden gerichtet ist. Im ersten Theile werden diejenigen bestritten, welche kein Gesetz haben; im zweiten die Juden, welche für sich den ersten Rang unter den nach einem Gesetze Lebenden in Anspruch nehmen; im dritten Theile wird dargelegt, daß der Glaube der Propheten, der heiligen Väter und der heutigen christlichen Welt derselbe sei. Der Inhalt des ersten Theiles verfolgt dieselbe Aufgabe, welche wir Thomas der heidnischen Philosophie gegenüber vollbringen sahen; nur in einer anderen Behandlungsart, da es Raimund speciell bloß um Widerlegung Jener zu thun ist, welche keine Offenbarung kennen oder anerkennen. Er theilt sie in drei Classen; zur ersten gehören die Temporales, auch Epicuraei oder Carnales genannt, welche Gott läugnen und die Wollust für das höchste Gut halten [3]). Zur zweiten Classe gehören Jene, welche zwar an Gottes Dasein glauben,

---

[1]) Gent. I, c. 2.

[2]) Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. Paris 1642 (editio Maussac) — Leipzig 1687 (zweiter Abdruck mit den Berichtigungen und Anmerkungen Joseph's de Voisin).

[3]) Vgl. Thomas 1 qu. 2, art. 3 — Gent. III, c. 27—33.

2 Kön. 23, 2. 3; Psalm 32, 6; 147, 18; Hagg. 2, 6. 8; Jesai. 41, 4 in Verbindung mit 48, 16; ferner Jesai. 40, 1. 2; 6, 1. 2. Christus ist eine wesenhafte Subsistenz in Gott (Jesai. 45, 14. 15; 2 Mos. 23, 21). Die Menschwerdung Christi des Sohnes Gottes ist geweissagt bei Jesai. 9, 6. 7 (vgl. dazu Psalm 8, 6; 86, 5); Daniel 9, 24 (vgl. zum Verständniß die Stelle 3 Mos. 25, 8). Der unaussprechliche Name Jesu ist gepriesen Psalm 94, 1 (statt Deo salutari nostro liest Isidor: Deo Jesu nostro); 149, 4 (statt exaltabit mansuetos in salutem: mansuetos in Jesu); 1 Mos. 24, 2 (Eleazer's Schwur bei Abraham's Lende, d. i. bei Abraham's Geschlecht, welches gemäß göttlicher Verheißungen (Jesai. 1, 9; 65, 9) so lange herrschen sollte, bis der von den Völkern Erwartete gekommen sein würde (1 Mos. 49, 10). Jesus Christus stammt aus dem Geschlechte David's: Psalm 131, 11; 88, 36—38; 1 Chron. 17, 3. 12—14 (eine Stelle, welche von den Juden höchst unpassend auf Salomo gedeutet wird); Jerem. 23, 5. 6; Jesai. 11, 1 ff.; 15, 9; 16, 1. Christus ist der Sohn der Jungfrau (Jesai. 7, 11. 13—15) [Butter und Honig bedeuten die jüdischen und heidnischen Neophyten der Kirche] und hat Gott zum Vater (Psalm 109, 3; Jesai. 45, 8; 53, 8; Dan. 2, 45 vgl. mit Jesai. 28, 16; Ezech. 44, 1 ff. vgl. mit Job 3, 10; weiters wird noch Psalm 18, 6; 84, 10. 11 beigezogen). Christus sollte in Bethlehem geboren werden (Mich. 5, 2 vgl. Habak. 3, 3); den die Geburt verkündenden Stern hat Balaam geweissagt (4 Mos. 24, 17). Die dem neugebornen göttlichen Kinde dargebrachten Gaben sind geweissagt bei Jesai. 18, 7; 60, 6; Psalm 71, 10; seine Salbung mit dem heiligen Geiste bei Jesai. 61, 1; Psalm 44, 7. 8. Er sollte arm und niedrig in die Welt treten (Jesai. 62, 11; 52, 13; 53, 1), weil er eben noch nicht als Richter kommen sollte (Jesai. 42, 2 ff.). Er soll Zeichen und Wunder thun (Jesai. 35, 4; 61, 1 ff.), und, wenn auch unscheinbar an Gestalt (Jesai. 52, 14), als Gott im Fleische erkannt werden (Jesai. 52, 6; Psalm 83, 8; 67, 25) — wenigstens von den Heiden (Baruch 3, 36—38; Habak. 3, 2. 12; Jesai. 62, 1; 52, 8. 10). Die Juden werden ihn nicht erkennen (Jerem. 5, 12; Jesai. 52, 2; 1, 2. 3; 6, 9; Ezech. 12, 2; Jerem. 13, 23) und deßhalb sich wider ihn zusammenrotten (Psalm 2, 1 ff.; 21, 13; Jesai. 56, 10).

Beute bei Verdesung (Psalm 5, 6; 40, 11; 4, 9; 33, 10), sondern
steht am dritten Tage wieder auf (Oseas 6, 1 ff.). Der wiedererstan-
dene Heiland sendet seine Jünger als Prediger unter die Völker aus
(Jerem. 16, 16; Jesai. 66, 18; Psalm 18, 4. 5) und fährt zum Him-
mel auf (Daniel 7, 13. 14; Psalm 18, 6; 23, 7; 17, 11; 67, 19.
33. 34; Hohel. 2, 8; Amos 9, 6; Jesai. 33, 10; 52, 13), sitzet nun-
mehr herrschend zur Rechten des Vaters (Psalm 109, 1; 46, 9;
102, 19) und seines Reiches wird kein Ende sein (Dan. 7, 13; 2, 44;
Jesai. 9, 7; Psalm 71, 7). Er sendet nach seiner Himmelfahrt den
heiligen Geist über die Apostel (Psalm 67, 19; Joel 2, 28 ff.; Zach.
12, 10), welche in allen Zungen reden (Psalm 18, 4). Er wird einst
als Richter kommen und alles Gericht ist vom Vater ihm gegeben
(Ezech. 21, 26. 27; Jesai. 42, 13 ff.; Psalm 49, 3. 4; 65, 12; Jesai.
30, 30; 51, 9; Michä. 6, 1 ff.; Zach. 12, 10; Job 19, 25; Joel 3, 2;
Jesai. 10, 23; Psalm 73, 12). So ist die ganze christliche Lehre in
den heiligen Büchern des alten Testamentes enthalten; auch dieß ist
darin gesagt, daß sie von den Juden nicht verstanden, sondern für
dieselben ein verschlossenes Buch bleiben werden (Jesai. 29, 11. 12;
8, 16).

Die Schrift de vocatione Gentium ist eine Fortsetzung der
vorigen, und handelt von der Abrogation des Mosaismus im
neuen Bunde. Alle Völker sind zum Heile berufen (4 Mos. 14, 21;
Psalm 21, 28. 29; 97, 1; 101, 23), die Juden haben aufgehört, die
besonderen Träger der Offenbarungen des Heiles zu sein (Psalm
44, 11; Jesai. 54, 1. 2; 57, 19; 65, 1 ff.; 66, 18. 19; Jerem. 3, 17;
4, 2; 16, 19; 6, 17. 18; Oseas 2, 24; Sophon. 3, 9; 2, 11; Mich.
4, 1 ff.; Zach. 2, 10. 11; 8, 20. 21; 5 Mos. 28, 44). Die Herrschaft
des verheißenen Messias soll sich über alle Heidenvölker erstrecken
(1 Mos. 49, 10; Psalm 2, 7. 8; 17, 44. 45; 71, 17. 8; Jesai. 11, 10;
5, 26; 42, 5—8. 16; 9, 2; 51, 4. 5; 52, 9. 10; 42, 1—4; 52,
13—15; 55, 4. 5; Habak. 2, 2. 3. 4; Hagg. 2, 6. 7); Heiden und
Juden sollen ihm unterthan sein (Jesai. 7, 21. 22; Jerem. 3, 14. 15;
30, 8. 9; 23, 5. 6; Psalm 86; Ezech. 37, 22. 24; Jesai. 62, 11; Zach.
9, 9; Dan. 7, 13; Amos 4, 12. 13; Jesai. 2, 5; Psalm 35, 10; Mich.
5, 2; Jesai. 40, 9—11; Zach. 9, 9. 10). Zuerst werden die Heiden glau-
ben (Psalm 67; 5 Mos. 28, 44), zuletzt, wenn das Weltende naht, auch

es nicht verstehen, so lange sie nicht an Christus glauben (Jerem. 15, 1; Jesai. 57, 11). Es seien zwei Testamente überliefert (Hohel. 7, 13; Jerem. 5, 24). Die Taufe war schon im alten Bunde verheißen (Jesai. 12, 3; 55, 1; Joel 3, 18; Zach. 13, 1; 14, 8; Ezech. 47; Mich. 7, 15—19; Jesai. 1, 15; Ezech. 16, 1—4; 36, 24—26); eben so das Chrisma (2 Mos. 30, 23—31), und daß alle Glaubenden im Zeichen des Kreuzes das Heil erlangen sollten (Ezech. 9, 3—6); ferner die Bestreichung der Thürpfosten mit dem Blute des Lammes (2 Mos. 12), zum Zeichen des Segens vom Kreuze (Psalm 4, 7; Jesai. 66, 19; 55, 13; 11, 12; Ezech. 21, 9. 10; 37, 16 ff.). Endlich wird auch Brot und Wein als Gott wohlgefälliges Opfer angedeutet (Sprichw. 9, 1 ff.; Jesai. 65, 13 ff.). Auf die Erforschung des tieferen Schriftsinnes kommt Alles an; er ist verborgen, um vor Entweihung geschützt zu sein. Der buchstäbliche Sinn ist Silber; den verborgenen Goldglanz unter der Silberhülle entdeckt nur ein geweihter und erleuchteter Sinn.

Nach Isidor ist der heilige Erzbischof Julian von Toledo zu nennen, welcher, dem siebenten Jahrhunderte angehörig, in einer dem König Erwig dedicirten Schrift [1]) zu erweisen sucht, daß die jüdische Behauptung, der Messias könne erst im sechsten Jahrtausende der Welt kommen, in den Schriften des alten Testamentes sich vergeblich um irgend einen Halt umsehe. Daß seine Ankunft in das sechste Weltalter falle, ist den Juden zuzugeben; nicht aber, daß jede dieser Perioden 1000 Jahre dauern müsse. Überhaupt wird in den biblischen Angaben, welche die Zeit seiner Ankunft bestimmen, von den Jahren der bisherigen Weltdauer ganz abgesehen, wol aber die Zeit seines Kommens durch gewisse Zeichen charakterisirt, die mit dem Erscheinen Christi so klar und unzweideutig zusammentreffen, daß eine weitere Einrede unmöglich ist. Die Propheten bezeichnen die Zeit der Ankunft des Messias als eine Zeit des Friedens (Psalm 71, 7; Michä. 5, 2—5; 4, 1 ff.; Jesai. 2, 2 ff.), nun wissen wir aus der Geschichte der alten Völker, daß es bis zum 28. Jahre der Herrschaft des Cäsar Augustus keinen allgemeinen

[1]) S. Juliani de demonstratione aetatis sextae contra Judaeos libri III. in Bibl. Magn. Patr., tom. VII, p. 495 ff.

rechtigkeit enthüllt habe? Wie könnte der Prophet sagen, daß die Völker ihm huldigen werden und sein Grab herrlich sein werde (Jesai. 11, 10), wie es thatsächlich der Fall ist, wenn er noch nicht einmal geboren wäre? Seine Herrschaft über die Welt (Psalm 71, 8. Soph. 2, 11) ist das fünfte Zeichen, an welchem er erkannt werden soll. Nun gibt es in der That kaum ein Volk, welches vom Christenthum nicht mindestens wüßte; ungläubige Völker werden durch ihre christlichen Herrscher zur Bekehrung angehalten, die meisten sind der christlichen Religion zugethan. Und nicht nur die Welt, sondern auch die dämonischen Kräfte sind Christo unterthan. Wo wäre da noch Platz für ein Reich des zukünftigen jüdischen Messias? Andere Zeichen sind die geweissagte rathlose Bestürzung der Juden bei Eintritt und erster Verbreitung des Christenthums; das an den Juden sichtlich vollzogene Strafgericht zufolge ihres Frevels wider Gott und seinen Gesalbten (Oseas 7, 13; 9, 17; Jesai. 53, 8. 9; Jerem. 5, 11. 12), ein Gericht, welches der Gekreuzigte an ihnen vollzieht (Psalm 40, 11); das Aufhören des Königthums, Priesterthums und Opfers, welches gleichfalls von den Propheten als zusammentreffend mit der Ankunft des Messias vorausgekündet worden (1 Mos. 49, 10. Malach. 1, 10. 11; vgl. Oseas 3, 4; 1 Kön. 2, 31 ff.; Dan. 9); endlich die sichtliche Erfüllung der Worte Jacob's (1 Mos. 49, 8 ff.) an Christus, während sie sich auf Judas selber nur gezwungen deuten lassen; denn seine Reliquien werden von seinen Nachkommen nicht angebetet, er ist nicht, etwa noch einmal geboren, zum Junger eines Löwen geworden; auf ihn paßt nicht die Frage: wer ihn wieder erwecken werde, vielmehr ist damit ein zur Zeit noch ungekannter Starker angedeutet. — Jacob weissagt, daß der Königsstamm in Juda's Nachkommenschaft nicht erlöschen werde, bis derjenige gekommen sein wird, der da kommen soll und die Erwartung der Völker ist. Nun dauerte nach der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft in der That die Succession der Machthaber aus Juda's Stamme von Jesus dem Sohne Josedech's und Zorobabel dem Sohne Salathiel's, angefangen bis auf Aristobulus und Hyrkanus, welchen letzteren Herodes, der Sohn des Antipater aus Askalon und der Araberin Cypris, tödtete und von den Römern das Reich zu Lehen nahm; und eben unter Herodes wurde Christus

Daher in jedem der beiden Alter zehn Generationen. In der weiteren Entwickelung des Menschen tritt neben den Sinnen auch Verstand und Wille bestimmend hervor; daher statt der Fünfzahl die Siebenzahl, welche mit Rücksicht auf die Zweiheit der Geschlechter verdoppelt, die Zahl 14 gibt. Daher in jedem der folgenden Alter der adolescentia, juventus, gravitas 14 Generationen. Das Matthäusevangelium zählt nur die Generationen des dritten, vierten und fünften Weltalters auf, denn es will die irdische Herkunft Christi beleuchten; nun aber wird der Mensch erst im Jünglingsalter zeugungsfähig, also ist in der Reihe der Generationen das Kindes- und Knabenalter der Menschheit nothwendig beiseite zu setzen. Die Bibel bestimmt die Epochen nirgends nach Jahren, sondern nach Generationen; und dieß nicht etwa bloß nach menschlich erfundenem Brauche, sondern nach Gottes eigenem Worte (1 Mos. 15, 16), welches sich erfüllte, indem Eleazar, der mit seinem Vater Aaron aus Ägypten auszog, im vierten Gliede von Kahat absteht, welcher mit seinem Vater Levi in Ägypten einzog. Eben so wird von Kain vorausgesagt, daß er seine Sünde durch die Dauer von sieben Generationen büßen soll; der im siebenten Gliede von Adam abstehende Lamech vollzog die Sühnung, indem er Kain tödtete. Lamech's Schuld aber sollte durch 77 Generationen gebüßt werden, bis sie in der 77sten Generation durch Christus gesühnt wurde. Darum zählt Lucas, der den hoheprieſterlichen Charakter Christi in's Auge faßt, während Matthäus den königlichen berücksichtigt, 77 Generationen von Adam bis Christus auf. Auf die siebenfache und siebenundsiebzigfache Rächung der Schuld bezieht sich auch das Wort Christi des Versöhners an Petrus, daß man dem Feinde nicht bloß siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal vergeben soll. Nicht auf die Zahl der Jahre seit Erschaffung der Welt, sondern auf die Zahl der Generationen seit Adam kommt es an; ist doch die Zahl der Jahre selber nur aus der Computation der Generationen zu entnehmen. Die Generationen können mehr oder weniger Jahre dauern, aber jedes Jahr muß in irgend eine Generation fallen. Zugegeben, eine jede Generation hätte nur zwanzig Jahre gedauert, so ist noch kein Grund vorhanden, das Factum in Abrede zu stellen, daß wir bereits im sechsten Weltalter stehen; denn

handlung eines Auges verlustig Gewordenen; die um einen Zahn Gekommenen diejenigen, deren sittlich religiöses Gefühl irre geleitet worden; die vom rechten Glaubensweg Abgezogenen bedeuten die eines Fußes Beraubten. Die Strafen, welche das Mosaische Gesetz über die Vollbringer solcher Übelthaten verhängt, sind auf dem Standpuncte des neuen Testamentes im geistlichen Sinne zu verstehen und zu verhängen, nicht zur Rache, sondern zur Rettung der Schuldigen vor dem ewigen Tode. Nach 2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9 Jesai. 65, 6; Jerem. 32, 17 sollen die Sünden der Väter an den Söhnen und Nachkommen gestraft werden bis in's vierte Glied, das Gegentheil davon ist in 5 Mos. 4, 16; Jerem. 33, 29; Ezech. 18, 4. 19 zu lesen. Die Aussprüche beiderlei Art können neben einander bestehen, sobald man jene der ersteren Art auf die Fortpflanzung der Erbsünde, die anderen auf die Befreiung von der Erbschuld durch die heiligende Gnade Christi bezieht. In 4 Mos. 36, 7 sind die Ehen unter Stammverwandten geboten, in 3 Mos. 18, 6 hingegen verboten. In der christlichen Kirche wird beiden Vorschriften entsprochen, indem man keine leibliche Verwandte, sondern ein Weib aus anderem Geschlechte, jedoch keine Heidin, Jüdin oder der wahren Kirche Christi nicht Angehörende ehelicht. In 5 Mos. 25, 5 wird geboten, die Wittwe des verstorbenen Bruders zu ehelichen, im vierten Buche Mosis aber zweimal verboten. Das Verbot gilt für den Christen im buchstäblichen Sinne, das Gebot im geistlichen. Der Prediger erfüllt es, indem er demjenigen, der für uns alle als Bruder gestorben ist, einen geistigen Samen erweckt. Nach 5 Mos. 24, 1 ist es erlaubt, der Ehegattin einen Scheidebrief zu geben, nicht so nach Malach. 2, 13. Die Erlaubniß und Verpflichtung zur Scheidung bleibt aufrecht stehen, wenn man unter dem zu entlassenden Weibe die Synagoge versteht (Jesai. 50, 1; Jerem. 3, 7). Nach 2 Mos. 21, 2 ff. soll der Sclave nach sieben Jahren frei werden, es wäre denn, daß er selber bei seinem Herrn bleiben und mit dem von seinem Herrn ihm gegebenen Weibe und seinen Kindern das Brot seines Herrn auch fürder zu essen vorzöge: nach 3 Mos. 25, 39 soll er erst nach siebenmal sieben Jahren, im Jubeljahre, frei werden können. Im mystischen Sinne bedeutet das fünfzigste Jahr als Product aus 7×7 (um 1 vermehrt) dasselbe,

schon viele Weltalter vor der Schöpfung geschrieben. Es gibt mehrere Erden, mehrere Unterwelten, mehrere Himmel. Einer derselben, Rakkha oder Firmament genannt, enthält Gottes Mühlen, auf welchen das englische Manna gemahlen wird. Der Himmel, welchen Gott bewohnt, heißt Araboth, und dieser ist in der Stelle des Psalmes gemeint: Iter facite ei qui caballicat super Araboth. Gott besitzt sieben Posaunen, deren jede 1000 Ellen lang ist. Dieß ist nur Einiges aus dem Unzähligen, womit jedes Blatt der Schriften entstellt wird. Jesus sei ein Schüler Johannis des Täufers gewesen, und habe als Lehrer einem seiner eigenen Schüler wegen dessen hartköpfiger Ungelehrigkeit den Namen Kephas gegeben. Da er an einem Festtage vom Volke erwartet wurde, seien ihm einige Knaben seiner Schule mit dem Rufe Hosianna entgegengelaufen. Zuletzt sei er wegen einiger Lügen angeklagt und auf Tiberius' Befehl in den Kerker geworfen worden, weil er der Tochter desselben, nachdem er ihr einen Sohn ohne Beischlaf mit einem Manne versprochen, einen Stein in den Schooß gezaubert; er wurde zuletzt an einem Gabelholz aufgehangen, und ihm mit einem Steine der Kopf zerschmettert, die Leiche aber in ein Grab neben einen Canal gelegt; eine plötzliche Anschwellung des Canals schwemmte die Leiche fort, und nachdem Pilatus sie durch zwölf Monde vergeblich hatte suchen lassen, erklärte er, es sei offenbar, daß Jesus von den Todten auferstanden sei und von den Juden angebetet werden müsse. Petrus ist nicht durch einen Engel, sondern durch die Gnade des Herodes aus dem Kerker befreit worden; die Christen beten Götzen an, und erlangen, was sie der Fürbitte der Heiligen zuschreiben, durch den Teufel. Solche Schmähungen der heiligsten Dinge rufen wol gerechten Haß hervor — jenen Haß wider die Ruchlosigkeit, welchen der Psalmist angesichts Gottes betheuert. Auch der heilige Hieronymus empfindet diesen Haß, und erwähnt nebstdem der traditionellen Fabeleien, welche von den Pharisäern Deuteroses genannt werden. Sie sind zum Theile so anstößig, daß man sie ehrbarer Weise gar nicht nacherzählen kann. Unter ihre lächerlichen und abgeschmackten Satzungen gehört, daß man am Sabbat zu Hause sitzen, beileibe aber nicht gehen oder stehen soll. Dringt man auf eine Antwort, warum sie sich nicht daran halten, so sagen sie,

namentlich wird die Unterscheidung einer doppelten Ankunft Christi und seine Himmelfahrt sorgfältig mit Stellen des alten Testamentes belegt. Auch Mathusalem, Henoch, Elias und Moses sind in ihren Leibern zum Himmel aufgefahren. An die Stelle des jüdischen Gesetzes ist der christliche Glaube getreten, an die Stelle der Propheten die Apostel, an die Stelle des jüdischen Opfers die christlichen Sacramente, an die Stelle der Synagoge die Kirche. Das wahre ewige Opfer besteht in Brot und Wein; Melchisedek, der dieses Opfer brachte, empfieng die Verheißung eines ewigen Priesterthums, nicht so Aaron. Gott verwirft öfter die blutigen Opfer, niemals aber jenes andere. Das Opfer des Brotes durfte nur von Priestern ohne Fehl und Makel dargebracht werden; vor die Bundeslade mußten nach einem göttlichen Befehle Brote gelegt werden, und diese galten, wie aus Abimelech's Worten an David hervorgeht, als heilige Brote. Der christliche Gebrauch des Wassers beim Opfer ist ebenfalls durch David's und Elias' Vorgehen aus dem alten Testamente zu rechtfertigen; die wunderbare Stärkung, durch welche der Engel den Elias kräftigte (3 Kön. 19), bestand in Brot und Wasser; Brot und Wein wurde bereits von Aaron dargebracht, und das dereinst von den Heidenvölkern in diesen Gestalten darzubringende Opfer in den schönen Worten Sprichw. 9, 2 ff. angedeutet. Selbst der Koran mit seinen Aussprüchen über Jesus und Maria zeugt wider die Juden, wenigstens insofern, als er zum Beweise dient, wie Andere, welche weder Juden noch Christen sind, den Sinn der heiligen Bücher und ihrer Vorhersagungen auffassen. Die Sache der Juden ist eine völlig verlassene; ihre geringe Zahl verschwindet vor der wachsenden Zahl der Saracenen, und noch mehr vor jener der Christen, deren Glaube über die ganze Welt verbreitet ist [1]).

Samuel schrieb in Spanien [2]), welches der klassische Boden der

---

[1]) Übrigens wird dieser Samuel Marokki jüdischer Seits für eine apokryphe Persönlichkeit erklärt. Siehe Steinschneider in Frankl's Zeitschrift, II, 109 ff. — und in Ersch' und Gruber's Encyklopädie, Sect. I, 27. Thl., S. 411, Note 45.

[2]) Auch aus der orientalischen Kirche sind noch arabisch abgefaßte Streitschriften wider die Juden vorhanden, z. B. von Abraham von Ann (um 854), Isa ben Zeraah in Bagdad gegen den jüdischen Mathematiker Baschar (997),

dreifachen Schriftsinn). Die Juden verstehen das Testament des Gesetzes nicht (Jesai. 6, 9; 3, 1—3; 29, 11; Dan. 12, 9) und können es nicht verstehen, so lange sie nicht an Christus glauben (Jerem. 15, 1; Jesai. 57, 11). Es seien zwei Testamente überliefert (Hohel. 7, 13; Jerem. 5, 24). Die Taufe war schon im alten Bunde verheißen (Jesai. 12, 3; 55, 1; Joel 3, 18; Zach. 13, 1; 14, 8; Ezech. 47; Mich. 7, 15—19; Jesai. 1, 15; Ezech. 16, 1—4; 36, 24—26); eben so das Chrisma (2 Mos. 30, 23—31), und daß alle Glaubenden im Zeichen des Kreuzes das Heil erlangen sollten (Ezech. 9, 3—6); ferner die Bestreichung der Thürpfosten mit dem Blute des Lammes (2 Mos. 12), zum Zeichen des Segens vom Kreuze (Psalm 4, 7; Jesai. 66, 19; 55, 13; 11, 12; Ezech. 21, 9. 10; 37, 16 ff.). Endlich wird auch Brot und Wein als Gott wohlgefälliges Opfer angedeutet (Sprichw. 9, 1 ff.; Jesai. 65, 13 ff.). Auf die Erforschung des tieferen Schriftsinnes kommt Alles an; er ist verborgen, um vor Entweihung geschützt zu sein. Der buchstäbliche Sinn ist Silber; den verborgenen Goldglanz unter der Silberhülle entdeckt nur ein geweihter und erleuchteter Sinn.

Nach Isidor ist der heilige Erzbischof Julian von Toledo zu nennen, welcher, dem siebenten Jahrhunderte angehörig, in einer dem König Erwig dedicirten Schrift [1]) zu erweisen sucht, daß die jüdische Behauptung, der Messias könne erst im sechsten Jahrtausende der Welt kommen, in den Schriften des alten Testamentes sich vergeblich um irgend einen Halt umsehe. Daß seine Ankunft in das sechste Weltalter falle, ist den Juden zuzugeben; nicht aber, daß jede dieser Perioden 1000 Jahre dauern müsse. Überhaupt wird in den biblischen Angaben, welche die Zeit seiner Ankunft bestimmen, von den Jahren der bisherigen Weltdauer ganz abgesehen, wol aber die Zeit seines Kommens durch gewisse Zeichen charakterisirt, die mit dem Erscheinen Christi so klar und unzweideutig zusammentreffen, daß eine weitere Einrede unmöglich ist. Die Propheten bezeichnen die Zeit der Ankunft des Messias als eine Zeit des Friedens (Psalm 71, 7; Michä. 5, 2—5; 4, 1 ff.; Jesai. 2, 2 ff.); nun wissen wir aus der Geschichte der alten Völker, daß es bis zum 28. Jahre der Herrschaft des Cäsar Augustus keinen allgemeinen

[1]) S. Juliani de demonstratione aetatis sextae contra Judaeos libri III. in Bibl. Magn. Patr., tom. VII, p. 495 ff.

52, 10. Wäre es nicht so, wie könnte es Psalm 97, 2 heißen, daß Gott sein Heil geoffenbart und im Angesichte der Völker seine Gerechtigkeit enthüllt habe? Wie könnte der Prophet sagen, daß die Völker ihm huldigen werden und sein Grab herrlich sein werde (Jesai. 11, 10), wie es thatsächlich der Fall ist, wenn er noch nicht einmal geboren wäre? Seine Herrschaft über die Welt (Psalm 71, 8; Soph. 2, 11) ist das fünfte Zeichen, an welchem er erkannt werden soll. Nun gibt es in der That kaum ein Volk, welches vom Christenthum nicht mindestens wüßte; ungläubige Völker werden durch ihre christlichen Herrscher zur Bekehrung angehalten, die meisten sind der christlichen Religion zugethan. Und nicht nur die Welt, sondern auch die dämonischen Kräfte sind Christo unterthan. Wo wäre da noch Platz für ein Reich des zukünftigen jüdischen Messias? Andere Zeichen sind die geweissagte rathlose Bestürzung der Juden bei Eintritt und erster Verbreitung des Christenthums; das an den Juden sichtlich vollzogene Strafgericht zufolge ihres Frevels wider Gott und seinen Gesalbten (Oseas 7, 13; 9, 17; Jesai. 53, 8. 9; Jerem. 5, 11. 12), ein Gericht, welches der Gekreuzigte an ihnen vollzieht (Psalm 40, 11); das Aufhören des Königthums, Priesterthums und Opfers, welches gleichfalls von den Propheten als zusammentreffend mit der Ankunft des Messias vorausgekündet worden (1 Mos. 49, 10; Malach. 1, 10. 11; vgl. Oseas 3, 4; 1 Kön. 2, 31 ff.; Dan. 9); endlich die sichtliche Erfüllung der Worte Jacob's (1 Mos. 49, 8 ff.) an Christus, während sie sich auf Judas selber nur gezwungen deuten lassen; denn seine Reliquien werden von seinen Nachkommen nicht angebetet, er ist nicht, etwa noch einmal geboren, zum Jungen eines Löwen geworden; auf ihn paßt nicht die Frage: wer ihn wieder erwecken werde, vielmehr ist damit ein zur Zeit noch ungekannter Starker angedeutet. — Jacob weissagt, daß der Königsstamm in Juda's Nachkommenschaft nicht erlöschen werde, bis derjenige gekommen sein wird, der da kommen soll und die Erwartung der Völker ist. Nun dauerte nach der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft in der That die Succession der Machthaber aus Juda's Stamme von Jesus dem Sohne Josedech's und Zorobabel, dem Sohne Salathiel's, angefangen bis auf Aristobulus und Hirkanus, welchen letzteren Herodes, der Sohn des Antipater aus Askalon und der Araberin Cypris, tödtete und von den Römern das Reich zu Lehen nahm; und eben unter Herodes wurde Christus

beſchränkt iſt; nun ſind der Sinne fünf, deren Zahl mit Rückſicht auf die Zweiheit der Geſchlechter verdoppelt, die Zahl 10 gibt. Daher in jedem der beiden Alter zehn Generationen. In der weiteren Entwickelung des Menſchen tritt neben den Sinnen auch Verſtand und Wille beſtimmend hervor; daher ſtatt der Fünfzahl die Siebenzahl, welche mit Rückſicht auf die Zweiheit der Geſchlechter verdoppelt, die Zahl 14 gibt. Daher in jedem der folgenden Alter der adolescentia, juventus, gravitas 14 Generationen. Das Matthäusevangelium zählt nur die Generationen des dritten, vierten und fünften Weltalters auf, denn es will die irdiſche Herkunft Chriſti beleuchten; nun aber wird der Menſch erſt im Jünglingsalter zeugungsfähig, alſo iſt in der Reihe der Generationen das Kindes- und Knabenalter der Menſchheit nothwendig beiſeite zu ſetzen. Die Bibel beſtimmt die Epochen nirgends nach Jahren, ſondern nach Generationen; und dieß nicht etwa bloß nach menſchlich erfundenem Brauche, ſondern nach Gottes eigenem Worte (1 Moſ. 15, 16), welches ſich erfüllte, indem Eleazar, der mit ſeinem Vater Aaron aus Ägypten auszog, im vierten Gliede von Kahat abſteht, welcher mit ſeinem Vater Levi in Ägypten einzog. Eben ſo wird von Kain vorausgeſagt, daß er ſeine Sünde durch die Dauer von ſieben Generationen büßen ſoll; der im ſiebenten Gliede von Adam abſtehende Lamech vollzog die Sühnung, indem er Kain tödtete. Lamech's Schuld aber ſollte durch 77 Generationen gebüßt werden, bis ſie in der 77ſten Generation durch Chriſtus geſühnt wurde. Darum zählt Lucas, der den hoheprieſterlichen Charakter Chriſti in's Auge faßt, während Matthäus den königlichen berückſichtigt, 77 Generationen von Adam bis Chriſtus auf. Auf die ſiebenfache und ſiebenundſiebzigfache Rächung der Schuld bezieht ſich auch das Wort Chriſti des Verſöhners an Petrus, daß man dem Feinde nicht bloß ſiebenmal, ſondern ſiebenundſiebzigmal vergeben ſoll. Nicht auf die Zahl der Jahre ſeit Erſchaffung der Welt, ſondern auf die Zahl der Generationen ſeit Adam kommt es an; iſt doch die Zahl der Jahre ſelber nur aus der Computation der Generationen zu entnehmen. Die Generationen können mehr oder weniger Jahre dauern, aber jedes Jahr muß in irgend eine Generation fallen. Zugegeben, eine jede Generation hätte nur zwanzig Jahre gedauert, ſo iſt noch kein Grund vorhanden, das Factum in Abrede zu ſtellen, daß wir bereits im ſechſten Weltalter ſtehen; denn

die erforderliche Zahl der Generationen trifft zu, und dieß genügt. Auf die Differenz zwischen *οἱ ὁ* und den jüdischen Computatoren ist demnach kein Gewicht zu legen, oder, wofern eine Bedeutung darauf zu legen wäre, den *οἱ ὁ* der Vorzug zu geben. Denn es läßt sich nicht annehmen, daß 72 Männer, die mehr als Propheten, denn als Übersetzer anzusehen sind, einstimmig sich sollten geirrt haben. Epiphanius stimmt ihnen unbedingt zu. Augustinus (aus dessen civ. Dei weitläufige Stellen mitgetheilt werden) läßt die Sache dahin gestellt sein, sieht indeß in der hebräischen Computation nichts dem christlichen Glauben Gefährliches; Hieronymus, der Übersetzer des hebräischen Chronikon, gibt der Rechnung der Siebziger den Vorzug. Schließlich gibt Julian eine chronologische Tabelle der Generationen von Adam bis Christus, und findet das 4325ste Jahr der Welt als das Geburtsjahr Christi. Von da bis auf Abfassung dieser seiner Schrift sind, wie er zuletzt bemerkt, 686 Jahre verflossen.

Aus dem neunten Jahrhunderte sind Hrabanus Maurus und Agobard von Lyon als Verfasser besonderer Schriften gegen die Juden zu erwähnen. Des Ersteren Liber adversus Judaeos [1]) setzt sich speciell zum Zwecke, zu zeigen, wie die nach ihrem Literalsinn sich widersprechenden Stellen, Aussprüche und Anordnungen in den Schriften des alten Testamentes mit Hilfe der spirituellen oder christlichen Auslegung des alten Testamentes sich vereinbaren lassen. Die Ausführung dieses Gedankens gestaltet sich zu einem förmlichen Nachweise der christlichen Wahrheit aus dem alten Testamente, ähnlich wie bei Isidor von Sevilla; indeß fällt das Hauptgewicht auf das exegetische Moment, welches wir durch einige Proben charakterisiren wollen. In 2 Mos. 21, 22; 5 Mos. 19, 16 heißt es: Auge um Auge, Zahn am Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Leben um Leben; in 3 Mos. 19, 17 hingegen ist die Rache verboten, und 5 Mos. 25, 5 wenigstens eine gelindere Strafe vorgeschrieben. Der Widerspruch verschwindet, sobald man unter den zur Strafe Verurtheilten die Häretiker versteht; die Strafe am Leben ist die ewige Verwerfung derselben, in Folge dessen, daß sie auch Anderen den wahren Glauben geraubt haben; die in Folge von Mißhandlungen

[1]) Siehe Martene et Durand, Thesaurus novorum Anecdotorum, tom. V, p. 401—595.

abortirende Schwangere ist die schwache, um das Wort des Glaubens kommende Seele. Die im Glauben Geärgerten sind die durch Mißhandlung eines Auges verlustig Gewordenen; die um einen Zahn Gekommenen diejenigen, deren sittlich religiöses Gefühl irre geleitet worden; die vom rechten Glaubensweg Abgezogenen bedeuten die eines Fußes Beraubten. Die Strafen, welche das Mosaische Gesetz über die Vollbringer solcher Übelthaten verhängt, sind auf dem Standpuncte des neuen Testamentes im geistlichen Sinne zu verstehen und zu verhängen, nicht zur Rache, sondern zur Rettung der Schuldigen vor dem ewigen Tode. Nach 2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9; Jesai. 65, 6; Jerem. 32, 17 sollen die Sünden der Väter an den Söhnen und Nachkommen gestraft werden bis in's vierte Glied; das Gegentheil davon ist in 5 Mos. 4, 16; Jerem. 33, 29; Ezech. 18, 4. 19 zu lesen. Die Aussprüche beiderlei Art können neben einander bestehen, sobald man jene der ersteren Art auf die Fortpflanzung der Erbsünde, die anderen auf die Befreiung von der Erbschuld durch die heiligende Gnade Christi bezieht. In 4 Mos. 36, 7 sind die Ehen unter Stammverwandten geboten, in 3 Mos. 18, 6 hingegen verboten. In der christlichen Kirche wird beiden Vorschriften entsprochen, indem man keine leibliche Verwandte, sondern ein Weib aus anderem Geschlechte, jedoch keine Heidin, Jüdin oder der wahren Kirche Christi nicht Angehörende ehelicht. In 5 Mos. 25, 5 wird geboten, die Wittwe des verstorbenen Bruders zu ehelichen, im vierten Buche Mosis aber zweimal verboten. Das Verbot gilt für den Christen im buchstäblichen Sinne, das Gebot im geistlichen. Der Prediger erfüllt es, indem er demjenigen, der für uns alle als Bruder gestorben ist, einen geistigen Samen erweckt. Nach 5 Mos. 24, 1 ist es erlaubt, der Ehegattin einen Scheidebrief zu geben, nicht so nach Malach. 2, 13. Die Erlaubniß und Verpflichtung zur Scheidung bleibt aufrecht stehen, wenn man unter dem zu entlassenden Weibe die Synagoge versteht (Jesai. 50, 1; Jerem. 3, 7). Nach 2 Mos. 21, 2 ff. soll der Sclave nach sieben Jahren frei werden, es wäre denn, daß er selber bei seinem Herrn bleiben und mit dem von seinem Herrn ihm gegebenen Weibe und seinen Kindern das Brot seines Herrn auch fürder zu essen vorzöge; nach 3 Mos. 25, 39 soll er erst nach siebenmal sieben Jahren, im Jubeljahre, frei werden können. Im mystischen Sinne bedeutet das fünfzigste Jahr als Product aus 7 × 7 (um 1 vermehrt) dasselbe,

was das siebente Jahr bedeutet; daher auch *oi ó* statt Jubeljahr annus redemtionis übersetzt haben. Das siebente Jahr und auch das Jubeljahr bedeuten die letzte Geschichtsepoche auf Erden, von der Ankunft Christi bis zum Ende der irdischen Zeit. Auf diese Zeit der geistigen Befreiung deutet auch das alte Testament hin (Jesai. 45, 22; 63, 4; 61, 2; Psalm 64, 21). Wer Weib und Kind als Sclave nähren, d. h. die Lust des Fleisches genießen und den Lastern fröhnen will, kann nicht frei werden, d. i. an der Erlösung nicht Theil haben. Die Juden überschätzen in fleischlicher Denkart den Ehesegen auf Kosten der Jungfrauschaft; dächten sie geistig (Jerem. 16, 2; Jesai. 56, 4), so würden sie die geistliche Zeugung, d. i. die Wiederzeugung in Gott und die Sohnschaft der göttlichen Verheißung für das seligmachende Glück halten, oder auch die Vermählung mit dem Geiste der heiligen Schriften (Sprichw. 5, 16; Psalm 117, 3; Pred. 9, 8; Weish. 8, 2; Sirach 15, 2; Psalm 66, 37; 78, 11; Ezech. 37, 25). Von Philosophen und Ketzern wird die Weisheit dieser Welt geminnt (Sprichw. 9, 13; 12, 22; 14, 1; Pred. 7, 27; Weish. 3, 12; Job 5, 4; 20, 10; 27, 14; 30, 8; 39, 16; Oseas 9, 11; 14, 1). In ähnlicher Weise werden andere Vorschriften des alten Testamentes: Beschneidung, Speiseverbot, Opfer, Sabbatfeier u. s. w. besprochen, die Namen von Städten, Ländern den zwölf Stämmen Israels erklärt.

Stellt Hrabanus das alte Testament durch die Mystik der christlichen Schriftdeutung in's rechte Licht, so weist sein Zeitgenosse Agobard [1]) auf die falsche und entartete jüdische Mystik hin, wie sie sich in der Kabbalah ausbildete. Sie weiß von einem körperlichen Gotte, der nach Art der Menschen gebildet ist, ausgenommen, daß seine Finger starr und unbeweglich sind, weil er nicht mit den Händen zu arbeiten braucht; er sitzt auf einem Throne, welcher von vier Thieren nach Art eines Wagens gezogen wird, und wohnt in einem Pallaste wie ein irdischer König. Er denkt viel Überflüssiges und Eitles, was sich nicht zur Ausführung bringen läßt; aus solchen Gedanken werden die Dämonen. Die Buchstaben des hebräischen Alphabetes halten sie für ewig; denselben sind bereits vor Anfang

---

[1]) De judaicis superstitionibus ad Ludovicum Imperatorem. Eine in Verbindung mit zwei anderen Bischöfen bei Ludwig dem Frommen eingereichte Schrift. Siehe Bibl. Magn. Patr., tom. IX, p. 563 ff.

der Welt verschiedene Ämter zugewiesen worden, die sie nun als Vorsteher der Weltordnung ausüben. Das Mosaische Gesetz war schon viele Weltalter vor der Schöpfung geschrieben. Es gibt mehrere Erden, mehrere Unterwelten, mehrere Himmel. Einer derselben, Rakkha oder Firmament genannt, enthält Gottes Mühlen, auf welchen das englische Manna gemahlen wird. Der Himmel, welchen Gott bewohnt, heißt Araboth, und dieser ist in der Stelle des Psalmes gemeint: Iter facite ei qui caballicat super Araboth. Gott besitzt sieben Posaunen, deren jede 1000 Ellen lang ist. Dieß ist nur Einiges aus dem Unzähligen, womit jedes Blatt der Schriften entstellt wird. Jesus sei ein Schüler Johannis des Täufers gewesen, und habe als Lehrer einem seiner eigenen Schüler wegen dessen hartköpfiger Ungelehrigkeit den Namen Kephas gegeben. Da er an einem Festtage vom Volke erwartet wurde, seien ihm einige Knaben seiner Schule mit dem Rufe Hosianna entgegengelaufen. Zuletzt sei er wegen einiger Lügen angeklagt und auf Tiberius' Befehl in den Kerker geworfen worden, weil er der Tochter desselben, nachdem er ihr einen Sohn ohne Beischlaf mit einem Manne versprochen, einen Stein in den Schooß gezaubert; er wurde zuletzt an einem Gabelholz aufgehangen, und ihm mit einem Steine der Kopf zerschmettert, die Leiche aber in ein Grab neben einen Canal gelegt; eine plötzliche Anschwellung des Canals schwemmte die Leiche fort, und nachdem Pilatus sie durch zwölf Monde vergeblich hatte suchen lassen, erklärte er, es sei offenbar, daß Jesus von den Todten auferstanden sei und von den Juden angebetet werden müsse. Petrus ist nicht durch einen Engel, sondern durch die Gnade des Herodes aus dem Kerker befreit worden; die Christen beten Götzen an, und erlangen, was sie der Fürbitte der Heiligen zuschreiben, durch den Teufel. Solche Schmähungen der heiligsten Dinge rufen wol gerechten Haß hervor — jenen Haß wider die Ruchlosigkeit, welchen der Psalmist angesichts Gottes betheuert. Auch der heilige Hieronymus empfindet diesen Haß, und erwähnt nebstdem der traditionellen Fabeleien, welche von den Pharisäern Deuteroses genannt werden. Sie sind zum Theile so anstößig, daß man sie ehrbarer Weise gar nicht nacherzählen kann. Unter ihre lächerlichen und abgeschmackten Satzungen gehört, daß man am Sabbat zu Hause sitzen, beileibe aber nicht gehen oder stehen soll. Dringt man auf eine Antwort, warum sie sich nicht daran halten, so sagen sie,

unſere Lehrer Barachias, Simeon und Hillel haben uns befohlen, daß wir am Sabbat 2000 Schritte gehen ſollen u. ſ. w. Daraus folgt nun, daß ſie jenen vom Propheten erwähnten Unreinen gleichen (Hagg. 2), deren Berührung Alles ſchmutzig macht; daher die alten kanoniſchen Satzungen, welche die möglichſte Beſeitigung jedes jüdiſchen Einfluſſes auf die chriſtliche Bevölkerung anſtreben, auch heutzutage nicht außer Acht gelaſſen werden ſollten.

Aus dem eilften Jahrhunderte iſt neben zwei kurzen Abhandlungen des Petrus Damiani, welche im Weſentlichen nichts Neues bringen [1]), die Schrift des bekehrten Rabbi Samuel von Marocco: De adventu Messiae [2]), an einen ſeiner ehemaligen Glaubensgenoſſen gerichtet, der Erwähnung werth. Die Juden müſſen eine große, ſchwere Schuld auf ſich geladen haben, daß ſie, nachdem nunmehr 1000 Jahre ſeit Zerſtörung der heiligen Stadt verfloſſen, noch immer in der Verbannung herumirren, ohne Gottesdienſt und Opfer, und ohne Ausſicht auf Wiederherſtellung. Die Weiſſagungen der Propheten ſind theils ſchon erfüllt, theils ſind ſie bedingnißweiſe vorgetragen worden, daher auf ihre Erfüllung auch nur bedingnißweiſe zu hoffen iſt. Der gegenwärtige Zuſtand des jüdiſchen Volkes berechtigt nicht, dieß zu hoffen; denn es ſchmachtet augenſcheinlich im Stande tiefer Verſchuldung, und übt deßhalb ſeine religiöſen Satzungen ohne Recht und Verdienſt. Die vielbeklagte babyloniſche Gefangenſchaft endete nach 70 Jahren; die jetzige wird, wenn der Prophet Daniel (Cap. 9) wahr ſpricht, bis zum Ende der Welt dauern. Das Verbrechen, was hiemit beſtraft wird, iſt das letzte aus jenen vier, welche beim Propheten Amos (Cap. 2) erwähnt ſind — jenes nämlich, daß der Gerechte für ſchnöde Silberlinge verkauft wurde. Vergeblich ſuchen die Juden dieß auf den ägyptiſchen Joſeph zu deuten, deſſen Verkauf vielmehr — der richtigen Zeitfolge gemäß — das erſte der erwähnten vier Verbrechen ſein muß, ſo wie die Anbetung des goldenen Kalbes das zweite, die Tödtung des Propheten das dritte. Es folgen nunmehr reichliche Anführungen aus den Büchern des alten Teſtamentes zum Zeugniſſe für Chriſtus, den von den Chriſten verehrten Meſſias;

---

[1]) Antilogus contra Judaeos. — Dialogus inter Judaeum et Christianum. Opp. Paris. 1663, tom. III, p. 11—20.

[2]) Bibl. Patr. Magn. XI, p. 421—432.

namentlich wird die Unterscheidung einer doppelten Ankunft Christi und seine Himmelfahrt sorgfältig mit Stellen des alten Testamentes belegt. Auch Mathusalem, Henoch, Elias und Moses sind in ihren Leibern zum Himmel aufgefahren. An die Stelle des jüdischen Gesetzes ist der christliche Glaube getreten, an die Stelle der Propheten die Apostel, an die Stelle des jüdischen Opfers die christlichen Sacramente, an die Stelle der Synagoge die Kirche. Das wahre ewige Opfer besteht in Brot und Wein; Melchisedek, der dieses Opfer brachte, empfieng die Verheißung eines ewigen Priesterthums, nicht so Aaron. Gott verwirft öfter die blutigen Opfer, niemals aber jenes andere. Das Opfer des Brotes durfte nur von Priestern ohne Fehl und Makel dargebracht werden; vor die Bundeslade mußten nach einem göttlichen Befehle Brote gelegt werden, und diese galten, wie aus Abimelech's Worten an David hervorgeht, als heilige Brote. Der christliche Gebrauch des Wassers beim Opfer ist ebenfalls durch David's und Elias' Vorgehen aus dem alten Testamente zu rechtfertigen; die wunderbare Stärkung, durch welche der Engel den Elias kräftigte (3 Kön. 19), bestand in Brot und Wasser; Brot und Wein wurde bereits von Aaron dargebracht, und das dereinst von den Heidenvölkern in diesen Gestalten darzubringende Opfer in den schönen Worten Sprichw. 9, 2 ff. angedeutet. Selbst der Koran mit seinen Aussprüchen über Jesus und Maria zeugt wider die Juden, wenigstens insofern, als er zum Beweise dient, wie Andere, welche weder Juden noch Christen sind, den Sinn der heiligen Bücher und ihrer Vorhersagungen auffassen. Die Sache der Juden ist eine völlig verlassene; ihre geringe Zahl verschwindet vor der wachsenden Zahl der Saracenen, und noch mehr vor jener der Christen, deren Glaube über die ganze Welt verbreitet ist [1]).

Samuel schrieb in Spanien [2]), welches der klassische Boden der

---

[1]) Übrigens wird dieser Samuel Marokki jüdischer Seits für eine apokryphe Persönlichkeit erklärt. Siehe Steinschneider in Frankl's Zeitschrift, II. 109 ff. — und in Ersch' und Gruber's Encyklopädie, Sect. I, 27. Th., S. 411, Note 45.

[2]) Auch aus der orientalischen Kirche sind noch arabisch abgefaßte Streitschriften wider die Juden vorhanden, z. B. von Abraham von Ann (um 854), Jahia ben Zeraah in Bagdad gegen den jüdischen Mathematiker Baschar (997),

Controverſe zwiſchen den drei Religionen war [1]). Die berühmteſten Controvertenten aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhunderte waren Jehuda Halevi [2]), Joſeph Kimchi (1160), Jacob ben Reuben (1170), Moſes Ibn Tibbon (1240), Meir ben Simeon (1245), Jechiel ben Joſeph, der nebſt Juda ben David, Samuel ben Salomo und Moſes aus Coucy zu Paris mit dem Convertiten Nicolaus diſputirte (1252), ſo wie Nachmanides mit dem Mönche Paulus in Gegenwart des Raimundus Martin (1263), Mordechai ben Jehoſepha, welcher wahrſcheinlich gegen denſelben Paulus ſchrieb (1280). Aus den chriſtlichen Polemikern des zwölften Jahrhunderts ſind vornehmlich der Convertit Petrus Alphonſus (um 1105), Odo von Cambrai, Rupert von Deutz, Guibert von Nogent, Gislebert von Weſtminſter, Peter der Ehrwürdige, Richard von St. Victor, Peter von Blois, und ein Anonymus, deſſen Werk im Thesaurus von Martene und Durand abgedruckt iſt [3]), zu erwähnen.

Petrus Alphonſus [4]) theilt ſeine Schrift in zwölf größere Abſchnitte, deren einer auch auf die Saracenen Rückſicht nimmt. In der Einleitung gibt er kurz das Jahr ſeiner Bekehrung an (1106), erzählt, wie er zu Osca von dem Biſchofe dieſer Stadt die Taufe empfangen, und nach dem Könige Alphons, welcher Pathenſtelle an ihm vertreten, ſich genannt habe; wie ſeine Bekehrung von ſeinen ehemaligen Glaubensgenoſſen ausgelegt worden ſei und er deßhalb gegenwärtige Schrift zu ſeiner eigenen Rechtfertigung und zur Wider-

---

Sabar Jeſu (1000), Daniel Ibn ol Chattâb (im zwölften Jahrh.), Jeſujabas Bar Malkon, Erzbiſchof von Nisibis (1190), von dem Convertiten Abd al Maſſih zu Kairo (1241), von Tekriti, von dem Mönche Tabarani. — Aus der griechiſch redenden Kirche ſind zu erwähnen: Leontius von Cypern (Bibl. Magn. Patr. VII, p. 231 ff.), Abt Anaſtaſius (Ibid. VIII, p. 319 ff.), Euthymius Zygabenus im achten Abſchnitte ſeiner Panoplia.

[1]) Die arabiſch-polemiſche Literatur der Chriſten, Juden und Mohamedaner — bemerkt Steinſchneider in der Erſch-Gruber'ſchen Encykl. a. a. O., S. 409 — wäre einer beſonderen Zuſammenſtellung werth. Es ſeien ihm über achtzig einſchlägige Schriften bekannt, von welchen noch keine einzige gedruckt ſei.

[2]) Sein ſchon oben erwähntes Buch Khozari iſt aber mehr gegen Mohamedaner, Ariſtoteliker und Karäer, als gegen die Chriſten gerichtet.

[3]) Tom. V, p. 1507—1570.

[4]) Dialogus Petri cognomento Alphonsi ex Judaeo Christiani et Moysi Judaei. Bibl. Magn. Patr. XII, 1. Abth., p. 358—404.

legung seiner Gegner abgefaßt habe. Er greift zuerst die talmudischen Fabeln an, um ziemlich ausführlich zu zeigen, daß sich dieselben mit vernunftgemäßen Vorstellungen über Gott und Welt schlechterdings nicht vertragen, und eben so wenig in den Stellen des alten Testamentes, auf welche die Rabbiner sich berufen, einen Halt finden; so z. B. was mit Berufung auf 2 Mos. 33, 23 — Jesai. 62, 8 über Gottes Haar und Kopfband gesagt wird, so wie über das daran befestigte Futteral mit den das Lob der Juden enthaltenden vier Zetteln, und über das andere Futteral, das er in seiner linken Hand trägt, mit gleichem Inhalte; oder über den Engel Mitatron, der ihm täglich die Krone auf's Haupt setzt; daß Gottes Thron in der Richtung gegen Westen zu suchen sei (2 Esdra 9, 6); daß Gott im Raume sei (Dan. 10, 20); daß Gott täglich einmal weint und einmal lacht, und dreimal vor Schmerz wie ein Löwe brüllt oder auch wie ein Täublein girrt, mit den Händen klatscht, mit den Füßen stampft und auch jeden Tag betet, laute Wehrufe ausstößt, weil er den Tempel zu Jerusem zerstört und sein Volk in die Verbannung geschickt habe; daß er in der nördlichen Gegend der Himmelskugel ein großes Loch offen ließ, um Jeden, der sich vermessen möchte, Gott gleich zu sein, mit der Aufforderung zur Vollendung des unvollendet gelassenen Werkes Gottes zu demüthigen u. s. w. Ein weiterer Punct der Erörterung sind die Ursachen der gegenwärtigen, so überaus langen Leidensepoche des jüdischen Volkes. Die Juden sagen, ihre Sünden seien daran Ursache, gemäß den Voraussagungen ihrer Propheten. Aber volle drei Jahrhunderte vor Zerstörung Jerusalems ist kein Prophet mehr erschienen, der dieß vorausgesagt hätte; überdieß behaupten die Juden, daß sie nach Wiedererbauung des Tempels den Fürsten der Sünde in ihre Hände bekommen, gebunden und ihm ein Auge eingeschlagen hätten, so daß er sie nicht mehr zu jenen Sünden, für welche sie in der babylonischen Gefangenschaft büßen mußten, verleiten könne. Überhaupt sei von jener Epoche an die Zeit der Propheten vorüber gewesen; es hätten viele fromme Männer gelebt, die in früheren Jahrhunderten gewiß zu Propheten berufen worden sein würden, in ihren Tagen aber die Gabe der Prophetie nicht mehr erlangten. Und hätten vor der babylonischen Gefangenschaft Männer gelebt, denen solche Huld und Gunst beschieden gewesen, wie nach jüdischer Versicherung einem Johannes, dem Sohne des Zachai, Ananias,

Sohn des Dosa, Nikodemus, Sohn des Guirion, Akiba u. A. zu Theil geworden, so würde selbst die bloß siebenzig Jahre dauernde babylonische Gefangenschaft nicht eingetreten sein, geschweige denn der jetzige Zustand, der bereits 1040 Jahre dauert. Der neue Tempel stand nicht viel länger, als der Salomonische; also kann man nicht sagen, die Zahl der gewöhnlichen Sünden sei in der Epoche nach dem Exil zu einem die Sünden der vorausgehenden Epoche so übersteigenden Maaße angewachsen. Zudem fielen auch jene Gesetzesübertretungen hinweg, zu welchen die Juden in der früheren Epoche durch das böse Beispiel und den Zwang verderbter und abgöttischer Könige veranlaßt worden. Und doch müssen jetzt die Juden Leiden ausstehen, welche mit jenen der babylonischen Gefangenschaft, abgesehen von deren ungleich kürzerer Dauer, gar nicht in Vergleich kommen. Damals lebten sie als Coloni in ungestörter Ruhe; seit Jerusalems Zerstörung aber haben sie Unsägliches geduldet: sie wurden erschlagen, verbrannt, als Sclaven verkauft, in solcher Menge, daß man dreißig Juden für einen Silberling bot, sie wurden auf Schiffen ohne Ruder und Steuer in's Meer hinausgestoßen, es wurde ihnen Sabbatfeier und Beschneidung ihrer Kinder strengstens verboten, wer eine Jungfrau ehelichen wollte, mußte sie für die erste Nacht dem Herrn seines Gebietes überlassen, und jede andere erdenkliche Schmach wurde auf die Juden gehäuft. Zur Erklärung alles dessen reicht keine geringere Ursache aus, als die schwerste aller Arten von Schuld, die Lästerung und Tödtung Christi, des Sohnes Gottes. Die Juden selber wissen von wunderbaren Zeichen zu erzählen, welche, vierzig Jahre vor Jerusalems Zerstörung (d. i. im Todesjahre Christi) sich zutrugen und den Rabbi Johannes ben Zachai zu dem Ausrufe bewegen, daß hiemit die nahe bevorstehende Zerstörung des Tempels angekündigt werde. Sie erzählen ferner, daß am Beginne ihrer jetzigen langen Gefangenschaft zehn ihrer angesehensten Männer von einem Fürsten ihres Landes gefangengesetzt und unter verschiedenartigen Foltern zu Tode gemartert worden wären, weil sie den Gerechten verkauft hätten. Daß sie damit die Strafe für die Tödtung Christi getroffen habe, läßt sich aus der Zusammenstellung von Jesai. 24, 16; 30, 8. 12; 65, 11; Amos 5, 1; 8, 2; 2, 6 genau erweisen. Gott vertilgte das Volk Israel wegen des an seinem Sohne begangenen Mordes nicht augenblicklich, wie es verdientermaaßen geschehen wäre, weil mit

legung seiner Gegner abgefaßt habe. Er greift zuerst die talmudischen Fabeln an, um ziemlich ausführlich zu zeigen, daß sich dieselben mit vernunftgemäßen Vorstellungen über Gott und Welt schlechterdings nicht vertragen, und eben so wenig in den Stellen des alten Testamentes, auf welche die Rabbiner sich berufen, einen Halt finden; so z. B. was mit Berufung auf 2 Mos. 33, 23 — Jesai. 62, 8 über Gottes Haar und Kopfband gesagt wird, so wie über das daran befestigte Futteral mit den das Lob der Juden enthaltenden vier Zetteln, und über das andere Futteral, das er in seiner linken Hand trägt, mit gleichem Inhalte; oder über den Engel Mitatron, der ihm täglich die Krone auf's Haupt setzt; daß Gottes Thron in der Richtung gegen Westen zu suchen sei (2 Esdra 9, 6); daß Gott im Raume sei (Dan. 10, 20); daß Gott täglich einmal weint und einmal lacht, und dreimal vor Schmerz wie ein Löwe brüllt oder auch wie ein Täublein girrt, mit den Händen klatscht, mit den Füßen stampft und auch jeden Tag betet, laute Wehrufe ausstößt, weil er den Tempel zu Jerusem zerstört und sein Volk in die Verbannung geschickt habe; daß er in der nördlichen Gegend der Himmelskugel ein großes Loch offen ließ, um Jeden, der sich vermessen möchte, Gott gleich zu sein, mit der Aufforderung zur Vollendung des unvollendet gelassenen Werkes Gottes zu demüthigen u. s. w. Ein weiterer Punct der Erörterung sind die Ursachen der gegenwärtigen, so überaus langen Leidensepoche des jüdischen Volkes. Die Juden sagen, ihre Sünden seien daran Ursache, gemäß den Voraussagungen ihrer Propheten. Aber volle drei Jahrhunderte vor Zerstörung Jerusalems ist kein Prophet mehr erschienen, der dieß vorausgesagt hätte; überdieß behaupten die Juden, daß sie nach Wiedererbauung des Tempels den Fürsten der Sünde in ihre Hände bekommen, gebunden und ihm ein Auge eingeschlagen hätten, so daß er sie nicht mehr zu jenen Sünden, für welche sie in der babylonischen Gefangenschaft büßen mußten, verleiten könne. Überhaupt sei von jener Epoche an die Zeit der Propheten vorüber gewesen; es hätten viele fromme Männer gelebt, die in früheren Jahrhunderten gewiß zu Propheten berufen worden sein würden, in ihren Tagen aber die Gabe der Prophetie nicht mehr erlangten. Und hätten vor der babylonischen Gefangenschaft Männer gelebt, denen solche Huld und Gunst beschieden gewesen, wie nach jüdischer Versicherung einem Johannes, dem Sohne des Zachai, Ananias,

Sohn des Dosa, Nikodemus, Sohn des Guirion, Akiba u. A. zu Theil geworden, so würde selbst die bloß siebenzig Jahre dauernde babylonische Gefangenschaft nicht eingetreten sein, geschweige denn der jetzige Zustand, der bereits 1040 Jahre dauert. Der neue Tempel stand nicht viel länger, als der Salomonische; also kann man nicht sagen, die Zahl der gewöhnlichen Sünden sei in der Epoche nach dem Exil zu einem die Sünden der vorausgehenden Epoche so übersteigenden Maaße angewachsen. Zudem fielen auch jene Gesetzesübertretungen hinweg, zu welchen die Juden in der früheren Epoche durch das böse Beispiel und den Zwang verderbter und abgöttischer Könige veranlaßt worden. Und doch müssen jetzt die Juden Leiden ausstehen, welche mit jenen der babylonischen Gefangenschaft, abgesehen von deren ungleich kürzerer Dauer, gar nicht in Vergleich kommen. Damals lebten sie als Coloni in ungestörter Ruhe; seit Jerusalems Zerstörung aber haben sie Unsägliches geduldet: sie wurden erschlagen, verbrannt, als Sclaven verkauft, in solcher Menge, daß man dreißig Juden für einen Silberling bot, sie wurden auf Schiffen ohne Ruder und Steuer in's Meer hinausgestoßen, es wurde ihnen Sabbatfeier und Beschneidung ihrer Kinder strengstens verboten, wer eine Jungfrau ehelichen wollte, mußte sie für die erste Nacht dem Herrn seines Gebietes überlassen, und jede andere erdenkliche Schmach wurde auf die Juden gehäuft. Zur Erklärung alles dessen reicht keine geringere Ursache aus, als die schwerste aller Arten von Schuld, die Lästerung und Tödtung Christi, des Sohnes Gottes. Die Juden selber wissen von wunderbaren Zeichen zu erzählen, welche, vierzig Jahre vor Jerusalems Zerstörung (d. i. im Todesjahre Christi) sich zutrugen und den Rabbi Johannes ben Zachai zu dem Ausrufe bewegen, daß hiemit die nahe bevorstehende Zerstörung des Tempels angekündigt werde. Sie erzählen ferner, daß am Beginne ihrer jetzigen langen Gefangenschaft zehn ihrer angesehensten Männer von einem Fürsten ihres Landes gefangengesetzt und unter verschiedenartigen Foltern zu Tode gemartert worden wären, weil sie den Gerechten verkauft hätten. Daß sie damit die Strafe für die Tödtung Christi getroffen habe, läßt sich aus der Zusammenstellung von Jesai. 24, 16; 30, 8. 12; 65, 11; Amos 5, 1; 8, 2; 2, 6 genau erweisen. Gott vertilgte das Volk Israel wegen des an seinem Sohne begangenen Mordes nicht augenblicklich, wie es verdientermaaßen geschehen wäre, weil mit

der Vernichtung deſſelben auch das Andenken an deſſen Schuld allmählig in Vergeſſenheit gerathen wäre, und weil Gott vorausſah, daß auch aus dieſem Volke ſich noch Einige zu Chriſtus bekehren würden. Die Juden hoffen auf das früh oder ſpät kommende Ende ihrer jetzigen Leidensperiode und auf die Wiederherſtellung ihres Reiches auf Erden, worauf auch alle ihre Todten erweckt würden, um zu eſſen und zu trinken, Weiber zu nehmen und Kinder zu zeugen, wie ſie es früher gethan haben. Sie berufen ſich vornehmlich auf 5 Moſ. 32, 19; Jeſai. 26, 19; Daniel 12, 2. Indeß enthält die erſte der citirten Stellen kein Verſprechen des Gehofften, ſondern bloß ein Zeugniß der göttlichen Macht; die Stelle bei Jeſaias bezieht ſich entweder auf das letzte Gericht oder auf die Befreiung aus der babyloniſchen Gefangenſchaft; jene bei Daniel auf das letzte Gericht. Die abſurden Conſequenzen der ſinnlichen jüdiſchen Anſicht werden ausführlich gezeigt; wenn jedes Weib jeden Tag empfangen und gebären müßte, ſo würde die Erde die Menge der Juden nicht faſſen können; ein Weib, welches in ihrem vorigen Leben nach einander zwei Männern angehörte, würde ſich in jedem Fall gegen das Moſaiſche Geſetz verfehlen, ob ſie nun den erſten oder zweiten Mann wieder nähme; wenn alle Hohenprieſter wieder aufſtünden, und doch keiner degradirt werden ſollte, ſo gäbe es einen neuen Conflict mit dem Moſaiſchen Religionsgeſetze, oder es müßten ſtatt des Einen Tempels viele erbaut werden u. ſ. w. König über Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes und Propheten könnte nur ein Menſch ſein, der zugleich Gott iſt; einem Anderen ſich zu unterwerfen, könnte man den Patriarchen, Moſes und den Propheten nicht zumuthen. Die Auferſtandenen müßten, wofern ſie ein Leben, wie das geſchilderte, führen würden, nothwendig als ſterbliche gedacht werden; und da wäre es eine Frage, ob ſie ihre Auferſtehung als eine Belohnung, und nicht vielmehr als eine Strafe anzuſehen hätten, beſonders wenn ſie im Zwiſchenſtande bereits aller Leiden enthoben ſind u. ſ. w. — Die Juden beobachten gegenwärtig nur mehr einen geringſten Theil ihres Geſetzes; ihr Gottesdienſt und Prieſterthum haben aufgehört, ihre Gebete werden nach Ausſage ihrer eigenen Lehrer ſeit Zerſtörung des Tempels nicht mehr erhört, die Möglichkeit, ſich von den vielen Verunreinigungen durch Monatfluß, Berührung der Todten u. ſ. w. zu reinigen, iſt ihnen benommen. — Die von den Juden beſtrittene Trinität läßt ſich vorſtellig machen, wenn man unter dem Sohne ſich die

Weisheit Gottes, unter Gottes Willen den heiligen Geist denkt. Zudem ist sie im alten Testamente in dem von Gott gebrauchten Plural Elohim und Adonai angedeutet. Daß Christus am Kreuze den Singular „Elohi“ gebrauchte, ist kein Einwand, sondern eine Bestätigung der Gotteslehre des alten Testamentes. Wenn das mit den genannten Pluralformen verbundene Zeitwort im Singular gebraucht wird, so wird damit die substanzielle Einheit der drei Personen affirmirt; es kommt aber an ein paar Stellen (1 Mos. 35: riglu; 2 Kön. 7: halcu) auch im Plural vor. Die hebräische Schreibung des Namens Jehova enthält in vier Zeichen eigentlich nur drei Buchstaben, indem eines der vier Zeichen doppelt vorkommt; er ist demnach auch ein Bild der Dreiheit in der Einheit, der Einheit in der Dreiheit. Nebstdem sucht Petrus Alphonsus noch mehrere andere mystische Beziehungen auf die Trinität in den drei oberen Knoten der fimbriae, in der Erhebung von drei Fingern zum Schwure u. s. w.; eben so in den Stellen Jesai. 6, 3; Psalm 104, 4. Im Nachweise der übernatürlichen Geburt Christi aus der Jungfrau wird zu Jesai. 7, 11 ff. bemerkt, daß „Al'mah“ nur jugendliche Jungfrau bedeuten könne; für eine bereits Geschwächte hat die hebräische Sprache: „Nahra“, für eine Jungfrau ohne Unterschied, ob sie jung oder alt sei: „Bethula“. Wie der Sohn ohne Vater und Geist incarnirt werden konnte, wird analogisch durch das Beispiel von der Wärme erläutert, welche ohne Feuer und Licht von oben zu uns gelangen kann, obwol sie an sich mit beiden auf das Engste verbunden ist. Die Rabbinen sagen, daß der Messias sieben Namen haben werde; diese lassen sich aus Jesaias sowol für die Gottheit Christi (Jesai. 9, 6), als auch für seine menschliche Seele (Jesai. 11, 2), so wie für seinen Leib (Jesai. 41, 19) nachweisen. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist schon 1 Mos. 1, 26 geweissagt; denn da schon früher bemerkt wurde, daß kein Geschöpf seinem Schöpfer ähnlich sei, so können die citirten Worte nur im Hinblick auf die später erfolgende Incarnation gesprochen sein. Im Folgenden werden nun noch die Zeit der Ankunft Christi, sein Leiden und Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt in ähnlicher Weise besprochen und schließlich nachgewiesen, daß das christliche und Mosaische Gesetz einander nicht widersprechen. Das Mitgetheilte reicht hin, Geist und Gehalt dieser merkwürdigen Schrift zu charakterisiren.

Der Bischof Odo von Cambrai berichtet über ein Gespräch, zu welchem er in Senlis 1106 von einem Juden aufgefordert worden war [1]). Gegenstand desselben war die Genugthuung für die Sünden der Menschen durch Christus. Der christliche Bischof sucht in Anselm'scher Weise durch speculative Gründe die Nothwendigkeit einer Sühnung einleuchtend zu machen. Das Gesetz reicht wol aus, die Vergebung der Sünden zu erwirken; nicht aber, um den verwirkten Anspruch auf die Herrlichkeit des zukünftigen Lebens wieder zu verschaffen, um dessen willen doch der Mensch geschaffen worden. Zur Wiedergewinnung dieses verwirkten Anspruches ist eine Genugthuung nothwendig, welche durch einen Gottmenschen geleistet werden muß. Als allmächtiger Gott hatte Christus das Vermögen, für alle Sünden der Welt Genugthuung zu leisten; als Mensch war er diese Genugthuung schuldig, nicht ob eigener Schuld, sondern aus Liebe und Erbarmen — nicht aus einer Schuldigkeit des Rechtes, sondern aus einer Schuldigkeit der Gnade. Gott wäre nicht schuldig gewesen, für uns genugzuthun, wenn er nicht Mensch geworden wäre; da er es aber nach seiner unbeschreiblichen Gnade geworden, so machte er es sich hiedurch selber zur Schuldigkeit, als ein Bruder für seine Brüder zu leiden und zu sterben, und hiedurch für sie genugzuthun. So der christliche Bischof. Der Jude entzieht sich der Anerkennung der vorgebrachten Gründe durch die Bemerkung, er wolle die Religion seiner Väter nicht den Vernünfteleien der Christen Preis geben.

Über eine ähnliche Controverse stattet der Abt Gislebert von Westminster einen Bericht an den heiligen Anselm von Canterbury ab [2]). Der Jude begreift nicht, wie es erlaubt sein könne, sich über das Gesetz Mosis hinwegzusetzen, da es doch von Gott ist; wie man noch überdieß die Beobachter desselben allenthalben mit thätlicher Gewalt zu verfolgen für erlaubt und gerecht halten möge. Gislebert bemerkt hierauf, daß das Gesetz nach seinem göttlichen Verstande, und nicht nach seinem buchstäblichen Sinne genommen werden müsse; nach seiner göttlichen Absicht sei es eben nur für

[1]) Dialogus cum Leone Judaeo de adventu Christi filii Dei. In der Bibl. Patr. Maxima Lugdun., tom. XXI, p. 241—244.

[2]) Disputatio Judaei cum Christiano de fide Christiana in Gerberon's Ausgabe der Werke Anselm's, p. 512—523.

eine bestimmte Zeit berechnet gewesen, wie schon daraus hervorgeht, daß die menschliche Wahl und Willkür in mancherlei Dingen vor Eintritt des Gesetzes unbeschränkt gewesen, und erst durch das Gesetz beschränkt worden sei; vgl. 1 Mos. 1, 29 mit 2, 16; 2 Mos. 20, 24. 25; 37, 25; 38, 1. 30; 40, 4. 5. Dem beschränkenden Verbote muß ein geheimer Sinn zu Grunde liegen; und in diesem Sinne bleibt allerdings das Gesetz für immer verbindlich. Aber wo bleibt die Unveränderlichkeit Gottes, wenn der Buchstabe seines Gesetzes solchen Wandlungen unterliegt? Ist es nicht das Richtigste, die Beobachtung von Geist und Buchstabe mit einander zu verbinden? Und zudem, darf man auf das Ansehen eines bloßen Menschen, für welchen auch der — zudem noch gar nicht erschienene — Messias zu halten, sich von der Beobachtung des Buchstabens für enthoben erachten? Der Abt gibt zu, daß die Gesetze Gottes unveränderlich seien; Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen. Zu dieser vollkommenen Erfüllung verhalten sich aber die Mosaischen Legalien, wie das Bild zur Wahrheit, der Schatten zur Sache. Dieß wird am Verbote des Schweinefleisches, des Zusammenkoppelns von Ochs und Esel an Einem Joche gezeigt. Für die bereits wirklich erfolgte Ankunft Christi diene die Christianisirung der ganzen Welt als giltiger Beweis; Heiden in allen Gegenden verehren Christum in ihren Gotteshäusern (nicht Häusern der Heiligen, wie der Jude meint); die musterhafte evangelische Moral und ihr Einfluß auf die allgemeine Gesittung sei ein evidentes Zeugniß für Christus und entspreche der prophetischen Ausmalung des Friedens, der durch den Messias der Welt gebracht werden soll; wenn der Jude die prophetische Vorhersagung auf das Aufhören aller Welthändel deutet, so vergißt er, daß die größten und schwersten Bedrängnisse gerade für die letzten Zeiten auf Erden geweissagt worden sind. Der Jude will nicht zugeben, daß der Erlöser ein Gottmensch sein und aus der Jungfrau geboren sein soll. Möge er die Stellen beherzigen: Baruch 3, 36—38; Ezech. 44, 2. 3; Psalm 18, 6; 87, 6; Ezech. 44, 3; Jesai. 9, 62; 7, 14. Die Nothwendigkeit einer Erlösung von leiblichem und geistlichem Elend legt sich aus 1 Mos. 3, 19; Job 14, 1 — 1 Mos. 37, 35; 42, 38; Job 17, 13 nahe genug. Die Altväter hofften auf die Erlösung aus der Macht des Todes und der Unterwelt (Job 19, 15; Psalm 48, 16); David feierte sie in prophetischem Geiste (Psalm

29, 4) und bezeichnete denjenigen, von welchem er sie hoffte (Psalm 67, 5; vgl. Jesai. 38, 10. 17). Der Jude ist mit der spirituellen Deutung der verschlossenen Pforte Ezech. 44, 1—3 nicht zufrieden; die Stelle soll in buchstäblichem Sinne ausgelegt werden. Gislebert bemerkt, daß dieß nicht angehe; wie kann man im buchstäblichen Sinne annehmen, daß Gott, der seinem Wesen nach unbegränzt ist (Jerem. 23, 24), durch eine enge Pforte gehe oder Brot esse? Nachdem noch mehrere andere christologische Stellen des alten Testamentes erörtert werden, äußert sich der Jude mit Beziehung auf Mos. 20, 4 wider den christlichen Bilderdienst; Gislebert antwortet ihm mit Berufung auf 2 Mos. 25, 8. 9; 28, 36. 10. 11; 3 Kön. 6, 29; 7, 23. 25; 6, 23; 8, 6. 11; Jesai. 6, 1. 2; Ezech. 1, 10, woraus hervorgeht, daß nicht die religiöse Bildnerei, sondern die Anbetung der Bilder verboten sei. Dem Einwand gegen die Verehrung des Kreuzes wird Psalm 98, 5 entgegengehalten. Das Gespräch endet ohne Erfolg; jedoch berichtet Gislebert in dem an Anselm gerichteten Vorworte, daß er einen anderen aus den damals in London anwesenden Juden bekehrt habe [1]).

Auch Rupert von Deutz faßte zum Gebrauche für angehende Theologen ein solches Gespräch in drei Büchern ab [2]). Das erste Buch spricht von der Nothwendigkeit der Taufe, welche an die Stelle der Beschneidung getreten; selbst die Altväter, obwol sie im Infernus keine Strafe litten und sogar am Verkehre mit den Engeln sich erquickten, konnten, als Ungetaufte den christlichen Katechumenen vergleichbar, zur Anschauung Gottes nicht gelangen (vgl. Jesai. 64, 6), bis ihnen durch Christus den Erlöser das Himmelreich aufgethan wurde (Zach. 13, 1). Das zweite Buch handelt von den Zeichen und Vorbildern des alten Testamentes, Gott hat den levitischen Gottesdienst nicht eigentlich befohlen, sondern nur zugelassen. Nebstdem wird der Beweis geführt, daß der Messias bereits gekommen sei. Im dritten Buche wird neben Anderem auch der die

---

[1]) Gislebert oder Gillebert wird auch als Verfasser der disputatio synagogae et ecclesiae gemuthmaßt, welche im Thesaurus Anecdotorum von Martene et Durand V, p. 1498—1506 sich findet.

[2]) Annulus seu dialogus Christiani et Judaei de Fidei Sacramentis. Zum ersten Male abgedruckt in der Gerberon'schen Ausgabe von Anselm's Werken, p. 524—544.

christliche Bilderverehrung betreffende Vorwurf mit der Bemerkung abgewiesen, daß Moses selbst auf Gottes Befehl die Cherubim verfertigen ließ und Salomon mit den Standbildern derselben seinen Tempel schmückte.

Guibert von Nogent schrieb eine Abhandlung gegen die Juden in drei Büchern [1]), in welchen er die Geburt Christi aus der Jungfrau, seinen gottmenschlichen Charakter, Leiden, Tod und Auferstehung aus den Weissagungen des alten Testamentes nachweist und mit den sonstigen gewöhnlichen Gründen vertheidigt; eben so zeigt er, daß der Vorwurf der Bilderanbetung grundlos sei, und daß die Christen in dem dreieinigen Gott nicht drei Götter zu haben meinen. Im Eingange der Schrift wird über einen Grafen von Soissons Klage geführt, welcher die Juden auffallend begünstige und beschütze; die Juden von heute stehen dem Verständniß der alttestamentlichen Offenbarung ferner, als die Juden zu Christi Zeit; diese hielten den Messias für eine unsterbliche Persönlichkeit (Joh. 12, 34), während ihm die heutigen einer natürlichen Nothwendigkeit des Todes unterwerfen wollen.

Die Schrift Peter's des Ehrwürdigen gegen die Juden [2]) zerfällt in fünf größere Abschnitte, in deren vier ersten von Christus, im letzten von den Widersinnigkeiten des Talmud gehandelt wird. Christus ist wahrhaft Gottes Sohn. Sollte Gott, der Urheber aller Vaterschaft, keinen Sohn haben (Jesai. 66, 7)? Daß Christus dieser Sohn sei, geht unwiderleglich aus Psalm 2 hervor, der sich unmöglich auf David oder sonst Jemanden außer Christus deuten läßt. Gott verheißt in diesem Psalme seinem Sohne alle Länder der Erde, und heißt ihn selbe begehren. Läßt sich dieß auf David beziehen, oder paßt es nicht ungleich besser auf jenen, welchen David (Psalm 109, 1) seinen Herrn nennt, und zu dem eben wieder Gott der Herr (Psalm 109, 3) spricht: Du bist mein Sohn, vor dem Morgensterne habe ich dich gezeugt? Unter diesem Sohne kann kein Engel verstanden sein; denn die Engel werden in der Schrift wol Herren, aber nicht Herren der Menschen genannt. Eben so wenig läßt sich die ewige Zeugung jenes Herrn oder Sohnes wegdeuten, mag man

---

[1]) Opp. Paris. 1651, ed. d'Achery, p. 260—281.

[2]) Tractatus adversus inveteratam Judaeorum duritiem. Bibl. Patr. Magn. XII, 2. Abth., p. 154—220.

unter Lucifer (109, 3) den Morgenstern oder den abtrünnigen Engelfürsten (bei Jesai. 14, 12) verstehen; beide wurden vor der Schöpfung des Menschen, letzterer vor der Erschaffung aller Engel geschaffen (Job 40, 14). Eben so verunglückt ist die Auslegung von Psalm 109, 1, als ob dieß Worte Eliezer's an Abraham wären. Es ist von mächtigen Feinden die Rede, welche der Angeredete besiegen wird; wann hat sich je Abraham als Kriegsheld hervorgethan? Wie würde es passen, Abraham einen Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedek's zu nennen? In Sprichw. 30, 4 ist die Ewigkeit der göttlichen Macht des Sohnes klar ausgesprochen, und jeder Versuch einer Deutung auf Engel oder irgend einen geschaffenen Geist unzulässig. Eben so kann auch 1 Mos. 19, 24 nur der wesensgleiche Sohn Gottes gemeint sein, wenn es heißt: Der Herr regnete über Sodom und Gomorrha Feuer und Schwefel vom Herrn. Unter dem Herrn, welcher regnen machte, kann kein Engel gemeint sein; denn die Engel hatten sich nach der biblischen Erzählung bereits entfernt, und nennen sich selber im Vorausgehenden nicht Herren, sondern Boten des Herrn; zudem nöthigt die Rücksicht auf 1 Kön. 12, 17; Psalm 17, 14; 2 Mos. 20, 18; Psalm 10, 7, den Herrn, der das Unwetter sandte, für Gott zu halten. Für die Incarnation dieses Sohnes Gottes, der selber Gott ist, spricht unwiderleglich Baruch 3, 36—38. Hier wird gesagt, daß Gott, nachdem er seinem Sohne Jacob das Gesetz gegeben, auf Erden geschaut wurde, und unter den Menschen herumgieng. Dieß läßt sich nicht auf Jacob's oder Mosis Verkehr mit Gott deuten; denn die Schrift sagt öfter als einmal (2 Mos. 19, 21; 33, 20), daß Gottes Wesen vom Menschen nicht geschaut werden könne. Eben so beweisend ist die Stelle Jesai. 9, 6 ff. Die Epitheta, welche dem zur ewigen Herrschaft auf David's Throne bestimmten Kinde beigelegt werden, sind wol in der Übersetzung der *οἱ ὁ* unterdrückt, und statt derselben magni consilii angelus gesetzt. Aber den Juden kann nicht unbekannt sein, daß der hebräische Text die ächten Worte enthält, und daß dieselben von den Siebzigern aus einem besonderen Grunde weggelassen worden sind, nämlich aus Rücksicht auf den König Ptolomäus, der bereits an den Einen Gott glaubte, aber ganz gewiß die Lehre von der Mehrheit der Personen in Gott mißverstanden haben und an der Bibel selber irre geworden sein würde. Eben so entscheidend ist Habak. 3, 2. Hier

ist von einem Werke Gottes die Rede, welches in der Mitte der Jahre geoffenbart werden soll. Alle großen Thaten Gottes im Volke Israel waren bereits vor Habakuk's Auftreten gewirkt worden; nur Eines war noch übrig; welches — darüber kann kein Zweifel sein — bei Jerem. 31, 22 ist es genannt: Femina circumdabit virum. Der Prophet kündiget dieß als etwas Neues, noch nie Dagewesenes an. Dieß kann wohl nichts Anderes, als die übernatürliche Empfängniß der Jungfrau sein. Bei Mich. 5, 1 ff. wird derjenige, der in Ephrata geboren werden soll, der vom Anfange vor den Tagen der Ewigkeit Ausgehende genannt (vgl. Sprichw. 8, 22 ff.). Die in Psalm 71 dem Königssohne beigelegten Epitheta können vermöge ihrer Überschwenglichkeit unmöglich auf Salomo bezogen werden. In ähnlicher Weise wird mit vielem Aufwande von Wohlredenheit aus dem alten Testament noch weiter gezeigt, daß der Messias kein irdisches Reich stiften sollte und bereits erschienen sein müsse. Die Daniel'schen Jahrwochen werden nach Tertullian's Vorgange vom ersten Jahre des Darius an gezählt; daß in einer corrumpirten Abschrift von Tertullian in der Summirung der Regierungsjahre der römischen Kaiser die dreizehn Jahre des Kaisers Claudius vergessen sind, thut nichts zur Sache. Gesetzt, es hätte Tertullian selber sich dieses Versehen zu Schulden kommen lassen, so würde auch da noch seine Berechnung in der Hauptsache zusammengehen, besonders da das Leiden Christi, um welches es sich vornehmlich handelt, in die Zeit vor Claudius fällt. Die bereits von früheren Polemikern gegebene Blumenlese talmudischer Fabeln wird durch Peter den Ehrwürdigen mit einigen neuen Proben unter Beigabe einer ausführlichen Beleuchtung ihres Widersinns bereichert; so die Erzählung über den Rabbi Nehemias, welcher Gott im Dispute besiegte und verlegen machte; von dem riesenhaften König Og von Basan, den Moses erschlug; von der Tochter des Jeremias und deren Sohne; daß Gott täglich im Talmud studire u. s. w.

Peter von Blois sammelte in einer Schrift gegen die Juden [1]) alle Stellen und Zeugnisse aus dem alten Testamente für die christlichen Lehren über Gott, Dreieinigkeit, Christus, Erlösung, Abrogation des alten Bundes, Sacramente, Ausbreitung der Kirche, Bekehrung der Heiden, Auferstehung, Gericht, Himmel und Hölle.

[1]) Contra perfidiam Judaeorum. Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 949—967.

Dieſe Schrift hat große Ähnlichkeit mit den beiden oben angeführten Schriften Iſidor's von Sevilla. Unter den profanen Zeugniſſen für Chriſtus erſcheint neben einigen Anführungen aus Philo und Joſephus Flavius auch der apokryphe Brief des Pilatus an Tiberius, ſo wie die aus der Historia ecclesiastica geſchöpfte Nachricht, daß Tiberius dem Senate die Aufnahme Chriſti unter die Reichsgötter vorgeſchlagen habe; den Schluß des Buches macht das aus Auguſtin entlehnte ſibylliniſche Akroſtichon, welches den Namen des Sohnes Gottes und Heilandes Jeſu Chriſti ausdrückt.

Über Jeſai. 7, 14 ſchrieb Richard von St. Victor eine beſondere Abhandlung [1]). Zur Abfaſſung derſelben veranlaßten ihn die ungenügenden und zum Theile befremdlichen Erklärungen, die er in dem Commentar eines Pariſer Magiſters Andreas fand. Dieſer ſchloß ſich enger, als billig, den jüdiſchen Auslegern an, und ließ ihre angeführten Erklärungen zum Theile unwiderlegt, ſo daß es ſcheinen konnte, er bezöge das Vaticinium nicht auf Chriſtus und die heilige Jungfrau, ſondern auf das Weib des Jeſaias und deren Sohn. Richard zeigt zuerſt die hiſtoriſche Unmöglichkeit dieſer Auslegung, und ſucht dann nach Darlegung und Rechtfertigung der chriſtlichen Auslegung das Verſtändniß der Stelle durch erbauliche, allegoriſche und myſtiſche Digreſſionen zu vertiefen. Die Geheimniſſe unſerer Erlöſung mußten unter mehrſinnigen (ambiguis) Worten verborgen werden, weil ihr Verſtändniß erſt bei ihrer Erfüllung vollkommen enthüllt werden ſollte; ſonſt hätte dieſe durch böſe Geiſter oder Menſchen vereitelt werden können. Die Juden würden Chriſtum gewiß nicht gekreuziget haben, wenn ſie die Sacramenta der göttlichen Verheißungen vollkommen verſtanden hätten. Die Deutung der Weiſſagung auf den Sohn des Jeſaias iſt unzuverläſſig, weil Samaria erſt im ſechſten Jahre des Ezechias erobert wurde, mithin der neugeborne Knabe durch eben ſo viele Jahre hätte ſtumm bleiben müſſen, weil erſt, wenn er ſeine Eltern rufen könne, dieſes Ereigniß eintreten ſollte. Überhaupt handelt es ſich gar nicht um Befreiung von irdiſchen Feinden, indem gleich darauf die Unterdrückung des jüdiſchen Volkes durch die Babylonier geweiſſagt wird. Ferner bleiben für die jüdiſche Deutung die 7, 16 erwähnten zwei Könige unverſtändlich. Es können nicht die in

[1]) De Emmanuele libri II, Opp. (ed. Rothomag. 1650) p. 280—312.

V. 8 erwähnten zwei Könige von Syrien und Israel, Rasin und Phaceä gemeint sein, denn es ist von zwei Königen Eines Landes die Rede. Eben so wenig können die zwei letzten, zur Zeit des Vaticiniums noch für Israel erübrigenden Könige Phaceä und Oseas gemeint sein, die nach einander herrschten. Denn wurde der Prophetensohn unter Phaceä geboren, so erreichte er bis zur Zerstörung des Reiches Israel sein zehntes Jahr, und es ist widersinnig anzunehmen, daß er bis dahin noch nicht Vater und Mutter hätte rufen können; wurde er aber unter Oseas geboren, so passen die Worte V. 16 nicht, daß das Land von zwei Königen werde beraubt werden, da ja nur Einer mehr vorhanden war. Diese Schwierigkeiten lassen sich so lange nicht beseitigen, als man unter den zwei Königen bloß zwei Personen versteht, statt zwei Königsreihen (series). Daß die heilige Schrift mit den Namen einzelner Personen öfter auch eine collective Mehrheit ausdrücke, läßt sich beispielweise aus Ezech. 14, 14 zeigen. Die zwei Könige Israels haben als Repräsentanten einer doppelten Königsreihe, einer ächten und einer unächten, zu gelten; die erste war aus dem Stamme Juda und Geschlechte David's, die andere nicht; die erstere herrschte immer auch über das Reich Juda, letztere bloß über Israel. Beide Reiche sollen erlöschen, ehe der verheißene Knabe das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen versteht; in der That gieng um die Zeit der Geburt unseres Emmanuel das Reich für immer auf ganz fremde Herrscher über, deren erster Herodes gewesen. So drängt also die an den Buchstaben sich haltende Kritik der vermeintlich buchstäblichen jüdischen Auffassung von selbst auf die christliche Auslegung der Stelle hin. Aus den daran sich schließenden spirituellen Deutungen heben wir nur noch hervor, daß die Worte des Engels an die Jungfrau (Luk. 1, 35) das Versprechen einer vollkommenen Reinigung von den Gebrechen der Concupiscenz und Ignoranz enthalten sollen.

An diese Streitschriften schloßen sich mündliche Besprechungen an, welche zum Theile auf den Wunsch christlicher Fürsten veranlaßt wurden; so auf Wunsch des Königs Jakob von Arragonien 1263 zu Barcellona ein Gespräch des Rabbi Moses Nachmanides mit Raimund Martin und dem Mönche Paulus Christiani, einem bekehrten Juden [1]). Es existirt ein von jüdischer Seite abgefaßter

[1]) Vgl. J. Ch. Wagenseil, Tela ignea Satanae. Altdorf 1681, in 4°. In

Bericht über das Gespräch, welcher entweder von Nachmanides selber oder einem späteren Juden herrührt, und insofern interessant ist, als er uns mit den Gründen bekannt macht, welche der Rabbiner den christlichen Theologen gegenüberstellte [1]). Als Hauptpuncte der Disputation waren folgende Fragen festgestellt worden: Ob der Messias bereits gekommen oder nicht? Ob er Gott, oder bloßer Mensch sein sollte? Ob die Juden den wahren Glauben haben? Die Behauptung des Mönches Paulus, daß bereits die Talmudisten Jesum für den Messias und für einen Gottmenschen gehalten hätten, wurde nicht zugegeben. 1 Mos. 49, 10 rede nicht von einem definitiven Aufhören der königlichen Gewalt bei den Juden, sondern besage nur, daß sie, so lange sie bestehe, oder auch, so oft sie wiedererneuert werde, immer beim Stamme Juda bleiben werde. Der in Jesai. 53 erwähnte Knecht Gottes ist das israelitische Volk. Wäre der Messias bereits erschienen, so müßten auch die Strafleiden der Menschheit aufgehört haben, welche seit Adam ununterbrochen fortdauern; zudem soll der Messias nach Psalm 72, 8 die ganze Welt beherrschen, während Jesus gar kein Reich besessen hat; Jesus ist 200 Jahre vor Ablauf der 70 Daniel'schen Jahrwochen geboren worden; unter dem Messias der Daniel'schen Stelle müsse Zerubabel verstanden werden; die Stelle Psalm 109, 1: Dixit Dominus Domino meo — ist von David mit Rücksicht auf die Person des Psalmsängers abgefaßt, der bei den Worten Domino meo an David, seinen königlichen Herrn, zu denken habe. Wenn es heiße, daß Jesus vom Geiste Gottes erfüllt gewesen sei, so sei eben damit auch schon gesagt, daß er an sich nur Mensch gewesen. Konnte er bereits bei Lebzeiten seine Zeitgenossen von seiner Gottheit nicht überzeugen, so wird dieß jetzt noch weniger möglich sein. Die analogischen Erläuterungen der Trinität beweisen keine Dreiheit der Personen; Weisheit, Wille und Verstand sind in Gott Eines. Wenn die Dreieinigkeit ein so großes Geheimniß ist, daß es selbst die Engel nicht begreifen, so sind dieselben auch nicht schuldig, es zu glauben. Damit wurde das Gespräch abgebrochen, und dem Rabbi die Erlaubniß zur Abreise ertheilt. Übrigens gab der König

---

diesem Buche ist der Verlauf dieser, wie der nachfolgend zu erwähnenden Disputation zwischen Jechiel und Nicolaus berichtet.

[1]) Wagenseil, p. 24—60.

die Hoffnung nicht auf, daß auf dem Wege mündlicher Besprechung Judenbekehrungen erzielt werden könnten; er erließ einen Befehl an die Juden seines Reiches [1]), zu Raimund zu kommen, wann und wohin er es verlangte, ihm mit rücksichtsvoller Aufmerksamkeit zuzuhören, seine Fragen ehrerbietig und aufrichtig zu beantworten, ihre Bücher, sofern er derselben benöthigte, bereitwillig vorzulegen; auch sollten sie die Kosten zur Fortschaffung seiner Bücher bestreiten, wofür sie jedoch durch entsprechende Abzüge von ihren Steuern entschädigt werden sollten.

Um dieselbe Zeit (1250) fand zu Paris in Gegenwart von Ludwig's IX. Gemahlin ein Gespräch zwischen dem Rabbi Jechiel und Nicolaus, einem bekehrten Juden statt. Auch darüber existirt ein, jedoch nicht vollständig erhaltener, Bericht von jüdischer Hand [2]). Gegenstand des Gespräches war der Talmud. Der Rabbi ereiferte sich gegen Nicolaus angebliche Behauptung, daß der Talmud nicht viel über 400 Jahre alt sei; derselbe sei bereits vor 1500 Jahren geschrieben worden; Gott habe ihn den Juden gegeben, damit sie die Geheimnisse der Schrift verstehen lernten, und über die Dunkelheiten oder scheinbaren Widersprüche der Schrift aufgeklärt würden. Er enthalte allerdings Manches, was mehr zum Vergnügen oder zur Übung des Nachdenkens als zur eigentlichen lehrhaften Unterweisung diene; Manches dürfte Uneingeweihten sogar unglaublich vorkommen, ist aber eben deßhalb gar kein Gegenstand des Streites. Es verhalte sich mit der Schrift nicht anders; die redende Eselin, die in eine Salzsäule verwandelte Frau des Loth, der Kürbis des Jonas u. s. w. seien gleichfalls Dinge, über welche sich mit jenen, die daran nicht glauben wollen, nicht streiten lasse. Der Vorwurf, daß der Talmud anstößige Dinge, Lästerungen gegen Christus und die heilige Jungfrau enthalte, wurde mit ausweichender Vorsicht abgelehnt; bei dem weiteren Vorwurfe, daß die Juden keinem Christen Treue und Eid zu halten schuldig zu sein glaubten, bricht die Erzählung ab.

Der in diesem Berichte erwähnte Nicolaus ist vielleicht derselbe, welcher 1236 bekehrt und getauft, zwei Jahre später als Ankläger des Talmud auftrat. Er begab sich 1238 nach Italien, und suchte

[1]) Lindenborg, Cod. Legg. antiquar. p. 235.

[2]) Wagenseil, p. 4—23.

bei Papſt Gregor IX. Gehör, um ihm zu entdecken, daß die Juden außer den Schriften Moſis noch ein anderes Geſetz hätten, welches nach ihrem Vorgeben die in der Schrift nicht aufgezeichneten Belehrungen der Propheten durch Gott enthielte; die Zuſammenſtellung dieſer angeblichen Belehrungen werde von ihnen Talmud genannt, und enthalte die abſcheulichſten Irrthümer und Gotteslästerungen — der Talmud erhalte vornehmlich die Juden in ihrer Verſtockung wider das Chriſtenthum. Demzufolge trug der Papſt 1239 den Biſchöfen von Frankreich, England und Spanien auf, den Juden bei der nächſten Sabbatverſammlung alle Religionsbücher abnehmen zu laſſen; dieſelben ſollten von den Dominicanern und Franciscanern in Verwahrung genommen werden. Eben ſo wurden die Könige jener Reiche aufgefordert, alle Bücher der Juden, an welchen ſich die wider ſie vorgebrachte Klage beſtätigen würde, verbrennen zu laſſen. Zugleich ſchickte der Papſt einen Auszug aus dem Talmud in 35 Sätzen, deren Richtigkeit ſelbſt von jüdiſchen Rabbinern zugeſtanden war, mit dem Beiſatze, daß die Wiſſenſchaft des Talmud bei ihnen höher ſtehe, als die Kenntniß der Schrift; daß nach ihren Lehren im jenſeitigen Leben kein Jude länger als zwölf Monate leiden werde, daß Gott alle Tage Schule halte, ſeine Kinder unterrichte, mit dem Leviathan ſcherze u. ſ. w. Die Pariſer Theologen fanden nach genauer Unterſuchung, daß die ihrer Prüfung überwieſenen Bücher ſowol dem Wortverſtande als dem geiſtlichen Sinne der Schrift widerſprächen und ungereimte Fabeln in dieſelben einführten. Es wurden demnach alle Bücher ähnlichen Inhaltes, ſo viele man deren erlangen konnte, zwanzig Karren voll, öffentlich verbrannt [1]). Auch Gregor's IX. Nachfolger, Innocenz IV., ſchrieb

[1]) Vgl. Bulaeus III, p. 176. 177. Als eifrigſter Verfolger dieſer Sache wird daſelbſt der Dominicaner Heinrich von Cöln genannt. Thomas von Cantimpré erzählt von einem Gottesgerichte, das einen franzöſiſchen Erzbiſchof getroffen. Derſelbe habe ſich durch Bitten und Geld der Juden bewegen laſſen, den König zur Zurückgabe der ausgelieferten Bücher zu vermögen; ein Jahr ſpäter ſei dieſer Prälat, als er ſich gewohnter Weiſe in den Rath des Königs zu Vincennes verfügen wollte, plötzlich von fürchterlichen Schmerzen in den Eingeweiden befallen worden, und habe unter gräßlichen Rufen ſeinen Geiſt aufgegeben, ſo daß der König mit ſeiner Familie entſetzt von Vincennes wegfloh, aus Furcht, es möchte ihn daſſelbe Schickſal treffen. Bald darauf wurde die öffentliche Verbrennung der talmudiſchen Bücher anbefohlen und in's Werk geſetzt.

in dieſer Angelegenheit an Ludwig IX. [1]), lobt ſeinen Eifer und Beiſtand, und erſucht ihn, die Unterſuchung noch weiter verfolgen zu laſſen. Seinem Legaten ertheilte er jedoch die Weiſung, ſolche Bücher, welche nichts Anſtößiges enthielten, ihren Eigenthümern wieder zurückzugeben. Der Legat ſchrieb zurück, es würde zum großen Ärgerniſſe gereichen, wenn man Bücher, die bereits öffentlich verurtheilt worden ſeien, wieder freigeben würde. Es wurde demnach die Unterſuchung eifrig fortgeſetzt, an welcher der Biſchof Wilhelm von Paris, der Abt von St. Victor, die Würdenträger und theologiſchen Lehrer der Univerſität ſich betheiligten; unter letzteren auch die drei Dominicaner Albert der Große, Johannes Pungensaſinum und Stephan von Auxerre. Das im Jahre 1248 veröffentlichte Urtheil [2]) beſtätigte die wider den Talmud erhobenen Beſchuldigungen; rückſichtlich anderer jüdiſcher Bücher wurde die Entſcheidung einer ſpäteren Gelegenheit vorbehalten.

Für den bedeutendſten Kenner der talmudiſchen Literatur darf aus dieſem Jahrhunderte wol Raimundus Martini gelten, aus deſſen Pugio fidei [3]) hier Einiges als Nachtrag zu dem oben erwähnten Berichte über ſeine Disputation mit Nachmanides eine Stelle finden möge, und zwar vornehmlich dasjenige, was er aus dem Talmud zu Gunſten des Chriſtenthums beibringt. Das Werk iſt in ſeinem zweiten und dritten Theile, welche beide gegen die Juden gerichtet ſind, voll von Citaten aus der hebräiſchen Bibel und rabbiniſchen Theologie, und alle Beweisführungen ſind darauf geſtützt. Der zweite Theil führt ſpeciell aus, daß der Meſſias bereits gekommen ſei; der dritte Theil behandelt in drei Unterabtheilungen die Lehre von der Trinität, von Sündenfall und Erlöſung durch Chriſtus. Der im zweiten Theile geführte Nachweis wird eingeleitet durch die aus talmudiſchen Zeugniſſen belegte Behauptung, daß die Juden aufgehört haben, das erwählte Volk Gottes zu ſein; aus den Äußerungen R. Eleaſer's, R. Juda's, R. Jochanan's, aus der Erklärung R. Jonathan's über Zach. 9, 6 und aus einer Stelle im Buche Jebammot geht hervor, daß die Juden ſich in ihrem gegenwärtigen Zuſtande ſelber für Heiden und

[1]) Das Schreiben bei Bulaeus III, p. 191.

[2]) Vgl. Sighart, Albertus Magnus, S. 46.

[3]) Siehe oben S. 622.

Unbeschnittene, für unächte Söhne Gottes halten müssen. Ihre Einwendungen gegen die christliche Auslegung der messianischen Stellen des alten Testamentes sind unhaltbar. Dieß wird sofort an der Daniel'schen Prophetie von den 70 Jahrwochen nachgewiesen. So begehen sie gleich bei Erklärung von Dan. 9, 2 den Fehler, daß sie den daselbst erwähnten 70 Jahren, während welcher der Tempel zerstört bleiben sollte, unmittelbar die Daniel'schen 420 Jahre anschließen, welche von Wiederherstellung des Tempels bis zu seiner letzten Zerstörung verfließen sollen. Abgesehen davon, daß in der fraglichen Stelle von den 420 Jahren überhaupt keine Rede ist, lassen sie die Zeit ausfallen, welche vom Beginne bis zur Vollendung des Wiederaufbaues des Tempels verstrich, ein Versehen, welches auch R. Abraham ben Azra zu rügen sich genöthigt fühlt. Um ihre Berechnungsweise festzuhalten, müssen sie falsche chronologische Daten annehmen, und auch da gelingt es ihnen noch nicht, das erwünschte Resultat zu erzielen. Sie müssen nach Esdras 6 zugeben, daß der Neubau im sechsten Jahre des Königs Darius fertig stand; nach dem Buche Erachin stand von da an der Tempel 420 Jahre. Nach der Berechnung der Bücher Ahaboda Zara und Seder Olam ist diese Angabe verificirt durch Specificirung der besonderen von den 420 Jahren umfaßten Epochen: 34 Jahre = Perserherrschaft, 180 Jahre = griechische Herrschaft, 103 Jahre Hasmonäerdynastie, 103 Jahre Regentschaft des Hauses Herodes. Der Tempel wurde nach Jeremias Angaben im 19ten Regierungsjahre des Nabuchodonosor zerstört. Nabuchodonosor regierte nach der Megilla 45 Jahre, nach der Zerstörung des Tempels noch 27 Jahre (nicht 26, indem nach dem Talmud auch ein einziger Tag über ein volles Jahr schon als Jahr gerechnet wird). Zu diesen 27 Jahren müssen die Regierungsjahre seiner Nachfolger bis auf das sechste Jahr des Darius hinzugezählt werden. Aber selbst die unrichtig geschmälerten Daten der Juden angenommen, bringt man statt 70 Jahren 78 Jahre heraus; nämlich Evilmerodach regierte nach der Gemara 23 Jahre, Baltasar nach Daniel (Cap. 8) 3 Jahre, der ältere Darius 2 Jahre, Cyrus nach falscher jüdischer Angabe 3 Jahre, Ahasver 14 Jahre, wozu noch 6 Jahre seines Nachfolgers Darius zu rechnen sind. Dieß alles zusammen gibt aber die Summe von 78 Jahren, und es ist eine jüdische Unredlichkeit, den Überschuß von 8 Jahren, der aus ihren eigenen Angaben erfolgt, zu verschweigen. Nun aber hat überdieß

Cyrus nicht 3 Jahre, ſondern nach Joſeph ben Gorion, Euſebius, Paulus Oroſius, Beda u. ſ. w. 30 Jahre regiert, daher noch ein weiterer Überſchuß von 27 Jahren hinzutritt, im Ganzen 35 Jahre, welche als die Zeit vom Beginne bis zur Vollendung des Neubaues genommen werden müſſen. Es handelt ſich nun im Beſonderen, von welcher Zeit an die 70 Jahre und Jahrwochen ſammt der zwiſchen beide einzuſchaltenden Erbauungszeit des Tempels gezählt werden ſollen. Bei Dan. 9, 25 heißt es: Ab egressu verbi; damit kann offenbar nur das in Jerem. 29, 10. 14; 30, 18 erwähnte verbum gemeint ſein, und die Zeit, zu welcher dieſes Wort geſprochen wurde, iſt Jerem. 28, 1 angegeben: Im vierten Jahre des Zedekias. Vergeblich ſtellen die jüdiſchen Ausleger in Abrede, daß von Jerem. 28, 1 bis 29, 10 immer in demſelben Contexte fortgefahren werde und an letzterer Stelle von derſelben Sache die Rede ſei, wie in erſterer. Aus Jerem. 29, 1 kann nicht gefolgert werden, daß der beginnende neue Abſchnitt zu einer anderen Zeit geſchrieben worden, als das Vorausgehende; und dieß iſt es, um was es ſich eigentlich handelt; denn von der Zeit an, zu welcher Jeremias das verbum egressus ſchrieb, ſind die genannten Jahre zu zählen. Die Zählung gibt nun, von des Zedekias viertem Jahre oder dem zwölften Jahre Nabuchodonoſor's angefangen bis zur Vollendung des Tempels im ſechſten Jahre des Darius 112 Jahre (nämlich die noch übrigen 35 Jahre des Nabuchodonoſor + 23 Jahre des Evilmerodach + 3 Jahre des Baltaſar + 2 Jahre Darius + 30 Jahre Cyrus + 14 Jahre Ahasver + 6 Jahre Darius); dazu die 420 Jahre der Dauer des neuhergeſtellten Tempels gezählt, gibt eine Epoche von 532 Jahren. Zieht man davon die 70 Jahrwochen = 490 Jahre ab, ſo erhält man 42 Jahre, d. i. die Zeit, welche vom Tode Chriſti bis auf die letzte Zerſtörung des Tempels verfloß. Noch muß Jenen begegnet werden, welche, um eine falſche Chronologie zu rechtfertigen, die Regierungsjahre aller Könige vor Cyrus in einander geſchoben wiſſen wollen. In dieſer Beziehung iſt zu erinnern, daß Jeremias drei Dinge vorausſagt: 1) Die Heimſuchung des Volkes (Jerem. 29, 10; vgl. 25, 11); dieſe erfolgte im 71ſten Jahre nach der Prophezeihung, im dritten Jahre des Königs Baltaſar. 2) Die Rückkehr des Volkes, die im erſten Jahre des Cyrus erfolgte. 3) Die Wiedererbauung des Tempels, welche unter Cyrus begann, dann aber durch ihn eingeſtellt, und erſt nachmals unter Darius wieder

aufgenommen wurde. Mithin haben Jene Unrecht, welche die 70 Jahre des Jeremias ſchlechthin, ohne weitere Unterſcheidung und Unterſuchung mit dem erſten Jahre des Cyrus enden laſſen wollen.— Nun einige Einzelheiten in Dan. 9, 24 ff. Was iſt unter den abgekürzten Wochen zu verſtehen? Die chriſtlichen Ausleger verſtehen darunter Epochen von Mondesjahren; die jüdiſchen Ausleger überſetzen praecisae, und erklären dieß durch praedefinitae, d. i. angedeutet durch die Zahl der 70 Jahre des Jeremias. Die justitia sempiterna und das Sanctuarium Sanctuariorum iſt nach der Bereſchit Raba, nach dem Buche Sanhedrin und Moſes Nachmanides auf den Meſſias zu beziehen. Das Salben (ungetur) bedeutet nach David Kimchi die göttliche Berufung und Einweihung in den meſſianiſchen Beruf. Der Prophet theilt (aus einem myſtiſchen, die Doppelnatur Chriſti betreffenden Grunde) die Wochen in ſeiner Aufzählung; er ſpricht von 7, dann von 62 Wochen. Dieß benützen die Juden, und nehmen die erſterwähnten Wochen für ſich, um ſie auf Cyrus zu deuten, welcher unter Chriſtus dem Fürſten gemeint ſein ſoll. Aber die 7 Wochen wurden nicht unter Cyrus, ſondern unter Baltaſar voll, und zudem würden die weiteren 62 Wochen auf den falſchen Meſſias Ben Kosba hinführen, wie wir Chriſten auf Jeſus Chriſtus hingeführt werden. Überdieß würde es im Munde des Engels gar nicht paſſen, den König Cyrus Meſſias nagid (principalis) zu nennen. Ferner iſt im Sanhedrin zu leſen, daß es zu Cyrus' Zeiten kein heiliges Salböl gab, mithin auch kein Geſalbter (Meſſias) exiſtiren konnte. Nach talmudiſcher Erklärung (im Buche Megilla) iſt auch in Jeſai. 45, 1 unter Cyrus der Meſſias ſelber zu verſtehen; R. Salomo ſagt, daß dieſe Auslegung bei den älteren jüdiſchen Auslegern gemeinhin galt. — Als zweite Beweisſtelle wird 1 Moſ. 49, 10 geltend gemacht. Der daſelbſt erwähnte Siloh wird auch von Onkelos als Meſſias verſtanden; Stab oder Scepter (Schebet) bedeutet nach demſelben Ausleger die königliche Herrſchaft; Stab und Geſetzgeber (Mechoſek) nach verſchiedenen erklärenden Stellen aus Bereſchit Rabba, Bereſchit Ketzara, aus dem Jeruſalemitiſchen und Babyloniſchen Sanhedrin u. ſ. w. das Synedrium der heiligen Stadt, welchem in der That 40 Jahre vor der Zerſtörung der Stadt und des Tempels die Gewalt entriſſen worden iſt. Mithin beſagt 1 Moſ. 49, 10 daſſelbe, was Dan. 9, 24 ff. zu leſen iſt. Nach einer anderen talmudiſchen Auslegung,

welche R. Kimchi in seinem liber radicum sprachlich rechtfertiget, bedeutet Siloh so viel als Secundinus, von Silijah = Secunda oder Nachgeburt, welche aus dem mütterlichen Samen gebildet wird; demnach ist durch die betreffende Stelle die übernatürliche (ohne männliche Einwirkung vor sich gehende) Zeugung Christi geweissagt. Mechokek bedeutet nach derselben Auslegung einen Schriftgelehrten, und sind darunter die Söhne (unmittelbare und mittelbare Schüler) Hillel's zu verstehen. Nun wird im Buche Baba Batra erzählt, daß Herodes alle Hilleliten tödten ließ, weil sie ihm vorwarfen, daß er ein Usurpator sei. Ist dieß richtig, so war nach 1 Mos. 49, 10 die Regierungszeit des Herodes der Zeitpunct, in welchem der Messias geboren werden sollte; mithin ist derselbe vor der Zerstörung des Tempels erschienen. Daß er vor Zerstörung des Tempels erscheinen müsse, leuchtete auch dem Rabbi Akiba ein, der aus diesem Grunde sich an Ben-Kosba anschloß, jenen falschen Messias, welchen die Juden dann selber tödteten, in der Hoffnung, den bereits vor Jerusalem lagernden Titus noch zu begütigen. — In der Daniel'schen Prophetie (Dan. 2, 31 ff.) ist der ohne Menschenhände vom Felsen losgerissene Stein auch nach der Bereschit Rabba auf den Messias zu deuten; aus einer Erzählung im Buche Sanhedrin geht hervor, daß bei den gläubigen Juden unter strengstem Geheimniß eine Tradition von Vater auf Sohn vererbt wurde, der Messias werde nach Zerstörung der zwei Häuser der Väter Israel's, der Fürsten der Gefangenschaft (Zorobabel) und des Fürsten im Lande Israel (Matathias und Hasmonäer) kommen, und er werde den beiden Häusern zur Heiligung und zum Steine des Anstoßes sein. Dieses letztere bringt R. Salomo mit dem Daniel'schen Steine in Verbindung, welcher die Füße der von Nabuchodonosor im Traume erschauten Statue zertrümmert. Die beiden Füße aus Mischung von Eisen und Thon deuten auf den Bund zwischen dem römischen Reiche und dem Reiche Israel hin; daß unter dem Thon Israel zu verstehen sei, geht aus Klagel. 4, 2; Jesai. 45, 9; 64, 8 hervor — im Talmud wird das Römerreich immer regnum nequam genannt, und im Buche Aboda Zara gesagt, daß dieses regnum nequam nach einem mit Israel eingegangenen Bündnisse 180 Jahre bis zur Zerstörung des Hauses Macht gehabt habe. Die Mischung aus Thon und Eisen ist im eigentlichsten Sinne durch Herodes repräsentirt, welcher ein beschnittener Proselyth und von den Römern

bestellter Zinsfürst war; mit dem Aufhören seines Reiches nahm das Bündniß zwischen Römern und Juden ein Ende, 6 Jahre vor Ende seiner Regierung wurde Christus geboren. Da nun Christus auf übernatürliche Art gezeugt wurde, so kann niemand Anderer als er der vom Felsen losgerissene Stein oder Messias sein, welcher gerade in dieser Zeit nach Daniel 2, 44 ff. geboren werden sollte. Die Tradition von einer übernatürlichen Geburt des Messias findet sich auch in der Bereschit Ketannah, in der Bereschit Rabba und in der Midrasch Ruth. In welchem Sinne aber der Messias als vom Felsen losgerissener Stein die Natur zertrümmere, ist abermals aus jüdischen Erklärungen zu entnehmen; im Sanhedrin wird ausdrücklich gesagt, daß unter dem Haupte der Statue der Götzendienst zu verstehen sei. Er besiegte die falschen Götter durch seine Wundermacht; der Ruf derselben verbreitete sich so allgemein, und ihre Erweise waren so beglaubigt, daß die Juden selber eine Fabel ersannen, um sie zu erklären. Im Tempel zu Jerusalem — erzählen sie — befand sich ein Stein, der einst der Bundeslade zur Unterlage gedient hatte; auf ihm war das Semhamephorasch (Tetragrammaton Jehova) eingegraben. Wer dasselbe erlernte und im Gedächtniß behielt, war im Stande, Wunder zu wirken. Um nun die Erlernung dieses Namens zu verhüten, goßen die Weisen Israels zwei große eherne Hunde, welche, vor die Schwelle des Heiligthums gestellt, jeden Heraustretenden so fürchterlich anbellten, daß Jeder den bereits erlernten Namen wieder vergaß. Jesus der Nazarener aber machte es klüger; er schrieb sich die Worte auf ein Blatt, schnitt die Haut seines Fußes auf, und verbarg innerhalb desselben das Blatt. So rettete er sich das Gedächtniß jener Worte, und trat nunmehr, auf seine Wundermacht sich stützend, mit der Prätension auf, als Messias zu gelten. So die jüdische Erzählung. Auch zwei Wunder des Apostels Jacobus sind in den Büchern Midrasch Kohelet und Sabbat (Jerosolymitana) bezeugt. — Auch die Versicherung bei Malach. 3, 1. 2, daß der Herr in seinen Tempel kommen werde, wird zu einem Beweise für die bereits geschehene Ankunft des Messias benützt; der Tempel ist bereits zerstört, um nimmer erbaut zu werden, also muß der Messias bereits gekommen sein. — Im Buche Sanhedrin ist eine Tradition der Schüler des Elias erwähnt, welcher zufolge die Welt 6000 Jahre dauern soll; diese scheiden sich in drei Epochen, jede zu 2000 Jahren, die erste

die Epoche Tohu bis auf die Zeit des Gesetzes, die zweite die Epoche unter dem Gesetze, die dritte die Epoche des messianischen Reiches. Allerdings ist noch der Zusatz zu lesen, daß der Eintritt der dritten Epoche wegen der Sünden der Juden hinausgeschoben sei. Daß aber dieser Zusatz ·späteren Ursprunges sei, und weder von Elias, dem Urheber jener Tradition, noch von dessen Schülern herrühre, geht daraus hervor, daß er im Buche Aboda Zara etwas anders formulirt ist und eine Erweiterung enthält, welche die Erwartung der Juden geradezu Lügen straft. Denn es wird daselbst ein bestimmter Termin der Verschiebung angegeben und auf 714 Jahre ausgedehnt; diese sind verflossen, ohne daß der von den Juden erwartete Messias gekommen wäre. Können sie glauben, daß von Elias eine lügenhafte Weissagung herrühren sollte? Zudem ist im Sanhedrin wol zu lesen (unter Citation von Jesai. 60, 22), daß Gott die Zeit der Ankunft des Messias beschleunigen könne, die Verzögerung aber wird in Abrede gestellt, denn es heißt: Verdienen die Juden es nicht, daß seine Ankunft beschleunigt werde, so wird er nicht eher als zur festgesetzten Zeit (mithin nicht später) erscheinen. — Das Mitgetheilte möge hinreichen, um eine beiläufige Vorstellung über das von Raimund befolgte Verfahren im Streite mit der rabbinischen Theologie zu geben. Der reiche Schatz seltener Gelehrsamkeit, der in seinem Werke aufgehäuft ist, ist von Späteren vielfach ausgebeutet worden, so insbesondere von dem italienischen Franciscaner Galatinus aus dem sechzehnten Jahrhunderte, der in seinem Werke Arcana catholicae veritatis sich Vieles aus dem Pugio fidei aneignete, ohne seine Quelle zu nennen. Voisin hat die von Galatinus ausgeschriebenen Stellen in seinen Randglossen zu Raimund's Werke sämmtlich namhaft gemacht.

Thomas hat kein Werk hinterlassen, welches speciell gegen die jüdische Theologie gerichtet wäre. In seinen Schrifterklärungen nimmt er, wie wir oben sahen, gelegentlich auf die jüdische Interpretation Rücksicht, hat aber die wenigsten jener Bücher commentirt, aus welchen die christlichen Polemiker ihre Beweisstellen zusammentrugen. In dem Eingange seiner Summe contra gentiles erklärt er ausdrücklich, daß er zwischen besonderen Classen seiner Gegner nicht unterscheiden, daher auch nicht speciell gegen die Juden aus dem alten Testamente argumentiren wolle. Er konnte dieß um so eher unterlassen, da an Schriften für solche Zwecke kein Mangel war,

und er den weit höheren Beruf empfangen hatte, der kirchlichen Wissenschaft seiner Zeit im Allgemeinen Ziel und Richtung zu weisen. Wol aber ist uns die Nachricht von einem Gespräche aufbehalten, welches er einmal auf einem Landgute des Cardinals Richard mit zwei Rabbinen führte und zu seiner Freude auch von einem glücklichen Erfolge gekrönt sah [1]). Zu diesem Erfolge trug sein eigenes Verhalten bei der Unterredung und nach derselben am meisten bei; die rücksichtsvolle Schonung und Achtung, mit welcher er den beiden Rabbinen begegnete, die edle und großartige Auffassung des göttlichen Heilsplanes, welche er aus den im alten Bunde niedergelegten Zeugnissen und Thatsachen begründete, die sichere Ruhe und Klarheit, mit welcher er seine Gedanken entwickelte und ihren Fragen und Einwürfen begegnete, konnten eines tieferen Eindruckes auf sie nicht verfehlen. Dieser Eindruck steigerte sich, als er am Schlusse des Gespräches auf das Entschiedenste zu erkennen gab, daß es ihm durchaus nicht um einen Sieg im geistigen Wettkampfe, sondern um die Ehre des Herrn zu thun sei, dessen Erleuchtungen allein das wahre Verständniß seiner heiligen Fügungen und Führungen verleihen. Er bat sie, das Besprochene für sich wol zu überlegen, und wofern es ihren Wünschen gemäß sei, am nächsten Tage — es war am Vorabend des Weihnachtsfestes — an demselben Orte zur Fortsetzung der begonnenen Unterredung sich wieder einzufinden. Die Rabbinen versprachen es, und Thomas durchwachte die geweihte Nacht im Gebete um Erleuchtung und Bekehrung der beiden Männer Israels, mit welchen Gott ihn zusammengeführt hatte. Die Rabbinen fanden sich am nächsten Tage im Landhause wieder ein, und erklärten sich bereit, an den Erlöser der Christen zu glauben, und die christliche Taufe zu empfangen. 116 Jahre nach Thomas' Tode wurde ein spanischer Jude, vielleicht der gelehrteste in seinem Lande, durch die der theologischen Summe des englischen Lehrers eingeschaltete Abhandlung über den mysteriösen und prophetischen Sinn der alttestamentlichen Heilsordnung (2, 1 qu. 101—103) zur völligen Anerkennung der christlichen Wahrheit vermocht, und nahm, als Jude Salomo Levi geheißen, in der Taufe den Namen Paulus a St. Maria an. Er wurde nach dem Tode seiner Gattin Priester und Bischof, zuerst

[1]) Bolland. p. 667, n. 23.

von Cartagena, sodann von Burgos und zugleich Erzkanzler des Königs Johann III. von Castilien und Leon; er starb als Patriarch von Aquileja 1435. Er bereicherte, mit großer Sprachkenntniß ausgerüstet, das berühmte Bibelwerk des Nicolaus von Lyra durch zahlreiche Verbesserungen, namentlich an jenen Stellen, an welchen ihm Nicolaus aus mangelhafter Kenntniß des Hebräischen gefehlt zu haben, oder andererseits ohne hinreichenden Grund den Erklärungen jüdischer Ausleger mit Übergehung christlicher Erklärer, namentlich des heiligen Thomas Aquinas, gefolgt zu haben schien. Mit Paulus waren seine drei Söhne Alphonsus, Gonsalva und Alvarez Garcia zum Christenthum übergetreten; der erste folgte seinem Vater auf dem Bischofsstuhle zu Burgos, der zweite wurde Bischof von Palenzia, der dritte machte sich durch mehrere wissenschaftliche Werke bekannt [1]).

Weit gefährlicher, als Islam und Judenthum, waren der Kirche die Feinde, die in ihrem eigenen Schooße erwuchsen, und sie mit gänzlichem Umsturze ihrer Lehre, Disciplin und Verfassung bedrohten. Das Sectenwesen hatte inmitten der Stürme und Zerrüttungen der abendländischen Kirche so sehr um sich gegriffen, daß es aller Machtanstrengung der Kirche bedurfte, ihren eigenen Bestand gegen die ringsum auftauchende und in die mannigfaltigsten Gestalten sich kleidende häretische Opposition zu behaupten. Die ersten Regungen derselben zeigten sich in der ersten Hälfte des eilften Jahrhunderts in Norditalien und Frankreich; sie trat aber mannigfaltig verzweigt auch in Deutschland und England hervor, wenn schon nicht so ausgebildet und verbreitet, wie in den erstgenannten Ländern, welche überhaupt der vorzugsweise Schauplatz der kirchlichen Lebensentwickelung waren, und bei der großen geistigen Lebhaftigkeit ihrer Bewohner, der Italiener und Südfranzosen, welche zudem am meisten in den damaligen Weltverkehr gezogen waren, auch den entzündlichsten Boden für neue religiöse und kirchlich politische Ideen darboten. So hatte, durch Vermittelung der von byzantinischen Kaisern nach Thracien verpflanzten Paulicianer, seit Langem eine gnostisch-dualistische Richtung um sich gegriffen, welche unbemerkt längs der Donau sich nach Oberitalien, Südfrankreich und bis an den Nieder-

[1]) Über die Bekehrung des Paul von Burgos ist das Buch XIX der spanischen Geschichte von Mariana zu vergleichen.

rhein verzweigte. Eine erste Entdeckung derselben wurde 1017 in Orleans gemacht, als zwei in großem Ansehen stehende Kleriker, die Canonici Heribert und Lisoi, einen anderen glaubenstreuen Priester in Rouen in ihre geheime religiöse Verbindung zu ziehen trachteten. Die Anzeige gelangte mittelbar an König Robert, welcher unverweilt eine genaue Untersuchung durch mehrere Äbte und Bischöfe des Reiches veranlaßte. Die Angeklagten gestanden [1]), daß sie weder an die Dreieinigkeit, noch an die Schöpfung glaubten, die christliche Frömmigkeit sei eine überflüssige Anstrengung, auf fleischliche Genüsse sei von Gott keine Strafe gesetzt [2]). Wie an ihnen, so wurde 1025 auch an mehreren anderen Geistlichen von Orleans, welche zu ähnlichen Ansichten sich bekannten, das Verbrechen der Gottlosigkeit mit dem Feuertode bestraft; dasselbe widerfuhr den zu Toulouse entdeckten Manichäern [3]). Interessant ist ein Bericht über die aus gleichem Anlaß zu Arras 1025 gehaltene Synode, auf welcher Bischof Gerhard die Anhänger der neuen Secte verhörte und belehrte [4]). Wir theilen den Inhalt des Berichtes ausführlicher mit, einmal, weil er etwas näher in die Meinungen und Ansichten der Secte einführt; sodann auch, weil er zeigt, daß die Häresie, obwol an jedem Orte ihrer Entdeckung auf Einen Ort ihres Ursprunges, nämlich auf Norditalien zurückweisend, doch nicht allenthalben in derselben Gestalt und Ausbildung sich zeigte, vielmehr da, wo sie erst Eingang suchte, vorläufig auf bloße Negation des traditionellen Kirchenthums sich beschränkte. Bischof Gerhard hatte

---

[1]) Nach Glaber Radulf. Histor. Lib. III, c. 8, p. 32 ff. in Duchesne Scriptores Franciae, tom. IV.

[2]) Das Geständniß schändlicher Unzucht wird ihnen auch in einem bei d'Achery Spicileg. (Paris 1723), tom. I, p. 604—606 abgedruckten Berichte zur Last gelegt; nicht aber die Läugnung der Schöpfung. Ihre übrigen Sätze: daß Christus nicht von der Jungfrau Maria geboren worden sei, nicht wirklich gelitten, noch im Grabe gelegen habe, auch nicht auferstanden sei; daß die Sünden durch die Taufe nicht abgewaschen würden; daß die Consecration des Priesters kein Sacrament des Leibes und Blutes Christi bewirke — berühren sich mit den Behauptungen, welche Petrus Siculus an den Paulicianern bekämpft. Vgl. Nov. Patr. Bibl., tom. IV, 3. Abth., p. 48—80.

[3]) Nach Ademar bei Labbe Nov. Bibl. Manuscript., tom. II, p. 176 ff.

[4]) Synodus Atrebatensis, a Gerardo Cameracensi et Atrebatensi Episcopo celebrata a. 1025 bei d'Achery, Spicileg. I, p. 607—624.

in Erfahrung gebracht, daß Sendlinge aus Italien mit der Lehre von einer ohne alle Sacramente rein machenden Gerechtigkeit Propaganda machten. Er ließ den Anhängern dieser Lehre nachspüren, und sie nach einigen vorläufigen Fragen über ihre Meinungen in Haft setzen; am nächstfolgenden Sonntage wurden sie vor eine vom Bischofe berufene Synode gestellt, und über ihre Meinungen und deren Urheber befragt. Sie nannten einen gewissen Gundulf aus Italien als ihren Lehrer; derselbe hätte sie in den evangelischen und apostolischen Vorschriften unterwiesen, an diesen wollten sie halten und einzig dabei verbleiben. Da nun der Bischof wußte, wie sie über Taufe, Buße und Abendmahl dachten, daß sie die legitime Ehe verwarfen und außer den Aposteln und Martyrern keine Heiligen gelten ließen, so legte er ihnen folgende Fragen vor: Erstlich, wie sie behaupten könnten, an der evangelischen Lehre festzuhalten, und deßungeachtet die Taufe verwürfen, während doch der Heiland zu Nicodemus sagt, daß Niemand in's Himmelreich eingehen könne, der nicht im Wasser und aus dem Geiste wiedergeboren ist? Sie antworteten, nach evangelischer Lehre komme Alles auf die Gerechtigkeit des Lebens an, ohne welche auch die Taufe nicht selig machen könne; die Taufe selber aber sei unnütz, indem den Täuflingen durch einen unwürdigen Spender keine Gnade vermittelt werde, die in der Taufe abgeschwornen Sünden später dennoch wieder begangen werden und der unmündige Täufling von den in der Taufe übernommenen Verpflichtungen nichts wisse und verstehe. Darauf erwiderte nun der Bischof: Wir wissen aus evangelischer und apostolischer Lehre, daß der Sohn Gottes aus der unbefleckten Jungfrau rein und sündelos geboren worden; daß er die Gerechtigkeit selber war und Andere gerecht macht. Wenn er nun dennoch von Johannes sich taufen ließ, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Matth. 3, 15), so konnte er damit nicht seine, sondern nur unsere Gerechtigkeit gemeint haben; mithin muß die Taufe ein heilswirkender Act sein. Eben darum wird sie auch ein Sacrament genannt; die heilswirkende Kraft des Sacramentes ist der heilige Geist, daher die Wirkung des Sacramentes von der sittlichen Disposition des Ausspenders ganz unabhängig ist (1 Kor. 3, 7): derselbe spendet die Taufe nicht in eigenem Namen, sondern im Namen des dreieinigen Gottes und im Auftrage Jesu Christi (Marc. 16). Auf die sittliche Würdigkeit des Taufenden kommt es nicht an; auch

Judas taufte, und die von Johannes dem Täufer Getauften mußten deßungeachtet noch einmal im Namen Christi getauft werden. Nach der Erzählung der Schrift haben einmal Angehörige Babylons die Angelegenheiten des jüdischen Staates, und nicht zum Schaden desselben, verwaltet; um so mehr wird selbst ein schlechter Priester, da er als Ausspender der Sacramente nicht selbst wirkt, sondern bloß Werkzeug Gottes ist, die Sacramente ohne Schaden der Gläubigen verwalten können. Darum wird auch Joh. 4, 1 gesagt, daß Jesus taufte, obwol der Act der Taufe nicht durch ihn, sondern durch seine Schüler verrichtet wurde. Christus wollte, daß die unsichtbare Gnade durch ein sichtbares Zeichen gespendet werde; er wählte das Wasser, das Element der körperlichen Reinigung als Sinnbild der geistigen Reinigung. Wie am Anfange der Geist Gottes über den Gewässern schwebte, so verbindet sich auch nach Anrufung Gottes der Geist des Herrn mit dem Taufwasser, um es zu heiligen und heilskräftig zu machen. Wie Gott den ersten Menschen aus jungfräulicher Erde als einen Reinen und Unbefleckten schuf, so bringt der Erlöser den Getauften aus dem gereinigten Schooße der Taufquelle wieder rein hervor. Allerdings verleiht die Taufe dem Wiedergebornen nicht die Gnade der ursprünglichen Fähigkeit zur leiblichen Unsterblichkeit; und zwar deßhalb nicht, damit der Mensch vor falscher Sicherheit sich hüte, und Angesichts des ihm bevorstehenden Todes desto eifriger nach dem ewigen Leben strebe. — Bezüglich der Eucharistie bemerkt der Bischof, daß sie als ein göttliches Geheimniß eben so das geistige Fassungsvermögen übersteige, wie das Geistige den bloßen Sinn. Das Essen vom Fleische des Menschensohnes ist nicht im groben fleischlichen Sinne zu verstehen, als ein Zermalmen seines Leibes durch die Zähne, sondern als ein Assimilirtwerden der Genießenden in Kraft der geistlichen Gnade, in welcher Christus sich selbst den Genießenden giebt. Christus ist unter der Gestalt des Brotes sichtbar. Daß das Brot den ganzen Christus faßt, ist nicht wunderbarer, als daß der Schooß der Jungfrau ihn faßte; und wenn das Wort zugleich ganz im Schooße der Jungfrau und ganz bei dem göttlichen Vater war, wenn Gottes Sohn versprach, daß er nach seinem Hingange zum Vater zugleich auch bei den Seinen bleiben werde bis an's Ende der Welt — so ist es auch nicht undenkbar, daß die in den Himmel erhobene verklärte Leiblichkeit Christi auf Erden unter den Gestalten des Sacra-

mentes aller Orten und Zeiten geboten werde. Freilich iſt, um dieß recht zu faſſen, vor Allem der Glaube nöthig; dieß hat bereits der Apoſtel Andreas erinnert, als er zum Götzendienſte gezwungen werden ſollte; wer aber mehr durch ſenſible Beweiſe erbaut zu werden bedarf, möge an den Vorgang zwiſchen Papſt Gregor und dem Weibe erinnert werden, welches nicht glauben konnte, daß das von ihr gebackene Brot nun ſo plötzlich Chriſti Leib geworden ſei; oder auch einige andere wunderbare Vorgänge, durch welche Ungläubige von ihren Zweifeln bekehrt wurden. — Alle dieſe Ausführungen und Erzählungen des Biſchofes wurden mit großer Aufmerkſamkeit und zuletzt mit Rührung angehört; die nachdrückliche, klare und beredte Sprache Gerard's machte einen tiefen und günſtigen Eindruck auf die Beklagten. Sie bezeugten die ſchmerzlichſte Reue; der Biſchof tröſtete ſie und fuhr dann fort, ihre noch übrigen Irrthümer zu widerlegen. Sie waren beſchuldigt, die beſondere Heiligkeit der geweihten Gotteshäuſer zu läugnen. Gerard zeigte aus der Schrift, wie Chriſtus für die Ehre des Hauſes Gottes eiferte und mit Vorliebe ſich im Tempel aufhielt (Luc. 19, 46; 4, 16; 2, 19; Joh. 8, 2; Matth. 21, 14). Deßgleichen die Apoſtel (Apſtgſch. 2, 46; 3, 1; 1 Kor. 11, 22. 33. 34. 13. 14). Er ſchilderte die Verheißungen, die Salomo bei Einweihung des Tempels von Gott empfieng, die Ehrfurcht, welche Gott vor dem heiligen Orte ſeiner Gegenwart anbefahl (2 Moſ. 3, 5); und wie der heilige Martyr Urban das Haus der heiligen Cäcilia zu einem Tempel weihte. In ähnlicher Weiſe verbreitete ſich der Biſchof unter beſtändiger Beziehung auf Stellen der Schrift über Altäre, Weihrauch, geweihte Öle, Glocken, die er mit den Poſaunen von Jericho verglich, Begräbnißplätze, deren Heilighaltung die Beklagten der Habſucht der Prieſter zuſchrieben. Etwas länger verweilte Gerard bei der Entwickelung der Rangſtufen der kirchlichen Hierarchie; begründete die Ämter der minderen Weihen aus der heiligen Schrift (Joh. 10, 9; 1 Kor. 12, 8; Matth. 7, 22; Apſtgſch. 19, 15) und ſchilderte die in der Schrift den Diakonen, Presbytern und Biſchöfen zugewieſenen Ämter und Pflichten. Er führte alle kirchlichen Ämter letztlich auf das ewige hohe Prieſterthum Jeſu Chriſti zurück (Hebr. 7, 24), deſſen gradativ abwärts ſteigende Ausflüſſe ſie ſeien, ein Abbild der nach abgeſtuften Rangſtellungen geordneten himmliſchen Hierarchie. Jedes Amt muß mit einer beſtimmten Machtvollkommenheit bekleidet ſein; es muß eine Regierung der

Kirche geben, wie es in allen anderen menschlichen Verhältnissen eine Leitgewalt geben muß. Dieser zu gehorchen ist durch die Schrift vorgeschrieben; der Gegensatz von Klerikern und Laien reflectirt den allgemeineren Gegensatz von Engeln und Menschen, welche zusammen die Kirche ausmachen. Mit besonderer Ausführlichkeit wird die Buße besprochen; zuerst deren Heilsamkeit und Nothwendigkeit (Luc. 15, 7; Matth. 9, 13; Offenb. 2, 5), sodann das Recht der kirchlichen Jurisdiction im Bußgeschäfte (1 Kor. 5, 1; 2 Kor. 12, 21). Auch den Verstorbenen kann man durch fromme Werke nützen. Wenn es Sünden gibt, die weder in diesem, noch in dem anderen Leben nachgelassen werden können, so muß es andere geben, die im Jenseits nachgelassen werden, theils in Folge der Läuterung durch das Reinigungsfeuer, theils in Kraft einer vicariirenden Satisfaction durch die Überlebenden (2 Makk. 12, 43 ff.). Die Beklagten machen sich einen falschen Begriff von der christlichen Ehe, wenn sie in derselben nur eine legitime Form der sinnlichen Genußsucht erblicken, und deßhalb den Verehelichten den Antheil am Reiche Gottes absprechen. Die Schrift hält die Ehe heilig, ohne sie zu überschätzen, und gibt die Anweisung zu ihrer Gott wohlgefälligen Führung. Paulus räth bloß, gebietet aber nicht, daß man den ehelosen Stand wähle. Endlich wird auch noch von der Verehrung der heiligen Bekenner, von Psalmodie, Anbetung des heiligen Kreuzes, Bildnissen des Gekreuzigten und der Heiligen gehandelt. Es gibt nicht bloß ein Martyrium des Todes, Viele haben durch Gebet, Opfer und Erstehung von Drangsalen aller Art sich Gott zum Opfer dargebracht; Maria hat nicht den Martyrtod erlitten und ist doch eine Martyrin (Luc. 2, 35), von den beiden Zebedäiden (Matth. 10, 23) ist der Eine eines natürlichen Todes gestorben. Das Kreuzesholz ist freilich nichts Göttliches, ist aber im Gegensatze zum Todesbaum im Paradiese jener Baum, auf welchem für uns die Frucht des ewigen Lebens gereift; es ist deßhalb nicht bloß für Menschen, sondern auch für die Engel ein Gegenstand der Verehrung. Wie die Apostel es ehrten, möge aus den Worten voll Inbrunst und heiliger Freude ersehen werden, mit welchen es der Apostel Andreas begrüßte, der auf demselben sterben sollte. Schließlich wirft ihnen der Bischof die Selbsttäuschung ihrer falschen Gerechtigkeit vor; sie meinen in stolzem Separatismus, daß sie ohne die Mittel und den Beistand der göttlichen Gnade ein frommes Leben führen und durch

ſelbſteigenes Verdienſt ſich des Himmels würdig machen könnten. Dieſem Wahne wird die Gnadenlehre der Schrifttheologie entgegengehalten: Jac. 1, 17; Röm. 7, 24; 1 Kor. 15, 10; Joh. 15, 5 u. ſ. w.

Man erſieht aus dieſer Darſtellung, daß bei den in Arras zur Verantwortung Gezogenen die Paulicianiſche Häreſie — den Punct über die Ehe ausgenommen — ſich faſt bis zu einer einfachen Verneinung des poſitiven Kirchenthums abgeſchwächt hatte, ohne der kirchlichen Lehre poſitive gnoſtiſche oder manichäiſche Behauptungen entgegenzuſtellen; daß aber die Bewegung auch erſt in ihrem Anfangen begriffen geweſen ſei, da ſie mit ſo leichter Mühe wieder zum Stillſtand gebracht werden konnte [1]).

Zu anderen Ergebniſſen und anderem Ausgange führte eine Entdeckung, welche um dieſelbe Zeit der Erzbiſchof Heribert von Mailand bei einer kirchlichen Bereiſung ſeines Sprengels zu Turin machte [2]). Er hörte, daß auf dem benachbarten Schloſſe Mons fortis religiöſe Zuſammenkünfte von verdächtigem Charakter gehalten würden, und ließ einen Genoſſen derſelben, Namens Girard, vor ſich bringen. Girard bekannte mit dem Anſcheine frommer Aufrichtigkeit, daß alle Mitglieder der Genoſſenſchaft, auch die Verehelichten, in keuſcher Enthaltſamkeit lebten, kein Fleiſch genöße, häufig faſteten, unaufhörlich beteten und Gütergemeinſchaft unterhielten; Keiner aus ihnen ſterbe ohne Martern, damit ſie den ewigen Peinen entgiengen. Sie glaubten an den Vater, Sohn und heiligen Geiſt, ließen ſich binden und löſen von Jenen, die dazu Macht hätten, läſen täglich das alte und neue Teſtament, auch die Kirchengeſetze. Der Erzbiſchof ahnte, daß durch die ſchlaue Zweideutigkeit dieſer und ähnlicher Ausſagen etwas verhehlt werden wolle, was man ihn nicht wiſſen laſſen wollte; näheres Nachforſchen beſtätigte ſeine Vermuthung. Denn Girard verſtand unter dem Sohne Gottes

---

[1]) Viel weiter hatte ſich das Unweſen dieſer Secte bereits in Aquitanien entwickelt; daſelbſt waren (nach Ademar's Bericht bei Labbe a. a. O.) bereits um a. 1010 Sectirer entdeckt worden, welche ebenfalls die Taufe und die Verehrung des heiligen Kreuzes verwarfen, vor der Welt den Schein großer Enthaltſamkeit annahmen, unter einander aber in geheimen Zuſammenkünften die ſchändlichſten Dinge trieben.

[2]) Muratori, Scriptores rerum Italicarum, tom. IV, p. 88.

nichts anderes, als das fromme Menschengemüth; die Geburt des Sohnes Gottes aus der heiligen Jungfrau sei die Geburt des frommen Sinnes aus der Lesung der heiligen Schrift, das rechte Verständniß der Schrift der heilige Geist. Er entdeckte ferner, daß sie ihren eigenen Vorsteher hatten, den sie Bischof nannten, und welcher ihnen Vergebung ihrer Sünden ertheilte; daß sie an die Möglichkeit einer zukünftigen Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes ohne Ehe und Beischlaf glaubten; daß sie diejenigen unter ihnen, die eines natürlichen Todes zu sterben im Begriffe wären, durch Martern tödteten. Endlich bekannte Girard auch, daß sie Taufe und Abendmahl und überhaupt das ganze sichtbare Kirchenthum verwerfen. Diese Geständnisse reichten hin, den Erzbischof Heriben zur Aufhebung der ganzen Secte zu vermögen, darunter auch die Besitzerin des Schlosses. Alle Bemühungen, die Anhänger der Secte zu bekehren, waren vergeblich; vielmehr erregte der ganze Vorgang ein bedrohliches Aufsehen, so daß endlich, wider den Willen des Erzbischofes, die Obrigkeit der Stadt zu einem letzten entscheidenden Gewaltschritte sich entschloß. Es wurde außerhalb der Mauern Turin's ein großer Holzstoß aufgeschichtet, und demselben gegenüber ein Kreuz aufgerichtet; auf diesen Platz wurden nun die Sectirer geführt, und ihnen die Wahl gelassen, ob sie zur Verehrung des Kreuzes oder zum Tode in den Flammen des Scheiterhaufens sich entschließen wollten. Nur Wenige entschloßen sich zu Ersterem; alle übrigen stürzten sich, das Angesicht mit den Händen bedeckend, in die Flammen.

Die bisher erzählten Vorgänge gelten als vereinzelte Vorkommnisse, und das Sectenwesen fand seit dem letzterzählten Turiner Processe durch ein ganzes Jahrhundert keine besondere Beachtung. Desto mehr häufen sich die Berichte und Widerlegungsschriften in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, und setzen sich in ununterbrochener Folge bis auf Thomas' Zeiten und darüber hinaus fort. Welche Verbreitung mittlerweile die Secte gewonnen, ist aus den Äußerungen eines englischen Geschichtsschreibers zu ersehen. „Im Jahre 1160" — sagt der fast gleichzeitige Wilhelm von Newbridge[1]) — „kamen einige Irrlehrer, wie man glaubte, von jener Art, die man

[1]) Siehe Ricchini in seiner dissertatio praevia zu dem von ihm herausgegebenen Werke des Moneta: Adversus Catharos et Waldenses, Rom 1743. p. XV.

Publicani (Pauliciani) nennt, nach England [1]). Sie ſtammten aus Gascogne und hatten das Gift ihrer Hartnäckigkeit in mehrere Länder ausgegoſſen; indem in den weiten Landſchaften von Frankreich, Spanien, Italien und Deutſchland ſo Viele von dieſer Peſt angeſteckt ſein ſollen, daß ſie nach dem Propheten mehr als der Sand am Meere vervielfältigt zu ſein ſcheinen." „Der Abt Ekbert" — heißt es in der Hirſchauer Chronik [2]) —, „Mönch des heiligen Florinus im Kloſter Schönau, wurde 1162 von dem Cölner Klerus gerufen, um mit den Häretikern zu disputiren, welche ſich mit einem griechiſchen Worte Cathari, d. i. Reine, nannten [3]); er erwarb ſich hiebei einen großen Ruf von Gelehrſamkeit und brachte ſie zum Schweigen." Ähnlicher Weiſe berichtet Evervin, Propſt zu Steinfelden, an den heiligen Bernhard über gewiſſe Irrgläubige zu Cöln [4]). Einige derſelben hätten ſich mit der Kirche wieder vereinigt, zwei aber, darunter ihr geiſtlicher Anführer, um ſo hartnäckiger auf ihren Meinungen beſtanden; nach mehrtägigen, fruchtlos an ſie ergangenen Mahnungen habe ſie das Volk, ohne vom Klerus ſich weiter zurückhalten zu laſſen, ergriffen und in's Feuer geworfen; ſie hätten dieſen grauſamen Tod mit freudigem Muthe gelitten. Sie behaupteten, nur unter ihnen ſei die wahre Kirche, da ſie gleich Chriſtus und den Apoſteln nichts Eigenes beſäßen, während ſelbſt die Vollkommenſten unter den Katholiſchen, wie die Mönche und regulirten Chorherren, wenigſtens viele gemeinſchaftliche Beſitzungen hätten. Jeder thieriſchen Nahrung müſſe man ſich enthalten. Speiſe und Trank weihten ſie täglich durch Gebet zu Fleiſch und Blut Jeſu Chriſti, deſſen Glieder ſie wären; die Katholiken hätten nur einen Schatten des wahren Sacramentes. Statt

---

[1]) Die Genannten, dreißig an der Zahl, werden näher als verſprengte Arnoldiſten, d. i. Anhänger des in Rom verbrannten Arnold von Brescia bezeichnet. Auf Arnold's Lehren nehmen ſpeciell Bonacurſus und Lucas von Tuy Rückſicht.

[2]) Ricchini l. c.

[3]) Von Cathari kommt vielleicht das deutſche Wort Ketzer; Mosheim denkt bei Herleitung des deutſchen Wortes Ketzer an die Chazari, d. i. aus dem tauriſchen Cherſonnes Kommende, weil es dort Manichäer oder Paulicianer gab, ehe ſie ſich nach dem Abendlande verzweigt.

[4]) Mabillon, Analect. Vet., tom. III, p. 452.

der Waſſertaufe kannten ſie nur eine Taufe mit Feuer und Geiſt, dieſe ſei unter der Händeauflegung gemeint, von welcher in der Geſchichte Jeſu Chriſti und ſeiner Apoſtel die Rede iſt. Jeder, dem dieſe Taufe zu Theil geworden, dürfe Andere taufen, und das Fleiſch und Blut Jeſu Chriſti weihen. Die Ehe wurde von ihnen verworfen. Neben ihnen gebe es noch Andere, deren Meinungen von den eben angeführten in etwas abweichen. Dieſe behaupten, daß in der katholiſchen Kirche die Macht zu conſecriren durch Verweltlichung der Träger der apoſtoliſchen Würde verloren gegangen ſei; ſie verwerfen die Kindertaufe und die zweite Ehe, das Fegfeuer, die Anrufung der Heiligen, das kirchliche Faſten und viele andere kirchliche Bräuche, welche nachweislich nicht durch Chriſtus und die Apoſtel eingeführt worden wären. Der Abt bittet zuletzt, der heilige Bernhard möge für ihn Gründe zur Beſtreitung dieſer gefährlichen Ketzer ſammeln, welche faſt in allen Ländern, und zwar in großer Anzahl, ſelbſt unter dem Klerus ſich fänden. Bernhard kam dem Verlangen Evervin's durch zwei Vorträge nach, welche ſich unter ſeinen Reden über das hohe Lied befinden [1]). An die Stelle Hohel. 2, 15 (Capite nobis vulpes parvulas, quae demoliuntur vineam) anknüpfend, tadelt er vor Allem die lichtſcheue Heimlichkeit der Angeſchuldigten, die ſo weit geht, daß ſie nicht anſtehen, durch falſche Schwüre ihre wahren Geſinnungen zu verläugnen [2]), während ſie ſonſt, ſtrenger als das Evangelium, das Schwören für ſchlechthin unerlaubt halten. Sie wollen die ächte apoſtoliſche Lehre und Lebensweiſe erneuern. Haben Chriſtus und die Apoſtel aus ihrer Lehre ein Hehl gemacht, oder ſie nicht vielmehr laut und offen verkündet und vertreten? Oder iſt vielleicht das ärgerliche Zuſammenleben mit Weibern eine Nachahmung apoſtoliſcher Lebensweiſe? Gatten verlaſſen ihre Gattinen, Weiber ihre Männer, Geiſtliche ihre Kirchen und Gemeinden, um ſich ihnen anzuſchließen, und ſich mit ihnen in Häuſern zuſammenzuthun, wo Perſonen beiderlei Geſchlechtes, gewöhnlich mit Weberei beſchäftigt, in der engſten Lebensgemeinſchaft zuſammenwohnen. Wer möchte glauben, daß es da

---

[1]) Super Cantica, Sermo 65 et 66.

[2]) Wie denn überhaupt die manichäiſchen Secten: Prisciillianiſten und Paulicianer Accomodation und Täuſchung zur Verheimlichung ihrer Lehre für erlaubt hielten.

ganz ehrbar und sittsam hergehe? Muß man es nicht für die schlimmste Heuchelei halten, daß sie einerseits die Ehe verwerfen, andererseits aber unter dem Vorgeben eines Strebens nach besonderer Frömmigkeit und Enthaltsamkeit sich den gefährlichsten Reizungen der Sinneslust aussetzen? Zwar nicht Alle verwerfen die Ehe, wie sie überhaupt unter sich nicht ganz einig sind. Einige erlauben die Ehe, aber nur unter solchen, die jungfräulichen Standes sind, nach dem Muster der Ehe der ersten Eltern, die das Vorbild aller anderen Ehen sei. Aber sagt denn die Schrift irgendwie, daß Adam und Eva darum durch Gott einander als Gatte und Gattin zugeführt wurden, weil beide noch Jungfrauen waren? Wie stände es dann mit Gottes Befehl an den Propheten, daß er eine Buhlerin zum Weibe nehmen solle? Wie mit der Erlaubniß, die der Apostel den Wittwen zur Wiederverehlichung ertheilt? Aber freilich war bereits zu hören, daß Einige auch den Apostel Paulus nicht als christlichen Lehrer gelten lassen wollen, weil er nicht den persönlichen Umgang des Herrn genossen hatte. Sie fordern strenge Abstinenz; nichts von dem, was vom Thiere kommt oder erzeugt wird, darf genossen werden. Gegen die Enthaltsamkeit an sich wäre nichts einzuwenden; wol aber gegen die häretische Motivirung derselben, weil nichts von dem, was Gott geschaffen, verachtet werden darf, sondern Alles mit Dank genossen werden soll. Sie verwerfen die Kindertaufe; die von den Verwandten und von der Mutter Kirche übernommene Stellvertretung des Willens des unmündigen Täuflings genügt ihnen nicht. Aber dann hätte Christo ja auch der Glaube des kananäischen Weibes nicht genügen dürfen, auf deren Bitte ihre abwesende Tochter wieder gesund wurde. Eben so verwerfen sie die Gebete für die Todten. Aber Christus wollte allen Menschen den Segen der Erlösung zuwenden, auch den Verstorbenen; darum hat er selbst auch den Tod auf sich genommen, gleichwie er in Kindesgestalt geboren worden ist. Gegen die Verwerfung des Fegfeuers spricht Matth. 12, 32 (jene Stelle, welche bereits Gerard geltend gemacht). Eben so wenig läßt sich durch Anschuldigungen des ärgerlichen Wandels geistlicher Personen die Verwerfung der kirchlichen Auctorität rechtfertigen. Kaiphas war Bischof, und hat als solcher in prophetischem Geiste gesprochen; Judas war einer der zwölf von Christus Erwählten, beide mithin von Gott selbst in ihren Ämtern anerkannt. Christus gebot, zu thun, was die Schrift-

gelehrten und Pharisäer sagen, weil sie auf dem Stuhle Mosis sitzen. Man staunt hin und wieder über den Todesmuth der Sectirer. Zu diesem Muthe ermannen sie sich, wenn es kein Mittel zu entrinnen mehr gibt; so z. B. wenn sie die Wasserprobe nicht bestanden und sofort als Lügner und Hehler ertappt waren. Das Volk hat sie an mehreren Orten mit Gewalt zu Martyrern ihrer schlimmen Grundsätze gemacht; dieser Eifer ist nicht zu tadeln, jedoch das Geschehene nicht zur Nachahmung zu empfehlen, obschon es für das gemeine Beste ersprießlicher wäre, sie mit dem Schwerte hinzurichten, als sie ihre Grundsätze weiter verbreiten zu lassen. Ihr Heldenmuth im Tode steht nicht höher, als der Muth der Selbstmörder. Da sie rohe und unwissende Leute sind, so ist eine gelehrte Widerlegung ihrer Irrthümer nicht angezeigt; es genügt, sie zu kennzeichnen und vor ihnen zu warnen. Wo man sie entdeckt, soll man sie zwingen, entweder sich nach Geschlechtern zu sondern, und mit ihrem angeblichen Streben nach evangelischer Vollkommenheit unter geregelter Leitung Ernst zu machen, oder aus der Kirche auszutreten, der sie nach ihrem jetzigen Verhalten nur zum Ärgernisse gereichen. Leider handeln nicht bloß weltliche Fürsten, sondern auch Priester und sogar Bischöfe anders, nehmen Geld von ihnen an, und schützen sie unter dem Vorgeben, daß man gegen solche, die ihrer Irrthümer nicht geständig und auf keine andere Art überwiesen sind, nichts unternehmen könne.

Ausführlicher als Bernhard, handelt Ekbert von Schönau über die Katharer in einem wider sie gerichteten Werke [1]), welches aus dreizehn Sermonen besteht. Er gibt zuerst ihre Lehren an und schildert ihre von Manes ererbten Institutionen. Manes habe sich für den von Christus verheißenen Paraklet gehalten, und sich deßhalb auch den Apostel Christi genannt, nach Christi Muster zwölf Meister und zweiundsiebzig von den Meistern zu ordinirende Bischöfe eingesetzt, die hinwiederum eine entsprechende Anzahl von Priestern und Diakonen ordiniren und Erwählte genannt werden; alle Übrigen heißen Hörende. Sein Name Manes (Rasender) sei von seinen Schülern in den Namen Manichäus umgewandelt worden. Über seine Lehre, welche schon vor ihm von den persischen Magiern Zaron und

[1]) Sermones adversus Catharos, dem Erzbischof Reginald von Cöln gewidmet. Siehe Bibl. Magn. Patr. XII, 1. Abth., p. 898—928.

Arphaxat vorgetragen worden, ist in Augustin's Werken contra Manichaeos, de moribus Manichaeorum, de haeresibus, Aufschluß zu finden, und ein Auszug derselben den Sermonen als Anhang beigegeben. Die von Manes gestiftete Secte spaltete sich in drei besondere Secten: Manichäer, Mattharier und Katharer; letztere hießen einst Katharisten, und waren die schlimmsten; denn sie wurden schändlicher Unzucht bezüchtiget. Die heutigen Katharer, die in Frankreich Texerani, in Flandern Piphles genannt werden, scheinen nach Allem, was man über sie weiß, eine Fortsetzung jener Katharisten zu sein. Gegen sie ist nun vor Allem zu erinnern, daß das wahre Christenthum nach klaren und unzweideutigen Aussprüchen der Schrift keine Geheimlehre sei, die vor dem Lichte des Tages verborgen werden soll (Joh. 18, 20; Matth. 10, 27; Marc. 16, 15. 20; Psalm 18, 5; Apstgsch. 9, 15; Matth. 5, 14; 1 Tim. 2, 4; Jesai. 40, 9; Joh. 3, 20). Die wahre christliche Lehre wurde von den Aposteln laut vor aller Welt gepredigt; Petrus war offenkundiger Bischof von Antiochien, und legte zu Rom, das er zum größten Theile bekehrte und 25 Jahre als Bischof leitete, vor dem Kaiser Nero offen das Bekenntniß seines Glaubens ab. Er hatte eine ununterbrochene Reihe von Nachfolgern, unter welchen Silvester den Kaiser Constantin bekehrte und von demselben die offenkundigsten Beweise der Huldigung empfieng; der Kaiser stieg von seinem Throne, um den Papst darauf zu setzen, führte das Pferd des Papstes am Zügel, und baute ihm einen königlichen Pallast, übertrug ihm die Herrschaft von Rom, und an den Klerus senatorische Ehren und Würden, siedelte mit seinem eigenen Senate nach Byzanz über, und behielt sich nur den Titel eines römischen Kaisers vor. Wie Petrus zu Rom, so begründeten die anderen Apostel in den übrigen Theilen der Welt die Kirche. Nach Deutschland wurde das Christenthum durch drei von Petrus abgesandte Glaubensboten gebracht: Eucharius, Valerius und Maternus, die nach einander Bischöfe von Trier waren, letzterer auch von Cöln und Tongern. Die Kirche zu Mainz wurde durch Crescens, einen Schüler des Apostels Paulus, gegründet; Metz durch Patiens, einen Schüler des Apostels Johannes. Clemens, der nächste Nachfolger des heiligen Petrus (Linus und Kletus waren Coadjutoren des heiligen Petrus) sandte den heiligen Dionysius Areopagita mit drei Genossen Marcellus, Saturninus, Lucianus nach Gallien; Marcellus gieng nach

Spanien, Saturnin nach Aquitanien, Lucianus gründete die Kirche zu Beauvais, Dionysius, der den durch ein Wunder verherrlichten Martyrtod litt, die Kirche zu Paris. Unter den Zeugen des dort gepflanzten Glaubens glänzen später Hilarius von Poitiers, Martinus von Tours, Remigius von Rheims, welcher den König Chlodwig bekehrte, aus dessen Geschlechte Karl der Große entsprossen ist, mit seinen Nachfolgern, den römisch-deutschen Kaisern und französischen Königen demselben Glauben zugethan, wie seine Väter seit Chlodwig. Somit können wir Katholiken das Erbe unseres Glaubens in ununterbrochener geschichtlicher Überlieferung bis auf Christus, den Sohn Gottes, zurückleiten; die katharische Tradition aber geht bis auf Manichäus zurück, der nicht Gottes, sondern des Teufels, nicht Christi, sondern des Antichrist's Bote gewesen. Die Katharer klagen, daß es in der katholischen Kirche nur einen todten Glauben gebe, und das ächte christliche Leben erloschen sei. Wir wollen uns nicht als fehlerlos hinstellen, und die Schrift sagt, daß in vielen Dingen Alle fehlen. Aber die Katharer haben bei ihrer berüchtigten Lebensführung kein Recht zu derartigen Vorwürfen. Sie behaupten, daß die Sacramente der katholischen Priester vermöge des schlechten Wandels derselben keine Kraft mehr haben; ähnlicher Weise müßte man behaupten, daß die Medicamente eines seine eigene Gesundheit vernachlässigenden Arztes an Anderen unwirksam seien. Ekbert geht nunmehr an die Widerlegung der einzelnen Irrthümer der Katharer. Sie behaupten, daß die Verheiratheten wenigstens noch vor Ende ihres Lebens ihre Verbindung auflösen müssen, um selig werden zu können. Dawider wird nur aus evangelischen und Pauliniſchen Stellen argumentirt, und namentlich die Behauptung widerlegt, als ob unter dem Baume, von dessen Früchten Adam nicht essen sollte, Eva gemeint sei. Dies streitet gegen den Context; die Pflanzung dieses Baumes wird vor Eva's Erschaffung erzählt; und andererseits ließe sich gar kein Zweck denken, warum Gott dem ersten Menschen ein Weib zur Gehilfin gegeben hätte, wenn es nicht die Rücksicht auf die Zwecke der Ehe gewesen. Die Katharer berufen sich auf Chrysostomus, der die zweite Ehe verwarf; allein eben so viele Geltung als die Ansicht eines Chrysostomus hat auch die Ansicht des Augustinus und Hieronymus, die das Gegentheil lehren; zudem ist es zweifelhaft, ob Chrysostomus so zu verstehen sei, wie die Katharer meinen. Gewiß

ist, daß die Schrift eine Wiederholung der Ehe erlaubt. Der zweite Punct betrifft das angebliche Verbot des Fleischessens. Dagegen spricht 1 Mos. 9, 3; Abraham bereitete den Engeln Gottes ein Fleischgericht, ein solches verlangte Isaak von seinem Sohne Esau, den jüdischen Priestern war befohlen, das Opferfleisch zu essen. Eben so unzweideutig sind die neutestamentlichen Aussprüche: Luc. 10, 8; Matth. 15, 11; 1 Kor. 10, 25. Der Rath des Apostels Röm. 14, 21 gilt hinsichtlich seines Grundes von jeder Speise, sofern ihr Genuß Anderen zum Ärgerniß gereicht. Wenn es verboten wäre, zu genießen, was durch Zeugung entsteht, so dürften die Katharer auch keine Fische essen. Die Manichäer halten alles Fleisch für eine Schöpfung des Teufels; dagegen 1 Mos. 1, 24; Joh. 1, 3 — und von anderen Gründen abgesehen im Besonderen auch die edle Bildung des menschlichen Leibes. Gegen die Verwerfung der Kindertaufe bringt Ekbert nebst dem, was schon von Gerard und Bernhard erinnert worden, noch vor, wie grausam Gott wäre, wenn er nach Abschaffung der Beschneidung die Kinder, welche das Alter der Mündigkeit nicht erreichen, der ewigen Verwerfung Preis gäbe, wie die Katharer selber zugestehen. Ob dieß mit der Kinderfreundlichkeit Christi stimme? Den Taufritus anbelangend wird erzählt, daß die Katharer, die Wassertaufe verwerfend, die Taufe in einem sorgfältig verfinsterten Gemache bei Fackelschein in Form einer Segnung ertheilen, und dieß die Taufe mit Geist und Feuer nennen. Die Katharer läugnen das Fegfeuer in Widerspruch gegen das apostolische und Athanasianische Symbol und gegen Psalm 23, 7. 9; 67, 19; Oseas 13, 14; Kol. 2, 15. Sie berufen sich auf Luc. 23, 43; Ezech. 33, 12. 14 ff. Aber in ersterer Stelle ist nur von einer singulären, einem Einzelnen zu Theil gewordenen, unbedingten Erlassung der jenseitigen Strafe die Rede, bei Ezechiel nur von einer Erlassung der ewigen Strafe, nicht aber jeder anderen jenseitigen Strafe. Wollte man die Worte der Schrift ohne die nöthige Restriction nach Art der Katharer ausdeuten, so müßte man z. B. aus 1 Petr. 3, 13 folgern, daß die treuen Anhänger Christi gar niemals etwas Schlimmes befahren können, während ihnen doch in Matth. 10, 22; Joh. 16, 33 Verfolgungen aller Art vorausgesagt sind. Die von den Katharern angezogene Stelle Pred. 11, 3 besagt dem Contexte zufolge nur, daß wir unser jenseitiges Loos durch unser diesseitiges Wirken entscheiden. Das Wort judicium bei Joh. 5, 24 bedeutet

das letzte Gericht, welches nach biblischer Lehre auf das Fegfeuer folgt. Für das Fegfeuer sprechen die Stellen 1 Kor. 3, 13; Matth. 12, 32. Die Katharer klagen, in der römischen Kirche sei das wahre Priesterthum nicht mehr vorhanden. Sie wissen freilich, als unwissende Leute, die Epoche nicht anzugeben, in welcher es abhanden gekommen sein soll. Eben so wenig können sie haltbare Gründe angeben, aus welchen die Kirche von dieser Calamität betroffen worden sein soll. Etwa durch Einreißen der Häresie? Nun wissen wir aber, daß die Kirche keine häretischen Bischöfe geduldet hat. Zwei Päpste neigten sich zur Arianischen Häresie; der eine, Leo, starb plötzlich, der andere wurde abgesetzt. Gesetzt aber, ein Bischof oder Priester wird Häretiker, so geht sein kirchlicher Weihecharakter nicht verloren, eben so wenig durch einen schlechten Wandel. Daher sind seine Acte gültig, obwol unerlaubt, weßhalb auch die von einem häretisch gewordenen Bischofe Geweihten bei ihrer Rückkehr in die Kirche in der Regel nur zur Laiencommunion zugelassen werden. — Würden sie aber zur Ausübung kirchlicher Ämter zugelassen, so brauchten sie nicht wieder geweiht zu werden. Die Weiheacte simonischer Bischöfe, die ihres Verbrechens überwiesen waren, wurden cassirt und mit Entsetzung bestraft; die Acte geheimer Simonisten wurden anerkannt, weil sie für gültig galten. Denn die kirchlichen Acte eines sündigen Priesters werden nicht in seinem Namen, sondern im Namen der Kirche vollbracht. Das Gesagte wird durch eine Reihe von Aussprüchen der Päpste und Concilien belegt, nicht so sehr um der Gegner willen, als vielmehr aus Rücksicht auf Katholiken, die in die Klagen der Katharer einzustimmen versucht werden könnten. In Bezug auf die Eucharistie wurde unter Anderem auf die schweren Drohungen des Apostels wider den unwürdigen Empfänger hingewiesen, die nur unter der Voraussetzung, daß im Sacramente wahrhaft Christi Leib geboten werde, einen Sinn haben. Was sollte sonst die Anklage bedeuten, daß der unwürdig Genießende den Leib des Herrn nicht unterscheide? Daß der Leib Christi durch seine vielfältige Austheilung nicht getheilt werde, wird durch das Gleichniß vom Worte beleuchtet, welches vor Vielen gesprochen, von jedem der Hörenden ganz vernommen wird. Gegen den Einwurf, daß der Leib Christi, wenn seine Masse so groß wie der Ermelstein wäre, längst schon verspeist sein müßte, wird auf das evangelische Wunder der Sättigung von

Tauſenden mit wenigen Broten und Fiſchen hingewieſen. Die Behauptung, daß Chriſtus bloß einen Scheinleib gehabt habe, wurde ſchon von Manes von Zaroe und Arphaxad vorgebracht, und widerlegt ſich aus vielen Stellen der Evangelien: Luc. 24, 39; Joh. 19, 36; daß er eine von der Gottheit verſchiedene menſchliche Seele hatte, geht aus Matth. 26, 38; Joh. 10, 18 hervor. Einige aus der Secte behaupten endlich auch, daß die Menſchenſeelen gefallene Geiſter ſeien. In der Kirche hat man von Altersher allgemein an der Anſicht feſtgehalten, daß die Menſchen von Gott geſchaffen werden, um den Ausfall zu decken, der im Reiche der Geiſter durch den Engelfall verurſacht worden. Die Gegner, welche dieß nicht zugeben, müſſen ihrer Anſicht gemäß die Worte des Apoſtels Epheſ. 1 von der Inſtauration aller Dinge im Himmel und auf Erden durch Chriſtus ſo verſtehen, daß darin auch die Reintegration der gefallenen Engel mit inbegriffen iſt. Wie läßt ſich aber dieß mit Matth. 25, 41 vereinbaren? Chriſtus iſt nicht gekommen, die böſen Geiſter zu erlöſen, ſondern ſie zu züchtigen (Matth. 8, 29). Die ſchließliche Beziehung auf Hohel. 2, 15 zeigt, daß Ekbert die vorhin beſprochenen Reden des heiligen Bernhard vor ſich hatte. Daſſelbe iſt auch bei Späteren zu bemerken.

Die Lehren der Katharer wurden zum Theile auch durch die Bekenntniſſe Solcher bekannt, welche ihnen früher angehört hatten und ſpäter wieder zur Kirche zurückkehrten. So veröffentlichte 1190 Bonacurſus, ein ehemaliger Lehrer der mailändiſchen Katharer, eine Schrift, in deren Eingange er Näheres über ihre Meinungen mittheilt [1]). Sie halten den Teufel für den Bildner, Einige auch für den Schöpfer der Elemente. Der Teufel hat auch den Menſchenleib gebildet, und einen Lichtengel in denſelben eingeſchloſſen. Die erſte Sünde Adam's war Fornication mit Eva. Aus dem Blute Kain's ſind die Hunde entſtanden; daher die Anhänglichkeit derſelben an den Menſchen. Aus der Fornication der Evenstöchter mit den Dämonen entſtanden die Giganten, welche durch ihre Väter erfuhren, daß der Teufel Alles erſchaffen. Deßhalb reute es dieſen, den Menſchen geſchaffen zu haben (1 Moſ. 6, 6); einzig Noe, der dieß nicht wußte, ward aus der Sündfluth gerettet. Das geſammte alte Teſtament ſteht unter der Herrſchaft des Teufels, der den Elias

[1]) d'Achery I, p. 208—215.

holte, und seinen Engel zu Zacharias sandte. Auch Johannes der Täufer gehört ihm an (Matth. 11, 11; Luc. 7, 19. 20). Die Prophetenausſprüche ſind theilweiſe durch den heiligen Geiſt, zum Theile aber vom Teufel eingegeben. Der rechte Schächer iſt in der Hölle, das Kreuz iſt das Zeichen des apokalyptiſchen Thieres und der Gräuel an heiliger Stätte, der Papſt Silveſter der Antichriſt. Alle Sterne ſind Dämonen, die Sonne iſt der Teufel, der jeden Monat mit dem Monde, d. i. mit Eva hurt. Nur die Katharer können ſelig werden. Dieß in Kürze die Sätze, welche außer den bereits in früheren Schriften erwähnten durch Bonacurſus mitgetheilt werden. Er ſagt überdieß, daß die Sectirer bereits zu einer großen Zahl angewachſen ſeien, und Städte, Dörfer, Burgen von ihnen voll ſeien. Er erwähnt neben ihnen die Arnaldiſten und ebionitiſchen Paſagier, und widerlegt jede dieſer drei Parteien im Beſonderen aus der heiligen Schrift. Erſtlich die Katharer. Dieſe läugnen die Erſchaffung aller Dinge durch den allmächtigen Gott; dagegen: Joh. 1, 3. 10; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 10. 11; 3, 4; Apſtgſch. 14, 15; 4, 29; 7, 49; 17, 24; Offenb. 4, 11; 14, 7. Gott hat Adam und Eva und das ganze Menſchengeſchlecht geſchaffen; Matth. 19, 4; Marc. 10, 6; Luc. 3, 23 ff.; 11, 40; Gal. 1, 15; Matth. 5, 44; Apſtgſch. 14, 17. Das Geſetz Moſis, des Knechtes Gottes, iſt von dem allmächtigen Gott gegeben: Matth. 5, 17; 7, 12; 19, 16 ff.; Luc. 2, 22; 16, 29; Röm. 7, 11; Gal. 3, 19. 24. Johannes der Täufer, Abraham, Iſaak, Jakob und Moſes ſind Freunde und Erwählte Gottes: Luc. 1, 13 ff.; Matth. 11, 8 ff.; Luc. 13, 28 ff.; Apſtgſch. 3, 13; Offenb. 3, 13 ff.; 15, 2. Die Ehe iſt von Gott eingeſetzt, und man kann in derſelben zur ewigen Seligkeit gelangen: Matth. 5, 31 ff.; 19, 3 ff.; 1 Kor. 7, 1 ff.; 7, 27. 38; 1 Tim. 5, 14. Der Sohn Gottes hat einen wahrhaften und wirklichen Menſchenleib angenommen; er ſchlief, aß und trank, auch nach ſeiner Auferſtehung: Matth. 16; 8, 24; 11, 19; Luc. 24, 38 ff.; Joh. 1, 14; 1 Joh. 4, 2; Offenb. 1, 15. Brot und Wein auf dem Altare werden durch die Conſecration in Fleiſch und Blut Chriſti verwandelt; und wer davon nicht genießt, kann nicht ſelig werden: Matth. 26, 26 ff.; Joh. 6, 54 ff.; 1 Kor. 10, 16; 11, 23 ff. Die Todten werden am jüngſten Tage wieder auferſtehen: Luc. 10, 34 ff.; Joh. 6, 39; 1 Kor. 15, 12 ff.; 15, 51. Fleiſch, Käſe, Eier, Milch können ohne Sünde genoſſen werden: Matth. 15, 11; Röm. 14, 3. 14. 20; 1 Kor. 10, 25. 27; Kol. 2, 16; 1 Tim. 4, 1 ff.;

Tit. 1, 15. Im Nothfalle schwören ist nicht verdammungswürdig: Matth. 5, 34; 2 Kor. 1, 23; Röm. 1, 9; Hebr. 6, 13 ff.; Offenb. 10, 5. 6. — Als Lehre der Pasagier werden folgende Puncte namhaft gemacht und widerlegt: Das Gesetz Mosis sei jetzt noch buchstäblich zu beobachten; dagegen: Matth. 7, 12; Luc. 16, 16; Röm. 6, 14; 7, 1 ff.; 10, 3; 13, 8; 2 Kor. 5, 17; 3, 6; Gal. 3, 19. 26; 5, 14. 18; 1 Tim. 1, 8 ff.; Hebr. 7, 18; 8, 8 ff.; 8, 14; 7, 12. Der jüdische Sabbat dauere noch immerfort; dagegen: Joh. 5, 10 ff.; 5, 16 ff.; Kol. 2, 16; 2 Mos. 16, 4; Oseas 2, 11; 2 Mos. 20, 8; Psalm 89, 4; Jesai. 63, 23; Jerem. 17, 21. Das Gebot der Beschneidung gelte noch immerfort; dagegen: Röm. 2, 28; Gal. 5, 2; Kol. 2, 11; 5 Mos. 30, 6; Jesai. 43, 18. Christus sei dem Vater nicht gleich, und Vater, Sohn und Geist nicht Ein Gott und Eine Wesenheit; dagegen: Joh. 1, 1; 5, 18; 14, 4; 20, 29; 21, 15; Offenb. 1, 17; Psalm 109, 4; 44, 1; 2, 7; 11, 11; Dan. 3, 92; Malach. 3, 1; Jesai. 66, 6; Mich. 5, 2; Psalm 71, 17; Sprichw. 8, 24; Jesai. 53, 8; Job 28, 21; Jesai. 45, 15; 40, 12; Baruch 3, 36; 5 Mos. 6, 2; Job 33, 4. 6; Psalm 32, 6; 1 Mos. 1, 26; Jesai. 36, 12; 40, 12; 1 Joh. 5, 6. Blut und Ersticktes u. s. w. dürfe man nicht genießen; dagegen: Apstgsch. 15, 20; Matth. 15, 11. — Die Arnaldisten behaupten, man könne die Sacramente aus den Händen der entarteten Priester der katholischen Kirche nicht mehr empfangen. Diese Meinung ist falsch; in der Kirche werden bis an's Ende der Zeiten Gute und Böse vermischt unter einander leben, wie bereits die Arche Noä reine und unreine Thiere in sich aufgenommen; David gehorchte Saul seinem Herrn auch dann, als bereits der Geist Gottes von Saul gewichen; vgl. überdieß Matth. 7, 1; 13, 30. 40; 23, 2; Marc. 1, 44; Joh. 11, 49; 2 Kor. 3, 6. Die sacramentale Gnade ist ein reiner Quell, der ungetrübt durch den unreinen Priester auf das fruchtbare Erdreich frommer Seelen sich ergießt. Auf Stein kann freilich das Wasser nichts gedeihen machen; aber es kann durch steinerne Röhren auf fruchtreiches Erdreich geleitet werden.

An diese Schrift des Bonacursus schließen sich zwei ähnliche aus derselben Zeit an, welche Eberhard von Bethune und Ermengard zu Verfassern haben [1]). Die Argumentationsweise ist dieselbe, wie

[1]) Siehe Gretser S. J. Opp. (Ratisbonae 1738) Tom. XII, 2. Abth., p. 117—195; 223—241.

bei Bonacurſus; nur verbreiten ſie ſich auch über die Einwürfe der Gegner und geben einige Puncte über Lehren und Bräuche der Sectirer an, welche von Bonacurſus und früheren Schriftſtellern nicht erwähnt werden. So beſchreibt Irmengard jenen Ritus, welchen die Sectirer Conſolation nannten. Der Vorſteher oder in Abweſenheit deſſen irgend ein Anderer — ſelbſt Weiber ſind hiezu ermächtigt — legt dem zu Tröſtenden das Evangelienbuch auf's Haupt, ſpricht ſiebenmal das Vaterunſer und den Eingang des Johannesevangeliums; dieſer Act wird Kranken und ſelbſt Todten zur Vergebung der Sünden applicirt, ohne ihn kann Niemand ſelig werden. Eberhard von Bethune beweist ihnen aus der Schrift, daß die Ölung der Kranken gut und heilſam, die Wallfahrten löblich ſeien, daß alle Menſchen mit ihren eigenen Leibern und die Weiber mit den Zeichen ihres Geſchlechtes auferſtehen werden, daß Leibesſtrafen und ſelbſt die Todesſtrafe zuläßig ſeien, daß man unter der Kirche ein Haus von Steinen verſtehen, die Schrift aber in geiſtigem Sinne auslegen müſſe. Endlich erwähnt er auch noch, daß ſie ſich in ſeiner Umgebung in die zwei Parteien der Vallenſer (vallis lacrymarum) und Sabatati geſpalten haben, ein müſſiges Leben führen, auf öffentlichen Plätzen ſich herumtreiben und bis zur Abendzeit nicht unter Dach kommen.

Die Erwähnung der Sabatati in einer gegen Katharer gerichteten Schrift weist bereits auf eine Verſchmelzung derſelben mit den Waldenſern hin; denn die Bezeichnung Sabatati oder Insabatati wurde den Waldenſern oder Armen von Lyon beigelegt [1]). Als ſpeciell gegen die Waldenſer gerichtet darf man die Schrift des Abtes Bernhard von Fontcaud anſehen [2]), welcher in der gleichen Weiſe, die von Bonacurſus, Eberhard, Irmengard befolgt wird, aus der Schrift gegen die von ihm gemeinten Häretiker argumentirt. Seine Schrift iſt dem Papſte Lucius III. gewidmet, welcher der Erſte die Waldenſer zu Verona mit dem Banne belegte (1184), zugleich mit den Katharern, über welche ſchon früher in einer Reihe von Concilien (zu Toulouſe 1119; im Lateran 1139; Oxford 1160;

---

[1]) Sabatati iſt entweder von Sabots (Holzſchuhe) oder Sabates (oberer Theil ihrer Schuhe mit eigenthümlichen Abzeichen) herzuleiten. Vgl. Ricchini a. a. O. p. XXXVIII.

[2]) Gretser l. c. p. 196 — 221.

Tours 1163; Lombez 1176; Toulouse 1178) das Anathem gesprochen worden war. Bernhard wirft seinen Gegnern vor, daß sie dem Papste und den Prälaten den schuldigen Gehorsam versagen; daß sie Laien, selbst Weibern, die Befugniß, zu predigen, zusprechen; daß sie Almosen, Fasten, Gebet und Opfer für die Verstorbenen nicht als wirksam erachten und überhaupt das Fegfeuer läugnen; daß sie behaupten, man solle nicht in den Kirchen, sondern nur zu Hause der Andacht obliegen.

Gegen Waldenser und Albigenser zugleich schrieben Alanus ab insulis [1]) und der Bischof Lucas von Tuy in Gallicien [2]). Des Letzteren Schrift ist in einem ganz eigenthümlichen Geiste abgefaßt, nicht so sehr gelehrte Widerlegung, als vielmehr Erklärung aus dem kirchlich traditionellen Bewußtsein der damaligen Zeit; auch die volksthümliche Ansicht über Wesen und Treiben der verabscheuten Secte ist durch viele eingestreute Erzählungen repräsentirt. Unter den patristischen Auctoritäten werden vornehmlich Gregor der Große und Isidor, der Lehrer der spanischen Kirche, ausgezeichnet und aus den Schriften beider am häufigsten Gregor's Dialogen und Isidor's Werk de summo bono benützt. Auch der Dichter Sedulius wird einige Male citirt. Der Schluß der Schrift enthält eine Rechtfertigung der gegen die Häretiker angewendeten Strafprocedur aus Schrift und Sentenzen der Väter. Aus dem alten Testamente ist für diesen Zweck eine lange Reihe von Stellen, aus dem neuen Testamente Luc. 19, 12; Matth. 22, 6. 7; Apstgsch. 5, 5. 10; Röm. 13, 4; Gal. 5, 12 angezogen.

Eine mittlere Stellung zwischen Katharern und Waldensern nach Zeit und Tendenz nehmen in den ersten Decennien des zwölften Jahrhunderts die Petrobrusianer und Henricianer ein, gegen welche Petrus Venerabilis schrieb [3]). Als specifische Lehrpuncte zählt er Verwerfung der Kindertaufe, des Abendmahls, der Messe, der

---

[1]) In seinem Werke de fide catholica contra Albigenses, Waldenses, Judaeos et Paganos seu Mahometanos. Herausgegeben von de Visch — und zwar die ersten 2 Bücher in Alani Opp. Antverpiae. 1654, die 2 letzten Bücher in Bibl. Script. Cisterc. Coloniae 1656.

[2]) Bibl. Magn. Patr., Tom. XIII, p. 228—287.

[3]) Adversus Petrobrusianos Haereticos. Bibl. Magn. Patr., XII, 2. Abth. p. 206—255.

Gebete und anderer guter Werke für die Verſtorbenen auf; Kirche und Kreuze ſoll man niederreißen, man kann Gott ebenſo gut in Schenke und Stall, wie in den Tempeln anbeten. Auch verlautet, daß Einige aus ihnen die ganze heilige Schrift verwerfen; indeß iſt dieß nicht ſicher, und man darf annehmen, daß ſie wenigſtens an den Evangelien feſthalten. Dieß iſt aber eine Inconſequenz und heißt auf halbem Wege ſtehen bleiben. Wer die Evangelien annimmt, darf auch den übrigen neuteſtamentlichen Schriften ſeine Anerkennung nicht verſagen. Zunächſt hängen das Lucasevangelium und die Apoſtelgeſchichte innigſt zuſammen; letztere ergänzt den ſichtlich unvollendet gelaſſenen Bericht der evangeliſchen Geſchichte und iſt in gleichem Stile, wie dieſer, abgefaßt; mithin müſſen beide Schriften Einen Verfaſſer haben. Die Apoſtelgeſchichte ſteht ihrerſeits wieder zu der Perſon des heiligen Paulus in engſter Beziehung und berührt ſich vielfach mit den in den Pauliniſchen Briefen enthaltenen geſchichtlichen Angaben. Die Pauliniſchen Briefe für unecht zu halten, verbietet deren hohe Weisheit, die ſelbſt Heiden Bewunderung abnöthigte, nicht nur einem Seneca, ſondern ſogar einem Nero. Die Petrobruſianer gehen weiter, als je die Häretiker vergangener Zeiten gegangen ſind; die Pauliniſchen Briefe zu verwerfen, hat außer ihnen noch niemand gewagt, nicht einmal Manichäus. Welchen Grund haben ſie aber, an den Evangelien feſtzuhalten, wenn ſie die Kirche verwerfen? Hat ihnen nicht die Kirche die Evangelien überliefert? Und müſſen ſie dieſelben nicht auf Treu und Glauben von der Kirche annehmen? Oder waren ſie etwa ſelber Zeugen der evangeliſchen Vorgänge? Nehmen ſie aber die Evangelien unter Vermittelung der Kirche an, ſo können ſie ſich auch nicht weigern, die übrigen neuteſtamentlichen Schriften, welche durch das Zeugniß derſelben Kirche als echt verbürgt ſind, anzunehmen. Die Evangelien ſelber deuten hinlänglich an, daß in der Kirche die ununterbrochene, durch alle Zeiten dauernde Continuation der ganzen und vollen chriſtlichen Wahrheit zu ſuchen ſei und daher der Chriſt in keinem Puncte von ihr ſich trennen könne. Und unter der Kirche iſt da nicht etwa ein Gebäude aus Steinen zu verſtehen, ſondern die Geſellſchaft von gläubigen, frommen und gerechten Menſchen als lebendigen Gliedern eines Leibes, und der in dieſem Sinne verſtandenen Kirche gebührt unbedingtes Zutrauen. Daß ſich in dieſer Geſellſchaft theilweiſe auch böſe und ſchlimme Menſchen

finden, thut dem Weſen der kirchlichen Geſellſchaft keinen Eintrag. Dieſer Kirche nun und nicht bloß den Apoſteln hat Chriſtus den heiligen Geiſt verſprochen, wie aus dem Gebete Chriſti (Joh. 17) hervorgeht: Nicht bloß für dieſe (die Apoſtel), ſondern für Alle, die in Kraft des Wortes derſelben an mich glauben werden, bitte ich, daß ſie Alle Eins ſein mögen, wie Du in mir und ich in Dir. ... Ich habe ihnen die Herrlichkeit verliehen, die Du mir gegeben haſt, auf daß ſie Eins ſeien. ... Wer die Evangelien annimmt, kann ſich auch der Anerkennung der altteſtamentlichen Schriften nicht entziehen, weil ſie ſich auf dieſe durchgängig zurückbeziehen. Wie eine bereits oben beſprochene Schrift Peters des Ehrwürdigen zeichnet ſich auch dieſe durch ſchwungreiche Wohlredenheit aus, und obwol es nicht fehlen kann, daß ſie die von Anderen über die beregten häretiſchen Lehrpuncte geäußerten Gedanken wiederbringt, ſo hat ſie doch auch nicht wenige neue und originelle Gedanken. So veranlaßt ihn die Verwerfung des Meßopfers zu der Äußerung, daß unter allen ihm bekannten Religionen gegenwärtig keine ein Opfer habe, weder die im äußerſten Norden in der Nähe des mäotiſchen Sumpfes noch ſpärlich vorkommende idololatriſch-heidniſche, noch die mohamedaniſche, noch die jüdiſche; wenn man nun überdieß die chriſtliche Religion ihres Opferdienſtes berauben will, ſo hört der ſpecifiſche Tribut, welcher ſeit Anbeginn der Welt der Ehre und Majeſtät Gottes dargebracht wurde, nunmehr gänzlich auf. Die Möglichkeit der Transſubſtantiation ſucht Peter durch natürliche Analogien zu erläutern. Nicht bloß in der Bibel kommen Verwandlungen natürlicher Subſtanzen vor, wie z. B. Moſes Waſſer in Blut, Jeſus auf der Hochzeit zu Kana Waſſer in Wein verwandelte, ſondern auch auf natürlichem Wege kommen ſolche Verwandlungen vor; die Luft verwandelt ſich in Gewölk, das Gewölk in Regen, Schnee, Hagel u. ſ. w.; der Koral entſteht aus Feuer, durch Königspulver wird Erz in Gold verwandelt, der Alpenkryſtall iſt verdichtetes Waſſer. Im öſtlichen Spanien ſind Berge, welche Steinſalz enthalten; dieſes wird wegen ſeines Glanzes und ſeiner Durchſichtigkeit hochgeſchätzt und Salis gemma genannt. Die Bewohner jener Gegenden laſſen es ſich viele Mühe koſten, dieſes Mineral zu gewinnen, und führen es in großer Menge weg, um es theuer zu verkaufen; die Gruben aber, welche ſie in dem Geſteine aushöhlen, füllen ſich allmählig wieder mit Regenwaſſer, und aus dieſem

erneuert ſich die abgängige Quantität des Minerals wieder. Peter würde dieß nicht glauben, wenn er ſich nicht während ſeines Aufenthaltes in Spanien durch perſönlichen Augenſchein davon überzeugt hätte.

Die tumultuariſchen Secten der Petrobruſianer und Henricianer waren zügelloſe Haufen, welche auseinanderſtoben, nachdem Peter von Bruys der Volkswuth erlegen und Heinrich durch Einkerkerung unſchädlich gemacht worden war. Gleicherweiſe verhielt es ſich mit den Anhängern eines Tanhelm und Eon, welche um dieſelbe Zeit durch ihre verrückten Einfälle rohe Volkshaufen in den Niederlanden und im nördlichen Frankreich bethörten und fanatiſirten. Nachhaltiger war der Widerſtand der Albigenſer und Waldenſer, gegen welche die Kirche Kreuzheere aufbieten und Inquiſitionstribunale einſetzen mußte. Das kirchliche Inquiſitionsamt bildete ſich allmählig aus, bis es im Drange der Umſtände einen ſtändigen Charakter erhielt und durch Gregor IX. 1233 an den Prediger-Orden übertragen wurde. Zu den Inquiſitoren aus dieſem Orden gehören Rainer († 1248), Moneta († 1250) und Stephan von Borbone († 1262), welche auch Schriften wider Katharer und Waldenſer hinterlaſſen haben. Rainerius Sacchonus war ſelbſt einſt Mitglied und Vorſteher der Secte geweſen, bekehrte ſich aber, wurde Dominicaner und verfaßte als ſolcher einen genauen Bericht über Lehren und Bräuche, Ausbreitung und Fractionen (Hauptparteien: Albanenſer, Concorrenſer, Bajolenſer) der Secte [1]). Moneta theilt ſein großes Werk [2]) in fünf Bücher, deren erſte vier ausſchließlich den Katharern gewidmet ſind, während das fünfte auch auf die Waldenſer Bezug nimmt. Er beſchreibt zuerſt die beiden Hauptfractionen

---

[1]) Summa de Catharistis et Leonistis sive Pauperibus de Lugduno bei Martene et Durand, Thesaurus, Tom. V, p. 1759—1776. Die von Gretſer unter Rainers Namen herausgegebene Schrift (Gretser Opp. XII. und Bibl. Magn. Patr. XIII, p. 297 ff.) gehört einem ſpäteren Verfaſſer an. Dieſer ſpricht von der Verbreitung, welche die Secte namentlich in Deutſchland gefunden habe; in der Diöceſe Paſſau allein hätten ſie 41 Verſammlungsorte gehabt. Es wird eine ganze Reihe öſterreichiſcher Orte genannt, in welchen Anhänger von ihnen geweſen ſein ſollen: Kemmaten, Droſendorf, Pehaimkirchen, Ibs, Arbach, Seitenſtetten, St. Peter in der Au, Weitra, Haag, Steyer, Malsfeld, Sirning, Neuhofen, Grießkirchen u. ſ. w.

[2]) Herausgegeben, wie ſchon erwähnt, von Ricchini, Rom 1743.

der Katharer; die eine nimmt zwei Grundwesen, die andere behauptet, daß es nur Einen Schöpfer gebe. Moneta weist die falsche Auslegung zurück, mittelst welcher erstere auf Bibelstellen, wie Sirach 42, 25; Weish. 12, 10; Psalm 81, 10; Matth. 4, 8. 9; Joh. 8, 44 u. s. w., ihren Manichäismus stützen wollen, und bekämpft sie nebstdem auch mit rationellen Gründen. Die Lehre von der Dreieinigkeit wird sehr kurz behandelt. Das Böse kann nur zufälliger Weise von Gott hergeleitet werden, und dieß in mehr als bloß Einer Art; indem nämlich das Gute von ihm kommt, in dessen privativem Charakter eigentlich das Schlimme besteht, und weil ferner die niederen Grade des Guten vermöge ihrer geringeren Vollkommenheit eher der Verschlimmerung anheimfallen können; und endlich konnte, wie die Schönheit eines Weibes den versuchlichen Menschen reizt, die höchste Vollkommenheit den Satan reizen, sich vermessen bis zu Gott zu erheben. Wie als Qualität und Action ist das Böse auch als passio oder Strafe gewissermaaßen von Gott herzuleiten. Die Katharer läugnen den freien Willen der vernünftigen Geschöpfe, weil sie sonst ihre dualistische Grundannahme aufgeben müßten, und weil sie sonst nicht begreiflich machen können, wie aus Gutem Böses entspringen könne. Gott hat die Seelen und Körper der Menschen nicht alle zugleich erschaffen. Die Propheten haben nicht im himmlischen Jerusalem und nicht vor der Schöpfung der Welt geweissagt; die sichtbaren und vergänglichen Dinge stammen von Gott, dem Vater der Gerechten; die Wunder Christi sind im buchstäblichen, nicht im allegorischen Sinne zu verstehen, Geist und Seele sind nicht zwei verschiedene Principe im Menschen, und dieser nicht trichotomisch, sondern dichotomisch zu fassen. — Das zweite Buch wird mit Widerlegung derjenigen Katharer eröffnet, welche zwar nur Ein höchstes Grundwesen annehmen, den Teufel aber die vier Elemente aus der Materie hervorbringen lassen. Die sichtbaren Geschöpfe sind nicht vom Teufel; sie sind gut und nützlich; die Seelen entspringen nicht auseinander; der Genuß gewisser Speisen ist nicht unerlaubt. Der Gott des alten Testamentes ist mit jenem des neuen Testamentes identisch, die angeblichen Widersprüche zwischen seinen Handlungen im alten Testamente und im neuen, seine angebliche Veränderlichkeit, Grausamkeit, Unwahrhaftigkeit im alten Testamente fälschlich ersonnen, was aus einer Reihe alttestamentlicher Bibelstellen nachgewiesen wird. Überhaupt hat Gott sein

Thun nicht vor ſeinen Geſchöpfen zu verantworten, ſo wenig als der Töpfer vor dem Thone, den er formt. Daß David's Geſchlecht unaufhörlich regieren ſollte, war ein bedingnißweiſes Verſprechen, welches geiſtig durch Chriſti Allherrſchaft erfüllt worden iſt. Das Schlimme, was Gott geſchehen läßt, dient jederzeit ſeiner Ehre, den Zwecken ſeiner Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit. Die Gegner, die an Einen Schöpfer glauben und dieſen für den guten Gott des neuen Teſtamentes halten, mögen erklären, warum er die Engel erſchaffen, deren Fall er doch vorausſah; warum er die Schafe des Hauſes Israel gemacht, da er doch wußte, daß ſie ſündigen würden und vom Teufel viele Martern leiden ſollten, ja ſogar ſeinen eigenen Sohn hinrichten würden? — Im dritten Buche wird gezeigt, daß der Engel, der dem Zacharias die Geburt des Johannes verkündete, ein guter Engel war, daß Maria kein Engel geweſen, Chriſtus wahrhaft Gott und als ſolcher von Ewigkeit gezeugt worden ſei, daß er keinen bloßen Scheinleib gehabt, daß der heilige Geiſt der Vater des Menſchen Chriſti genannt werden könne, daß Chriſtus dem Fleiſche nach von David abſtammte, daß er wirklich gegeſſen, getrunken u. ſ. w., eine menſchliche Seele gehabt, in die Vorhölle hinabgeſtiegen u. ſ. w. Der Antichriſt iſt nicht bereits gekommen, wie aus 1 Joh. 4, 13 entnommen werden will, ſondern wird erſt am Ende der Welt erſcheinen. Der heilige Papſt Silveſter iſt nicht der Antichriſt. Die Gottheit des heiligen Geiſtes wurde beſtritten, weil der Tröſter entweder ein anderer Gott als der Sohn ſein müſſe, oder gar kein Gott ſein könne, weil er nichts rede, als was er höre u. ſ. w. Der heilige Geiſt iſt nicht der Subſtanz, ſondern der Perſon nach von Chriſtus verſchieden, ſein Hören geiſtig als Verſtehen und Sein zu nehmen, unter den ſieben Geiſtern Offenb. 1, 4 ſind ſeine ſieben Wirkungen zu verſtehen. Er wurde ſchon vor Chriſti Auferſtehung ertheilt, kann von keinem Menſchen gegeben werden und iſt keine unverlierbare Gabe. — Das vierte Buch handelt von den Sacramenten, von der Auferſtehung und vom jüngſten Gerichte. Zuerſt wird die Meinung widerlegt, daß die Taufe Johannis vom Teufel entſprungen ſei; ſodann werden die Gründe beleuchtet, aus welchen die kirchliche Taufe verworfen wird. Die Katharer beriefen ſich namentlich auf 1 Petr. 3, 21: „Nicht die Taufe, welche den Unflat des Fleiſches wegnimmt, ſondern der Bund eines guten Gewiſſens mit Gott

macht selig." Moneta bemerkt, daß gelesen werden müsse: Nicht nur die Taufe u. s. w. Die Katharer verwerfen die Kindertaufe unter Anderem auch aus dem Grunde, weil Christus von den zu Taufenden Glauben verlange (Marc. 16, 15. 16); Moneta bemerkt, daß die bezügliche Stelle bloß von den Erwachsenen gemeint sei. Falsch ist es, wenn die Katharer sagen, die Kirche habe bloß, um Ärgerniß zu verhüten, einige Zeit die Wassertaufe beibehalten. Die Katharer sind im Irrthume, wenn sie meinen, daß die Kirche eine absolute Nothwendigkeit der Firmung behaupte; die Katholiken wissen recht wol, daß man von einer Firmung der Apostel oder des Schächers am Kreuze durch Christus in der Schrift nichts finde. Was er zur Vertheidigung der übrigen Sacramente sagt, kann hier übergangen werden. Unter den Einwürfen gegen die Auferstehung kommt auch jener vor, daß der Leib ein bloßes Werkzeug der Seele sei und demnach an Verdienst oder Mißverdienst der ihn gebrauchenden Seele keinen Antheil habe. Moneta bemerkt, daß der Leib mehr als bloß Werkzeug der Seele sei; man müsse zwischen Werkzeug (Instrument = quasi in strue operationum positum) und Organ (= ab origine natum) unterscheiden. Der Leib ist als Organ der Seele ein constitutiver Theil des Menschenwesens und nimmt auf die Eigenschaften und Wirkungsweisen der Seele Einfluß. Die Gegner sagen, der Leib habe keine zukünftige Vergeltung zu erwarten, weil er nur gezwungen den Willen der Seele vollbringe. Sie übersehen jedoch, daß dasjenige, was keinen Willen hat, auch nicht gezwungen, d. i. gegen seinen Willen zu etwas genöthigt werden könne; mithin ist der Einwand kraftlos. Allerdings thut der Leib das Gute nicht freiwillig; wollte man ihm aber deßhalb den Antheil an der ewigen Belohnung absprechen, so müßte man gleichfalls den Seelen verstorbener Kinder, die auf Erden nicht zum freien Gebrauche ihres Willens gelangten, die Möglichkeit, selig zu werden, absprechen. Das Wort der Schrift: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen" ist theils von den fleischlichen Werken der Sünde gemeint, theils gegen den Irrthum der Pharisäer gerichtet, welche meinten, daß es im zukünftigen Leben noch ein Freien von Mann und Weib geben werde. — Das fünfte Buch vertheidigt das äußere Kirchenthum [1]) und dessen

[1]) Namentlich hält Moneta für nöthig, die römische Kirche wider die Verun-

Bräuche und Institutionen gegen die Angriffe der Sectirer, verfährt auch angriffsweise gegen dieselben, um ihnen (namentlich den Waldensern) nachzuweisen, daß bei ihnen die wahre Kirche Gottes nicht sei; denn sie sind neueren Ursprunges, verachten die geistliche Herrschaft (2 Petr. 2, 1) und können die doch von ihnen selber zugestandenen Ämter und Weihegrade der Diakonen, Priester und Bischöfe in ihren Gemeinden nicht aufzeigen. Wenn die Waldenser behaupten, einen Bischof zu haben, so müsse man sie fragen, woher er seine Weihe habe: sich selbst kann er nicht geweiht haben, wofern er nicht der Antichrist sein soll (Hebr. 5, 4. 5); daß er aber unmittelbar von Gott die Weihe sollte empfangen haben, läßt sich durch keine Stelle der Schrift erhärten. — Der Inhalt dieses Werkes beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Widerlegung der Waldenser und Katharer, sondern bietet eine vollständige Darlegung des Systemes der kirchlichen Theologie in der damals gebräuchlichen Form und Behandlungsart. Einzelne Lehren der sogenannten natürlichen Theologie, d. i. die durch die Vernunft erkennbaren Glaubenswahrheiten sind sehr ausführlich bedacht, z. B. die Zeitlichkeit der Weltschöpfung, die Unsterblichkeit der Seele, in deren Nachweis Moneta sich vornehmlich an Wilhelm von Auvergne hält; und überhaupt ist keine für die damalige Zeit wichtige theologische Frage übergangen, daher Moneta's Werk in Hinsicht auf Rang und Bedeutung den anderen Summen und theologischen Hauptwerken seines Zeitalters zur Seite zu stellen ist.

Auch Stephan von Borbone gibt ausführliche Nachrichten über die Katharer und Waldenser, und zählt fünfzehn Classen dieser Häretiker auf. Sein Werk de septem donis spiritus sancti, in welchem diese Angaben enthalten sind, ist überhaupt als großes Sammelwerk merkwürdig; Stephan beabsichtigte in demselben ein mit Beispielen der mannigfaltigsten Art reichlich ausgestattetes Predigermagazin zu liefern, und sammelte zu diesem Endzwecke mit großem

---

glimpfungen und Schmähungen von Seite der Sectirer zu vertheidigen. Sie ist nicht das Weib, von welchem in Offenb. 17, 3 die Rede ist, noch das Thier, auf welchem das Weib saß. Die römische Kirche hat nicht erst mit Constantin oder Silvester, sondern mit Petrus ihren Anfang genommen; Petrus war wirklich in Rom, wofür 1 Petr. 5, 13 zeugt. Die Reichthümer der Kirche werden aus Jesai. 60, 6 gerechtfertigt u. s. w.

Aufwande von Mühe, wie er ſelbſt ſagt, Belege aus der Bibel, aus Petrus Comeſter (Historia scholastica), Joſephus Flavius (Antiquitt. und Bell. jud.), Hegeſippus (de cladibus Judaeorum), Droſius, Euſebius (Kirchengeſchichte in der Überſetzung des heiligen Hieronymus), Historia tripartita (von Caſſiodor überſetzt), Gregor von Tours (Historia Francorum), Historia Britonum, Beda (Historia Anglorum), Jacob von Vitry (Historia transmarina), Historia Antiochena, Gottfried von Parma (Pantheon) — ferner aus den Chroniken des Euſebius, Hieronymus, Beda, Rhegino, Odo, Hugo von St. Victor, Cardinal Romanus, Johannes de Malliaco aus dem Predigerorden; aus Turpin (Historia de Runcevallis), Gervaſius (de solatiis imperialibus et mirabilibus variarum terrarum, ad Ottonem IV.); nebſtdem aus verſchiedenen Lebensbeſchreibungen der Heiligen und Väter, aus Johannes Damascenus (Barlaam und Joſaphat), Gregor dem Großen (Dialogi), aus Sammlungen von Sentenzen der Philoſophen, aus philoſophiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Werken, aus den Schriften des Peter von Clugny und Petrus Alphonſus, aus der Beiſpielſammlung des Jacob von Vitry und aus dem Buche des Peter von Tarentaſia über die Wunder der heiligen Jungfrau; aus den Werken des heiligen Auguſtinus, aus den Homilien von Chryſoſtomus und Gregor dem Großen, aus verſchiedenen theologiſchen Werken und Summen, namentlich des Dominicaners Wilhelm von Peraut, aus den Calendarien Beda's und des Mönches Uſuard, der auf Befehl Karl's des Großen ſchrieb; endlich aus glaubwürdigen Mittheilungen verſchiedener gelehrter Männer und Prediger. Das Werk iſt, ſeinem Titel gemäß, in ſieben Bücher abgetheilt, jedes Buch in Titeln, die Titel in Capitel, jedes Capitel in ſieben Unterabtheilungen geſchieden, welche zur leichten und bequemen Citation mit den ſieben erſten Buchſtaben des Alphabetes bezeichnet ſind, in Nachahmung der ſiebenfachen Zertheilung, welche Hugo von St. Caro zu gleichem Zwecke mit jedem Capitel der Bibel vorgenommen hatte. Am Anfange einer jeden Abtheilung ſind einige Gedächtnißverſe vorausgeſtellt, welche den Inhalt der nachfolgenden Abhandlung kurz zuſammenfaſſen. Im erſten Buche de dono timoris wird von Allem gehandelt, was den Menſchen erſchüttern und von der Sünde zurückſchrecken ſoll, Tod, Gericht, Fegfeuer, Hölle u. ſ. w. Im zweiten Buche de dono pietatis wird von dem gehandelt, was den

Menschen zum trostreichen Hoffen aufrichtet, von den Verheißungen Gottes, von seiner Barmherzigkeit, von der Menschwerdung, vom Leiden Christi, von der Kraft des Kreuzes, von der Mutter Christi u. s. w. Das dritte Buch de dono scientiae redet von dem, was der Mensch zu thun hat, um von der Sünde frei zu werden und kraft der Gabe der Wissenschaft in Mitte der verdorbenen Welt gerecht zu wandeln. Das vierte Buch de dono fortitudinis handelt vom Kampf wider Versuchungen und Meidung böser Gelegenheiten, von verschiedenen Gefahren und Sünden, welchen in Kraft des Gnadengeschenkes der Stärke begegnet werden muß. Das fünfte Buch de dono consilii handelt von der Standeswahl, insbesondere von den kirchlichen Ständen der Prälaten und Religiosen. Das sechste Buch de dono intellectus spricht von Glaubenssachen, von den Artikeln der katholischen Glaubenslehre und von den Sacramenten. Das siebente Buch de dono sapientiae handelt von Gottes- und Nächstenliebe, Contemplation und ewiger Seligkeit.

Die gelehrte und systematische Theologie überließ die directe und unmittelbare Bekämpfung der neuen Irrlehren den Missionspredigern und anderen theologischen Controvertenten, welche mit den Secten und deren Häuptern in unmittelbare Berührung kamen. Sie begnügte sich damit, das Materiale zur Bekämpfung der falschen Meinungen zu liefern; und da diese größtentheils Repristinationen von einst schon dageweſenen Häresien waren, so diente deren gelehrte Widerlegung zugleich den praktischen Bedürfnissen der Gegenwart. Aus den Schriften des heiligen Thomas gehört hieher die Widerlegung des Manichäismus und Doketismus, Arianismus und Ebionitismus (gegen die Pasagier) und der damit zusammenhängenden Origenistischen Irrthümer, die philosophisch scholastischen Erörterungen über die Transsubstantiation, die Nachweisung der ausschließlichen Giltigkeit der von den geweihten Priestern der Kirche gespendeten Sacramente, die Vertheidigung der Suffragien für die Verstorbenen und der christlichen Auferstehungslehre. Auch seine Auseinandersetzungen über Fornication und Ehe, häretische Verdammung der letzteren und Gestattung der ersteren sind hieher zu beziehen [1]).

Origenes hat sich, wie Thomas bemerkt, viele Irrthümer zu

[1]) Gent. III, qu. 121 — 126.

Schulden kommen laſſen, weil er ſich den Anregungen der antiken Philoſophie in ungeordnetem Maße hingab; er berührt ſich einerſeits faſt mit den Manichäern, andererſeits mit den Arianern. Er glaubte, daß es außer Gott keine reine Geiſtigkeit gebe [1]); das ewige Wort des Vaters (Joh. 1, 1) wollte er im metaphoriſchen Sinne und nicht als göttliche Hypoſtaſe verſtanden wiſſen [2]). Anfangs habe Gott nur engliſche Weſen und keine anderen geſchaffen; der Unterſchied in der Ordnung der Geſchöpfe ſei erſt durch das freie Verhalten der engliſchen Weſen herbeigeführt worden. Einige nämlich ſchwangen ſich durch Bewährung eines guten Willens zu höheren Stufen auf, andere ſanken nach verſchiedenen Graden ihrer Schuld abwärts, und wurden in Körpern verſchiedenen Ranges eingekerkert. Zur Hervorbringung der Materie gab eben erſt der Engelfall Anlaß; die verſchiedenen Rangſtufen des Körperlichen ſind gleichfalls durch die verſchiedenen Grade der Schuld bedingt [3]). Dabei behauptete er die immerfort dauernde Möglichkeit, Entgegengeſetztes zu wählen, ſo daß auch die bereits ſelig gewordenen Geiſter noch einmal unſelig werden, die böſen aber noch zum Guten ſich bekehren können [4]).

Indem Origenes alle Engel unmittelbar durch Gott geſchaffen werden läßt, ſteht er höher, als die arabiſchen Philoſophen, welche in abſteigender Ordnung ein himmliſches Weſen aus dem anderen hervorgehen laſſen. Eine urſprüngliche Gleichheit derſelben nahm er vielleicht deßhalb an, weil er ſah, daß verſchiedene Dinge, welche ihrer Materie nach differiren, in Hinſicht auf ihre gemeinſame Form einander gleich ſind. Da er die Engel nicht als reine Formen erkannte, ſo konnte er auch nicht auf den Gedanken kommen, daß ſie ſich durch nichts als durch ihre Formen unterſcheiden können, dieſe ſonach nothwendig ungleich ſein müſſen. Eine ſolche Ungleichheit iſt auch durch die Wohlordnung des Univerſums gefordert; dieſes wäre kein vollkommen Ganzes, wenn es aus lauter gleichen Theilen beſtünde, gleichwie der menſchliche Körper oder ein geſell-

---

[1]) 1 qu. 51, art. 1. — Indeß laſſe ſich nicht mit Gewißheit ſagen, ob Origenes dieſe Anſicht als ſeine eigene vertrete; vgl. Pot. qu. 6, art. 6, ad 2dum.

[2]) 1 qu. 31, art. 1.

[3]) Opusc. 15: De subst. sep., c. 12.

[4]) De malo, qu. 16, art. 5.

schaftlicher Organismus ohne Diversität und Ungleichheit seiner einzelnen, verschiedenen Sonderzwecken dienenden Glieder kein durchgebildetes und vollkommenes Ganzes darstellen könnte. Eben so gäbe es ohne ausgezeichnete, göttähnlichste Wesen von bevorzugter Rangstellung keine vollkommenste Repräsentation Gottes durch die Creaturen; die Vollkommenheit der Repräsentation fordert, daß Gott nicht nur als Seiender, sondern auch als eminirende Ursächlichkeit repräsentirt werde, daher es höher gestellte Wesen geben muß, deren Einwirkungen niedere unterstellt sind. Zudem wären mehrere geistige Wesen derselben Art neben einander entweder unvollkommen oder überflüssig; überflüssig, wenn jedes aus ihnen dieselbe Art vollkommen darstellen soll. Eine unvollkommene Darstellung aber kann nicht zugegeben werden; daher auch keine Nothwendigkeit einer numerisch simultanen oder successiven Mehrheit zur wechselseitigen Ergänzung innerhalb derselben Art [1]).

Nach Origenes hätten die menschlichen Seelen durch einen vorzeitlichen Fall ihre gegenwärtige Verbindung mit dem Körper sich als Strafloos zugezogen [2]). Sonach wäre der Mensch rein zufälliger Weise in den Weltzusammenhang eingetreten (gegen Weish. 11, 21) und das Menschsein wäre ein Übel (gegen 1 Mos. 1, 31). Die Schrift stellt eine solche vorzeitliche Sünde geradezu in Abrede (1 Mos. 25, 23). Wäre die Seele anfangs ohne Körper erschaffen worden, so müßte sie ohne alle sinnliche Vermittelung bereits im Besitze aller Erkenntnisse sein, und das actuelle Erkennen wäre nach Platonischer Weise nur als ein Erinnern zu nehmen; der Körper wäre lediglich ein Hinderniß ihres Erkennens und Ursache des gegenwärtigen Nichtwissens um das einst schon Gewußte. Nun zeigt die Erfahrung ohne Ausnahme, daß aus einem noch ununterrichteten Menschen kein anderes Wissen, als das um allgemeine Principien hervorzulocken ist; auf jedes weitere Wissen wird er erst durch Application dieser Principien auf die Erfahrung hingeleitet, mithin ist ihm von Natur aus nichts eigen, als die Fähigkeit, jene Principien zu erkennen. Auch kommen nicht alle Menschen auf gleiche Resultate ihrer Schlüsse, obwol alle nach gleichen allgemeinen Principien urtheilen; ein Beweis, daß das durch Schlüsse vermittelte Wissen

[1]) Opusc. 15, c. 12.
[2]) Gent. II, 83.

dem Menſchen nicht angeboren iſt. Der ſachliche Inhalt der Erkenntniſſe iſt für den Denkenden eben ſo zufällig, wie die Farben bei Apperception des Geſichtsſinnes. Aber ſelbſt die Erkenntniß der allgemeinen Principien wird in uns erſt durch die ſinnliche Erfahrung hervorgerufen; denn wer nicht zuerſt ein Ganzes durch Erfahrung kennen gelernt hat, iſt auch nicht fähig zu erkennen, daß das Ganze größer als der Theil ſei. Endlich würde die Lehre von der Präexiſtenz der Seelen auf die Seelenwanderung hinführen, ſofern nämlich nichts hindert, eine endlos fortdauernde Menſchenzeugung anzunehmen, die aber nicht anders bewerkſtelligt werden kann, als daß, wofern man nicht eine unendliche Zahl präexiſtenter Seelen annehmen will, die ſchon einmal dageweſenen Menſchenſeelen wieder in neue Körper eintreten. Dieß iſt aber vermöge der weſentlichen Zuſammengehörigkeit einer beſtimmten Seele mit einem beſtimmten Leibe nicht möglich. Alſo iſt auch die Lehre von der Präexiſtenz der Seelen, deren Conſequenz die Seelenwanderung wäre, zu verwerfen. Aber auch abgeſehen von dieſer Conſequenz erweiſt ſich aus dem Begriffe der Seele die Präexiſtenz derſelben als undenkbar. Die Seele iſt ihrem Begriffe nach die Form eines Körpers; alſo kommt es ihr ihrer Natur nach zu, mit dem Körper vereinigt zu ſein, die Trennung vom Körper aber iſt für ſie etwas Accidentelles. Die Seele iſt als Weſensform des Menſchen ein Theil ſeiner Natur. Jeder Theil aber iſt für ſich unvollkommen, allenthalben exiſtirt in der natürlichen Ordnung der Dinge das Vollkommene früher als das Unvollkommene. Alſo müſſen die Menſchenſeelen urſprünglich mit ihren Körpern zugleich geſchaffen worden ſein. Wo nicht, ſo müßten ſie entweder gewaltſam von der Vereinigung mit den Körpern abgehalten oder gewaltſam dazu vermocht worden ſein. Im erſteren Falle wäre ihr primitiver Zuſtand unnatürlich geweſen, im letzteren Falle wäre das Menſchſein ſelber etwas Unnatürliches.

Die von den Katharern, Waldenſern, Paſagiern u. ſ. w. behaupteten Irrthümer über Gott und Chriſtus ließen ſich ſämmtlich auf bereits dageweſene Irrlehren zurückführen. Darum konnte es genügen, auf die gelehrte theologiſche Widerlegung dieſer zurückzuweiſen. Dieß thut auch Thomas, und ſtellt ſich bei den hieher bezüglichen Nachweiſungen [1]) grundſätzlich auf den Standpunct der

[1]) Gent. IV, c. 2 ff.; c. 27 ff.

Schrifttheologie; der Speculation bleibt nur die Aufgabe, die bibliſchen Ideen und Vorſtellungen als denkbar nachzuweiſen und analogiſche Erläuterungen derſelben zu geben. Die Schrift lehrt eine ewige Zeugung in Gott, und ein darin begründetes Verhältniß göttlicher Vaterſchaft und Sohnſchaft: Matth. 11, 27; Marc. 1, 1; Joh. 1, 14. 18; 3, 35; 5, 21; Röm. 1, 1—3; Hebr. 1, 1. 2. 6; Sprichw. 30, 4; 8, 23—25; Pſalm 2, 7; 88, 27; Jeſai. 66, 8. 9. Für die Gottheit des Sohnes ſprechen die Stellen: Job 38, 28. 29; Joh. 1, 1. 14; Tit. 3, 4; Pſalm 44, 7. 8; Jeſai. 9, 6; Matth. 16, 16. Chriſtus iſt nicht bloß in adoptivem Sinne Sohn Gottes, wie Cerinthus und Ebion, Paulus Samoſatenus und Photinus meinten: Sprichw. 8, 24. 29. 30; Joh. 1, 1. 3; 3, 13; 6, 38; Phil. 2, 6. 7; Hebr. 3, 5. 6 vgl. mit 2 Moſ. 23, 11; Matth. 3, 17; Röm. 8, 29; Gal. 4, 4. 5; 3 Moſ. 20, 8; Jeſai. 43, 25 vgl. mit Hebr. 2, 11; 13, 12; Matth. 9, 6 vgl. mit Matth. 1, 21. Gegen die Sabellianer und Patripaſſianer: Joh. 6, 38; 17, 15; 10, 30; 1, 1; Sprichw. 8, 30; Oſeas 1, 7; 1 Moſ. 1, 26; 1 Joh. 5, 20; Matth. 3, 17. Gegen die Arianer und Eunomianer, mit deren Behauptungen jene der Platoniker und des Avicenna Ähnlichkeit haben: Hebr. 1, 5; Joh. 1, 14; 1 Joh. 5, 20; Röm. 9, 5; Tit. 2, 3; Jerem. 23, 5. 6; Kol. 2, 9. 3; Joh. 5, 18. 19. 23. 26; 16, 15; 17, 3. 10; Phil. 2, 6. 7; Pſalm 88, 7; 82, 2; 96, 7; Kol. 1, 15. 16. 17; Hebr. 1, 3. 6; Joh. 1, 3; Sprichw. 8, 30; 1 Joh. 5, 10. Die von den Arianern citirte Stelle Joh. 17, 3 muß mit 1 Joh. 5, 20 zuſammengehalten werden, 1 Tim. 6, 15 mit Offenb. 19, 13. 16; 1 Tim. 6, 16 mit Joh. 11, 26 und Matth. 11, 27; Joh. 14, 28 mit Phil. 2, 6. 7 und Hebr. 2, 9; 1 Kor. 15, 28 bezieht ſich auf den Menſchen Chriſtus (vgl. 1 Kor. 15, 21); zum Verſtändniß von Joh. 10, 29 muß Joh. 10, 30 und Phil. 2, 9. 10 beigezogen werden u. ſ. w. Eben ſo zerfallen die von Sabellius und Photinus aus der Schrift beigebrachten Einwände in ſich ſelbſt, da ſie auf einer unrichtigen Auffaſſung der beſtrittenen Kirchenlehre beruhen. — Der heilige Geiſt iſt keine Creatur: 1 Kor. 6, 19 zuſammengehalten mit Pſalm 10, 5 und 1 Kor. 6, 15; 5 Moſ. 6, 13 vgl. mit Phil. 3, 3 (nach griechiſcher und älterer lateiniſcher Leſeart); 3 Moſ. 22, 9 vgl. mit 1 Kor. 6, 11 und 2 Theſſ. 2, 12; Joh. 6, 58 mit Joh. 6, 64 und Röm. 8, 13; Joh. 5, 21 mit Röm. 8, 11; Pſalm 103, 30 mit Job 33, 4 und Sirach 1, 9; 1 Kor. 2, 10. 11 mit Matth. 11, 27 und Jeſai. 24, 16;

1 Kor. 2, 9 mit Jeſai. 64, 4; Apſtgſch. 28, 25. 26 mit Jeſai. 6, 8. 9; 4 Moſ. 12, 6 und Pſalm 84, 9 mit Apſtgſch. 1, 16; Matth. 22, 43. 44 und 2 Petr. 1, 21; Dan. 2, 28 mit 1 Kor. 2, 10 und 14, 2; Pſalm 93, 10 und Dan. 2, 21 mit Joh. 14, 26; 2 Kor. 13, 3 mit Matth. 10, 20; 2 Kor. 6, 16 mit 1 Kor. 3, 16; Jerem. 23, 24 mit Weish. 1, 7, Pſalm 137, 7. 8, Apſtgſch. 1, 8; 1 Kor. 14, 2. 21; 2, 24. 25 vgl. mit Jerem. 17, 9. 10; 1 Kor. 14, 32. 33; Gal. 4, 4. 5 mit Röm. 8, 15; 1 Kor. 12, 6 mit 12, 11. Der heilige Geiſt iſt eine Hypoſtaſe, nicht bloß eine Kraft oder Eigenſchaft oder mitgetheilte göttliche Qualität, wie die Macedonier meinten: Röm. 5, 5; 1 Kor. 12, 8; Joh. 15, 26; 16, 14; Apſtgſch. 13, 2. 4; 15, 28; Matth. 28, 19; 2 Kor. 13, 13; 1 Joh. 5, 7; 1 Kor. 2, 10. 11; Matth. 10, 20 vgl. mit Marc. 13, 11; endlich die Mittheilung des Geiſtes vgl. mit Joh. 13, 27 und Apſtgſch. 5, 3, wo offenbar ein perſönliches Princip gemeint iſt. Die Stellen Pſalm 148, 8; Amos 4, 13; Zach. 12, 1 beziehen ſich nicht auf den heiligen Geiſt, beweiſen mithin auch nicht ſeine Creatürlichkeit; Joh. 16, 13 beweist nur ſein esse ab alio; 4 Moſ. 11, 17 bezieht ſich nicht auf ſein Weſen, ſondern auf ſein Wirken; Joel 2, 10 ſoll bloß die Fülle ſeiner Gaben und die Ordnung im Wirken der göttlichen Perſonen ausdrücken u. ſ. w. — Die Incarnation des Wortes iſt bezeugt durch Joh. 1, 14; Phil. 2, 6. 7; ferner durch Joh. 14, 28 und Matth. 26, 38 vgl. mit Joh. 10, 30; 16, 15. Die Ebionitiſche Anſicht von Chriſtus, die auch von Cerinth, Paul von Samoſata und Photin getheilt wird, ſtreitet im Beſonderen noch mit Joh. 6, 38; 16, 28 u. ſ. w. Die doketiſch-manichäiſche Anſicht iſt mit dem Geiſte der Bibel gar nicht verträglich, die ſo verſtanden werden will, wie ſie ſpricht (Joh. 20, 31) und überall, wo es ſich um ein bloßes Scheinen und Erſcheinen handelt, dieß ausdrücklich angibt (z. B. 1 Moſ. 18, 2 vgl. mit 18, 25. 27; Jeſai. 6, 1; Ezech. 8, 3); eben ſo wenig kann aus Röm. 8, 3 gefolgert werden, daß das Wort similitudo in Phil. 2, 7 bloße Menſchenähnlichkeit ausdrücke, indem beigeſetzt iſt: forma servi u. ſ. w., welcher Ausdruck, verglichen mit dem vorausgehenden: in forma Dei nicht etwas Scheinbares, ſondern etwas Weſenhaftes ausdrückt. Auch der weitere Zuſatz: Obediens usque ad mortem, ſchließt die doketiſche Faſſung aus. Die etwaige Berufung auf Matth. 14, 26 wird durch den unmittelbar folgenden V. 27 widerlegt. Vgl. ferner Luc. 24, 27—29; Apſtgſch. 10, 40. 41;

1 Joh. 1, 1; 1 Kor. 15, 14. 15; Joh. 18, 37 vgl. mit Sirach 24, 4; Offenb. 5, 9. Valentinus behauptete, Christus hätte keinen irdischen, aus Maria gebildeten Leib gehabt, sondern einen himmlischen. Aber hätte Christus keinen irdischen Leib gehabt, so wäre auch sein Fleisch und Gebein nicht wahres Fleisch und Gebein gewesen (vgl. dagegen Luc. 24, 39); sein Leib hätte gleich den himmlischen Körpern inalterabel, incorruptibel und an ein bestimmtes Ubi gebunden sein müssen. Ferner sprechen gegen Valentinus die Stellen Röm. 1, 3; Gal. 4, 4; Matth. 1, 16; Psalm 21, 23; Hebr. 2, 11. 12. 14. Valentinus beruft sich auf Joh. 3, 13. 31; er übersieht aber, daß Joh. 3, 13 mit dem Herabsteigen des Menschensohnes vom Himmel zugleich sein Bleiben im Himmel behauptet wird; also ist der Sohn Gottes nicht insoweit er selber Gott ist, vom Himmel herabgestiegen, da er als Gott ohnehin Himmel und Erde erfüllt (Jerem. 23, 24), sondern insoweit er sich eine irdische Substanz als Leib aneignete. Apollinaris meinte gar, es wäre etwas vom Logos in Fleisch verwandelt worden; wie widersinnig diese Annahme sei, ist leicht einzusehen; sie streitet gegen Gottes Unveränderlichkeit und gegen die Untheilbarkeit des göttlichen Logos. Die Berufung auf Joh. 2, 9 ist unstatthaft, weil das Wort auch nach der Einfleischung Wort blieb (Offenb. 19, 13). Die Philosophie sagt, daß zwei Dinge nur dann in einander übergehen können, wenn sie an demselben Genus und an derselben Materie Theil haben. Jeder wirkliche und wahre Leib wird aus einer bestimmten Materie gebildet; wäre Christi Leiblichkeit nicht aus der Materie gebildet worden, so hätte er gar keinen Leib, sondern bloß einen Scheinleib gehabt. Arius sprach Christo die menschliche Seele ab, und setzte an deren Stelle den Logos, den er, weil derselbe nach Arius dem Vater nicht gleich, also nicht absolut war, zum Träger aller specifisch menschlichen Seelenzustände machte. Aber Gott kann nicht Wesensform eines Körpers sein; Christus ist ohne specifisch-menschliche Seele nicht wahrhaft Mensch, und auch das Leibliche an ihm ist, weil im Menschen durch die formirende Seele bedingt, nur in äquivoker Weise etwas Menschliches zu nennen; er könnte darum auch nicht Menschensohn genannt werden. Christus legt sich selber auf das Entschiedenste eine menschliche Seele bei (Matth. 26, 38; Joh. 12, 27); und zudem wären gewisse Affecte, wie Traurigkeit, Zorn u. s. w. ohne sensitive Seele gar nicht denkbar. Bei dieser Gelegenheit mag auch bemerkt

werden, daß die nach Origenes und Arius bloß metaphorisch gelten sollende Bezeichnung Logos keine Verneinung, sondern eine Affirmation des wahrhaften gottgleichen Wesens des Logos ist, indem jede metaphorische Bezeichnung etwas voraussetzt, von dem die Bezeichnung in Wahrheit und eigentlichst gilt. Apollinaris hat, durch die wider Arius sprechenden evangelischen Zeugnisse vermocht, eine sensitive Seele in Christus zugegeben; sprach ihm aber die intellective Seele ab, an deren Stelle er den Logos setzte. Aber dann wäre Christus noch immer nicht wahrhaft Mensch gewesen; seine sensitive Seele müßte als eine Species der unvernünftigen Seele mit irgend einer Thierspecies identisch sein; es ließe sich nicht erklären, warum sein Leib nach Art anderer, für den Gebrauch vernünftiger Menschenseelen eingerichteter Leiber organisirt gewesen; der Affect der Verwunderung (Matth. 8, 20) wäre an ihm unerklärlich. In Joh. 1, 14 ist Fleisch gleichbedeutend mit Mensch; vgl. Jesai. 40, 5; 2 Mos. 1, 5. Hatte Christus eine menschliche Seele, so konnte diese nicht vor Erzeugung seines Leibes existirt haben; daher ist es falsch, wenn sie Origenes vor allen Körpern zugleich mit allen Geistern geschaffen werden läßt. — Theodor von Mopsveste und Nestorius reden von einem bloßen Einwohnen des Logos im Menschen Jesus ohne wesenhafte und persönliche Einheit beider, mit Berufung auf Joh. 2, 19. 21; Kol. 1, 19; Joh. 8, 29; 1 Kor. 6, 17. Aber ein bloßes Einwohnen des Logos ist ja noch keine Incarnation des Logos; ferner drückt die Schrift ersteres ganz anders aus, als im Begriffe des letzteren liegt; factum est verbum Domini ad Jeremiam oder in manu Haggaei u. s. w. ist etwas ganz Anderes, als: Verbum caro factum est. Zudem könnte Christus seine Ichheit nicht als göttliche bezeichnen, wenn er bloß ein überschwenglich durch Gott begnadigter Mensch wäre. Vgl. Joh. 8, 58; 10, 30; 6, 51. Wie das Niedersteigen vom Himmel dem Logos zukommt, so die Auffahrt in den Himmel dem Menschen Jesus; Beides aber wird in der Schrift von Einer Person ausgesagt (Ephes. 4, 10). Christus sagt von sich, er sei vor aller Welt gewesen (Joh. 16, 28), was von ihm als Menschen nicht gelten kann. Ferner ist zu berücksichtigen: Joh. 1, 10. 11; Hebr. 10, 5; 2, 10; Sprichw. 16, 4 vgl. mit Joh. 1, 3; Psalm 83, 12 und 36, 39; Psalm 33, 10; 1 Kor. 2, 8; Röm. 8, 32; Joh. 3, 14—16; Röm. 5, 8. 9; Gal. 4, 4; Psalm 30, 6; Röm. 9, 5; Phil. 2, 6. 7; Hebr. 2, 16; Kol. 1, 16. 18;

1 Kor. 8, 6; Joh. 6, 40 und 10, 28 vgl. mit Matth. 11, 29. Wäre die bloße Einwohnung schon Incarnation, so müßte nach der Taufe (Luc. 4, 1) auch der heilige Geist in Christus incarnirt worden sein. Maria wird mit Recht Mutter des Sohnes Gottes genannt; zwar ist nur der Leib Christi aus ihr genommen, aber dieser Leib ist der Leib des Sohnes Gottes, d. h. des Wortes Gottes; und auch alle anderen Menschen haben bloß den Leib von den Eltern, die Seele aber von Gott. — Eutyches läßt Göttliches und Menschliches in Christo in Eine Natur zusammenfließen. Mit Unrecht; denn es ist schon gezeigt worden, daß Leib und Seele Christi nach der Incarnation als etwas vom Logos wesentlich Verschiedenes sich bethätigten; also ist die menschliche Natur Christi von seiner göttlichen verschieden. Man kann nicht sagen, daß die forma Dei und die forma servi (Phil. 2, 6. 7) dasselbe seien; denn sonst wäre letztere nicht als etwas Neues zur ersteren hinzugetreten (accepit). Auch ist die forma Dei durch die Incarnation nicht zerstört worden, und eben so wenig die forma servi in der forma Dei untergegangen; also blieben die zwei Naturen neben einander bestehen. Eine Einheit von Zweien kann auf dreifache Weise bewerkstelligt werden: Entweder dadurch, daß die beiden geschiedenen Dinge überhaupt in ein Verhältniß zu einander gebracht werden, während jedes für sich als Ganzes besteht, wie die Häuser einer Stadt; oder indem sie als Theile eines Ganzen zusammengefügt werden; oder endlich durch Mischung. Die ersten beiden Arten der Verbindung kann man nicht Vereinigungen der Natur nach nennen; eine Mischung von Göttlichem und Menschlichem aber ist auch nicht denkbar. Denn nur materielle Dinge sind mischbar; Gott aber ist immateriell und impassibel; ferner muß eine wenigstens relative Gleichheit der Quantitäten vorhanden sein, damit nicht das Geringere und Kleinere in dem Größeren und Stärkeren verschwinde und aufgehe, wie ein Tropfen Wein in einer Kufe voll Wasser, oder das Holz im Brande; endlich müßte aus einer wirklichen Mischung von Göttlichem und Menschlichem ein Drittes werden, was Keines von Beiden ist, und dieß liegt auch nicht im Sinne des Eutyches, so wenig als das Aufgehen des Menschlichen im Göttlichen. Der Hinzutritt eines neuen wesentlichen Principes zu einem Dinge ändert dessen specifischen Charakter; mithin würde auch die Menschheit Christi durch Hinzutritt des Logos als neuer Form wesentlich

geändert, und Christus aufhören, eine menschliche Natur zu haben. Zwei Dinge von verschiedener Natur können einander nicht der Species nach ähnlich sein; mithin könnte nach Eutychianischer Ansicht Christus keine specifische Ähnlichkeit mit den übrigen Menschen haben (wogegen Hebr. 2, 17). Aus der Vereinigung von Materie und Form entsteht immer eine von einer Mehrheit prädicable Species; also müßte auch die aus der Eutychianischen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen entstehende Natur Mehreren eignen können, während doch die Schrift sagt, daß es nur Einen Mittler Jesus Christus gebe. Endlich involvirt die Eutychianische Ansicht ein Vorhandensein der Menschheit Christi vor ihrer Vereinigung mit dem Logos; dieß ist aber bereits als falsch nachgewiesen. — Macarius von Antiochien behauptete, daß in Christus bloß Ein Wille und Ein Thun gewesen. Aber jeder Natur kommt eine eigenthümliche Thätigkeit zu, mithin der zweifachen Natur Christi eine zweifache Thätigkeit. In Christo war die göttliche und die menschliche Natur vollkommen; es gehört aber zur Vollkommenheit beider, einen selbsteigenen Willen zu haben. Wille und Verstand sind potenzielle Theile der menschlichen Seele; hätte der Mensch Jesus den einen nicht, so müßte ihm auch der andere fehlen, und Apollinaris Recht behalten. Hatte Christus bloß Einen Willen, so wäre dieser nothwendig ein göttlicher gewesen, dem göttlichen Willen kommt aber kein Verdienen zu (Phil. 2, 8. 9). Auch in der menschlichen Natur für sich gibt es mehrfältige Thätigkeiten und Begehrungen zufolge verschiedener Thätigkeitsprincipien, durch welche das Eine und selbe Subject wirkt; die göttliche Natur steht aber ungleich weiter von der menschlichen Natur ab, als innerhalb dieser die verschiedenen Thätigkeitsprincipien von einander abstehen; mithin sind auch die Thätigkeiten beider Naturen von einander verschieden. Hätte Christus keinen menschlichen Willen, so käme ihm auch keine Wahlfreiheit zu, mithin könnte er kein Tugendmuster abgeben und die Aufforderungen Matth. 11, 29; Joh. 13, 15 hätten keinen Sinn. Christus legt sich ausdrücklich einen menschlichen Willen bei: Joh. 6, 38; Luc. 22, 42; Joh. 5, 19. Der Irrthum des Macarius scheint daher entstanden zu sein, daß er die geordnete Einheit der gottmenschlichen Thätigkeit (Joh. 8, 29) von der absoluten Einheit und Einfachheit der göttlichen Thätigkeit nicht zu unterscheiden wußte. — Die schärferen Bestimmungen und feineren Unterscheidungen der

christologischen Lehre innerhalb der durch Ausscheidung der besproche-nen Irrthümer gezogenen Gränzen gehören nicht mehr der Häresien-geschichte, sondern der Geschichte der Theologie an [1]).

Ein Gegenstand specieller Angriffe von Seite der Katharer, Waldenser und der mittelalterlichen Häretiker überhaupt war die katholische Transsubstantiationslehre. Der Ausdruck: Transsub-stantiation war durch Hildebert von Tours in Gang gebracht worden [2]), das Concil vom Lateran hatte ihn adoptirt und sanctio-nirt. Die Sache selber war im Anschluß an die von Alters her-gebrachten Kirchenbücher und an die ununterbrochene Tradition der Väter: Irenäus, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Ephrem, Theodor von Mopsveste, Theodor von Heraklea, Chrysostomus, Ambrosius, Gelasius, Gaudentius von Brixen u. s. w. durch das ganze Mittelalter von Alcuin, Hinkmar, Haymo, Ratherius von Verona, Abälard u. A. vertheidigt worden; die Behauptungen Berengars hatten eine Reihe von Entgegnungen durch Hugo von Langres, Durand von Troarne, Adelmann von Brixen, Guitmund von Aversa, Deodwin von Lüttich, Lanfrank, Gottfried von Angers, Algers von Lüttich, Alberich, Hugo Metellus, Wolfelm hervor-gerufen. Den scholastischen Theologen oblag es, dieser Lehre die kunstgerechte, begriffliche Ausbildung zu geben, und nach allen Seiten ihre logische und metaphysische Denkbarkeit darzuthun. Tho-mas theilt die Einwürfe dawider [3]) in fünf Classen [4]). Die erste Schwierigkeit betrifft den Vorgang der Verwandlung als solchen. Der Leib Christi soll anfangen an einem Orte zu sein, wo er früher nicht war; das Brot soll hiemit in etwas verwandelt werden, was an dem Orte, wo dieß geschehen soll, noch nicht vorhanden, also kein Etwas ist; es wäre denn, daß der Leib Christi selber vorerst seinen himmlischen Ort verließe, und überdieß an den vielen Orten auf Erden, wo die Consecration zu derselben Zeit vorgenommen wird, zugleich gegenwärtig wäre. Dieses Letztere, die Ortsverände-rung des Leibes Christi ist nun schlechthin unzulässig; eben darum

---

[1]) Siehe oben S. 349 ff.; 395 ff.

[2]) Sermo 6, Opp. p. 689.

[3]) Vgl. oben S. 608. die aus opusc. 3 beigebrachte Widerlegung saracenischer Einwürfe.

[4]) Gent. IV, c. 62.

kann derſelbe nur in Folge einer Transſubſtantiation des Brotes anfangen, an irgend einem Orte gegenwärtig zu ſein. Iſt der Leib Chriſti nicht in Folge einer Ortsveränderung gegenwärtig, ſo iſt weiters auch ein Zugleichſein deſſelben mit dem Brote und eine Annihilation oder abſolute Formberaubung des Brotes nicht denkbar [1]). Hätte Chriſtus ein Zugleichſein des Brotes und ſeines Leibes andeuten wollen, ſo würde er geſagt haben: Hic est corpus meum — nicht: Hoc est corpus meum. Eine Vernichtung des Brotes kann man nicht annehmen, weil der Zweck der Erlöſung überhaupt nicht Vernichtung ſein kann, und durch bereits ſo vielfältig vollzogene Conſecrationsacte Vieles von der urſprünglich geſchaffenen Natur vernichtet worden ſein müßte. Eine Auflöſung in die erſte Materie iſt nicht denkbar, da dieſe ohne Form nicht ſein kann; eine Auflöſung in die Elementarkörper gleichfalls nicht, da dieſe ſinnlich wahrnehmbar ſein müßten, und zudem ein Verwandlungs- und Alterationsproceß vor ſich gehen müßte, während der Transſubſtantiationsact im Momente ſich vollzieht. In dieſem Acte wird an die Stelle des früher vorhandenen Subjectes ein gänzlich neues geſetzt; hiedurch unterſcheidet ſich die Transſubſtantiation von jeder natürlichen Verwandlung, in welcher daſſelbe Subject beharrt. Gleichwol muß auch in dieſem myſteriöſen Acte etwas Beharrendes ſein, auf welches die Worte: Hoc est, hindeuten. Dieſes Beharrende ſind die Accidenzen des Brotes und Weines. Unter den Accidenzen einer ſinnlichen Subſtanz findet aber ein gewiſſes Rangverhältniß ſtatt; obenan ſteht die quantitative Ausdehnung, in welcher weiters die Qualitäten fundirt ſind, die hinwiederum Principien von Actionen, Paſſionen und Relationen ſind. Alles dieſes bleibt nach der Conſecration, während das natürliche Subject alles deſſen nicht mehr vorhanden iſt. Das Bleiben der Accidenzen iſt

---

[1]) Petrus Lombardus referirt dieſes Dilemma 4 dist. 11 als Reſultat der bisher gepflogenen Unterſuchungen, ohne ſich zu entſcheiden. Abälard (epitome c. 29) und Alanus von Ryſſel (Regulae theolog. c. 107) verſuchen den Ausweg, die Geſtalten des Brotes und Weines ſeien nur in der Luft und eine eigene in dieſer durch Gottes Macht bewirkte Modification. Dagegen erklärten ſich jedoch die Angeſehenſten unter den Theologen des dreizehnten Jahrhunderts, ein Alexander Haleſius, Bonaventura, und wie wir oben im Texte ſahen, Thomas Aquinas, ſo wie ſpäter Duns Scotus.

eine Nothwendigkeit, um die Substitution des Leibes Christi an die Stelle der Brotsubstanz an dem Orte des vorhin dageweſenen Brotes zu conſtatiren.

Eben in Rückſicht auf dieſen Ort erwächſt aber eine zweite Claſſe von Schwierigkeiten. Chriſti Fleiſch und Blut iſt unter zwei Geſtalten zugegen, alſo in keiner Geſtalt der ganze Chriſtus. Der größere Körper kann nicht unter den Dimenſionen des ungleich kleineren exiſtiren. Ein Körper kann ohne Theilung nicht an mehreren Orten zugleich ſein. Um hierauf zu antworten, muß man dasjenige, was im Sacramente kraft der Verwandlung vorhanden iſt von demjenigen unterſcheiden, was in natürlicher Folge auch mit (ex naturali concomitantia) vorhanden iſt. Der Converſionsact zweckt auf Hervorbringung des Leibes Chriſti ab; aber Seele und Gottheit Chriſti ſind im Sacramente natürlicher Weiſe auch zugleich mit vorhanden; bei einer Conſecration während der Tage an welchen Chriſti Leib im Grabe lag, würde dieß nicht der Fall geweſen ſein. Die Conſecration des Brotes zweckt auf Hervorbringung des Leibes Chriſti ab; in natürlicher Folge iſt in dem hervorgebrachten Leibe Chriſti auch das Blut Chriſti enthalten. Umgekehrt verhält es ſich mit der Conſecration des Weines. Die Conſecration des Brotes zweckt auf die Hervorbringung der Subſtanz des Leibes Chriſti ab; concomitanter ſind auch die Dimenſionen des Leibes Chriſti vorhanden, wenn ſchon nicht in Kraft der Conſecration, welche die Dimenſionen des Brotes nicht beſeitigt; Chriſtus tritt alſo unter Vermittelung der Dimenſionen des Brotes, nicht ſeines eigenen Leibes zu dem beſtimmten Raume, in welchem die Transſubſtantiation vor ſich geht, in's Verhältniß. Demzufolge kann er auch an mehreren Orten zugleich auf ſacramentale Weiſe gegenwärtig ſein.

Die dritte Claſſe von Schwierigkeiten betrifft die Accidenzien, die ohne Subject höchſtens nur als univerſelle Formen, nicht aber in ſinnlicher Concretheit exiſtirend gedacht werden können. Der ſinnliche Augenſchein kann nicht in Zweifel gezogen werden; und eben ſo müſſen, wie bereits bemerkt, in Ermangelung der Brotſubſtanz die zurückgebliebenen quantitativen Brotdimenſionen als Träger der übrigen Accidenzien genommen werden. Eine ſolche Subſiſtenz der Accidenzen ohne ſubſtanzielles Subject iſt als Wirkung göttlicher Kraft denkbar, die ja auch überhaupt ohne Vermittelung der causae secundae Wirkungen ſetzen kann, die den Menſchen ohne Samen

hervorgebracht und ſchon oft Fieber ohne Vermittelung der Naturkräfte geheilt hat; mithin kann Gott ohne Zweifel die Wirkungen der causae secundae ohne Mitwirkung dieſer conſerviren. Beſonders gilt dieß von den quantitativen Dimenſionen, welche, weil unter Abſtraction von der Materie denkbar, von den Platonikern ſogar für eigene Subſtanzen gehalten wurden. Kann der Verſtand ſie im Denken von der Materie trennen, ſo muß ſie um ſo mehr Gott in der Trennung von der Materie erhalten können. Die Quantität der Ausdehnung ſchließt aber im Unterſchied von den übrigen Accidenzen die Möglichkeit einer individuirenden Theilung in ſich; daher kann ſie als Wurzel und Subject der übrigen am Sacramente noch erſcheinenden ſinnlichen Accidenzen gedacht werden.

Die vierte Hauptſchwierigkeit betrifft das Thun und Leiden der nach der Conſecration übrig bleibenden Accidenzen. Das conſecrirte Brot, in großer Menge genommen, würde den Körper nähren, der conſecrirte Wein in großer Menge genommen würde berauſchen; das Brot kann in Verweſung übergehen, verbrannt werden u. ſ. w. Die Wirkungen, welche den Accidenzen als ſolchen zukommen, würden keine Bedenken erregen, wol aber jene, welche auf die Subſtanz ſelber zurückgeführt werden müſſen: Generation (bei der leiblichen Alimentation) und Corruption. Hier wollen nun Einige [1]) mit der Auskunft helfen, daß, ſo oft ſich etwas von ſolcher Art ereigne, Gott durch ein neues Wunder die transſubſtantiirten Geſtalten wieder in ihr natürliches Weſen zurückverwandele, und in Folge deſſen jene Generations- und Corruptionsproceſſe möglich ſeien. Aber die Zurückverwandelung des Leibes Chriſti in Brot iſt eine Abſurdität, und das Wie eines derartigen Vorganges in jeder Weiſe undenkbar. Denn ſo lange die Geſtalten von Brot und Wein vorhanden ſind, iſt auch der Leib Chriſti vorhanden; würden die Geſtalten deſtruirt, ſo wäre das zurückverwandelte Brot einerſeits eine Subſtanz ohne Accidenzen, andererſeits eine andere Subſtanz als das zuerſt vorhanden geweſene Brot, während doch eben dieſes wieder hergeſtellt werden ſollte. Es wird alſo viel beſſer ſein zu ſagen, daß den

[1]) So Innocenz III. de mysteriis Missae, lib. IV, c. 21. — Bonaventura in 4. Sent. dist. 13, art. 2, qu. 1 u. 2. Aber zu Paris wurde 1300 die Meinung: „Quod brutum non sumit verum corpus Christi“ zu den Artikeln gerechnet „in quibus magister sententiarum non tenetur.“

Accidenzen durch die Conſecration nebſt der wunderbaren Erhaltung ohne eigene Subſtanz auch noch die Eigenheit zu Theil wird, Alles zu wirken und zu leiden, was ſie, der urſprünglichen Subſtanz inhärirend, zu thun und zu leiden fähig waren.

Die letzte Schwierigkeit betrifft das Brotbrechen, welches ein Subject haben muß, während man doch nicht ſagen darf, daß der Leib Chriſti gebrochen werde. Hierauf iſt dem bereits Entwickelten gemäß zu ſagen, daß die dimenſive Quantität Subject der Theilung ſei, wodurch die Subſtanz des Leibes Chriſti nicht afficirt werden kann, weil alles Subſtanzielle im Unterſchiede von dem quantitativen Ganzen in jedem Theile ganz vorhanden iſt; ſo die ganze Waſſerſubſtanz, d. h. Waſſernatur in jedem Tropfen, die ganze Seele in jedem Theile ihres Körpers [1]).

---

[1]) Es iſt von Intereſſe, bei dieſer Gelegenheit auch Albert's des Großen Ausführungen über denſelben Gegenſtand zu vernehmen. Albert entwickelt ſeine dießfälligen Anſichten in ſeiner Schrift de Eucharistia, dist. III. tract. 3, c. 1 (Opp. XXI, p. 67—73; vgl. auch tom. XVI, in 4 dist. II. p. 149—162). Er unterſcheidet drei Meinungen, wie ſolche auch den Lombarden und im Decretum (de consecratione, dist. 2) namhaft gemacht ſeien. Einige deuten das Abendmahl rein ſymboliſch, Andere behaupten die leibhafte Gegenwart ohne Verwandlung, wieder Andere endlich die Transſubſtantiation. Gegen die bloß ſymboliſche Auffaſſung ſpricht der klare Wortlaut von Matth 26, 26; Marc. 14, 17; Luc. 22, 14, ſo wie 1 Kor. 10, 16. Wozu ferner die feierlichen Ceremonien des Actes, die eigens hiezu ertheilte Prieſterweihe, wenn die ſymboliſche Auffaſſung die richtige wäre? Die gläubige Verehrung und Anbetung des Sacramentes und der ganze Meßcult wären in dieſem Falle baarer Götzendienſt. Daher iſt die ſymboliſche Anſicht häretiſch, und würde ſie in irgend einem Buche gelehrt, ſo müßte daſſelbe verbrannt werden. Die Erklärung der Einſetzungsworte: Hoc significat corpus meum — iſt hermeneutiſch unzuläßig; denn Brot und Leib müßten, wenn dieſe Deutung einen Sinn haben ſoll, similia in specie ſein; wie z. B. wenn Jemand auf ein Gewächs deutend ſagt: Dieſe Raute (d. h. eine ähnliche wie dieſe) wächſt in meinem Garten. Gegen die zweite Anſicht (von Hrabanus Maurus, Ratramnus und theilweiſe auch von Ruppert von Deutz vertreten) ſprechen folgende Gründe: Das Fürwort Hoc in den Einſetzungsworten müßte im Sinne der Impanationstheorie entweder auf die Subſtanz des Brotes, oder auf die Subſtanz des Leibes Chriſti hindeuten. Im erſten Falle wäre die Rede Chriſti geradezu falſch; der letztere Fall iſt nicht denkbar, weil im Sinne der Gegner keine Accidenzen vorhanden ſind, unter welchen der Leib Chriſti ſichtbar iſt, alſo dieſer auch nicht

Der Behauptung zeitgenöſſiſcher Häretiker, daß fromme Menſchen auch ohne kirchliche Weihe, ſchlechte Prieſter hingegen trotz der-

---

mit den Worten Hoc est gezeigt werden kann. Ferner kann doch Wein und Brot nicht als geiſtliche Speiſe bezeichnet werden; ſind alſo ihrem Weſen nach zur Hervorbringung der ſupponirten Wirkung nicht geeignet. Auch das liturgiſche Meßformular ſpricht dagegen, wenn es ſagt: Ut nobis fiat corpus et sanguis Jesu Christi. Demnach muß die betreffende Anſicht, wenn ſie auch nicht geradezu als häretiſch bezeichnet werden ſoll, wenigſtens für einen ſehr bedenklichen und nahezu an Häreſie gränzenden Irrthum genommen werden. Dagegen wird nun freilich eingewendet: Die Accidenzen des Brotes und Weines müſſen ein Subject haben; dieſes kann aber nicht der Leib Chriſti ſein. Chriſtus kann nicht als Zerſtörer jener Subſtanzen gedacht werden, die er doch ſelber geſchaffen hat. Die Abendmahlselemente nähren, in größerer Menge genoſſen; unterliegen, über ihre Zeit aufbewahrt, einem Verweſungsproceſſe u. ſ. w. Hierauf zur Antwort: Was die Ernährung anbelangt, muß man ein Doppeltes unterſcheiden, die Stillung des unangenehmen Hungergefühles, und den Erſatz der verbrauchten Subſtanz des Leibes. Letzteres wird durch die Subſtanz, erſteres durch die Accidenzien des Nahrungsmittels bewirkt. Die Euchariſtie würde, in größerer Quantität genoſſen, bloß die Wirkungen der Accidenzien hervorbringen; und wenn Jemand durch längere Zeit bloß von conſecrirten Hoſtien lebt, ſo geſchieht dieß, indem die durch die Accidenzien erhaltene natürliche Wärme den Verbrauch der Körperſubſtanz aufhält. In der Fortdauer des Urzuſtandes würde auch die natürliche Nahrung keine andere Wirkung gehabt haben als dieſe; da kein Verbrauch und mithin auch kein Erſatz verbrauchter Leibesſubſtanz ſtatt gehabt hätte. Das Gleiche, was vom Menſchen, gilt auch vom Thiere; nur iſt weiters noch hinzuzufügen, daß das Thier gar nicht den Leib Chriſti in ſich aufnimmt, indem dieſer, ſobald die Hoſtie im Thierkörper zerſetzt iſt, gar nicht mehr vorhanden iſt. Was endlich Fäulniß und Corruption anbelangt, ſo iſt dieſe denkbar, ohne daß eine Subſtanz als Subject dieſes Vorganges gedacht wird. Die Form an ſich iſt allerdings invariabel. Die ſinnlich erſcheinende Form iſt in jeder Beziehung variabel, ſowol an der Materie, als im Medium des Sinneseindruckes, als endlich im appercipirenden Organ ſelber. So wird der Ton im Medium der Luft öfter durch Winde zertheilt oder verſchlagen; im Ohre klingt er nach Verſchiedenheit der Dispoſition des Ohres verſchieden. Nun exiſtirt die Form im Medium und im Sinnesorgane ohne die Materie des Subjectes; alſo können auch die eines natürlichen materiellen Subſtrates ermangelnden Accidenzen des Altarsſacramentes einer Variation durch Bewegung und Corruption unterworfen werden. Ein Sein der Accidenzen ohne Subject in dem eben angegebenen Sinne iſt möglich; damit wird nicht behauptet, daß die Accidenzen an nichts Anderem wären;

selben keine giltigen Sacramente spenden können, setzt Thomas [1]) folgende Gründe entgegen: Der Weihecharakter ist unverlierbar; daher nichts Geweihtes dieselbe Weihe noch einmal empfängt. Der Priester übt in Spendung der Sacramente keine Macht in eigenem Namen, sondern im Namen eines Höheren; so wärmt auch das Wasser nicht aus eigener Kraft, sondern in jener des Feuers; der Baley schaltet nicht in eigenem, sondern in des Königs Namen. Mithin kann auch ein frommer Christ nicht aus eigener Kraft die Sacramente spenden, ohne besondere Ermächtigung durch denjenigen, in dessen Namen sie gespendet werden. Man muß zwischen Vermögen und Habitus unterscheiden; das Können liegt im Vermögen, im Habitus ist das Gut- oder Schlechtmachen dessen, was man vermag, begründet. Mithin involvirt ein sittlich schlechter Habitus kein Unvermögen zur Sacramentspendung, so wenig als ein sittlich guter Habitus ein Vermögen hiezu ertheilt; mithin besteht das Vermögen hiezu unabhängig von jedweder Art der sittlichen Beschaffenheit des Ausspenders der Sacramente. Dasjenige, was in der Kraft eines Anderen wirkt, macht den die Wirkung in sich aufnehmenden Gegenstand nicht sich, sondern dem Agens principale ähnlich; mithin kann die sittliche Beschaffenheit der als Werkzeuge Christi handelnden Sacramentspender (Joh. 1, 33) die Wirkung des Sacramentes auf den Empfänger niemals irritiren. Hienge die Gewißheit der Giltigkeit der Sacramente von der sittlichen Beschaffenheit ihrer Ausspender ab, so könnten die Gläubigen ihres Heiles niemals sicher sein, da kein Mensch den anderen vollkommen durch-

---

dieß wäre gegen den Begriff der Accidenz. Von einer Annihilation der Brotsubstanz ist keine Rede; die Transsubstantiation ist vielmehr Nobilitirung und Vervollkommnung der natürlichen Substanz. In dem Folgenden führt Albertus noch aus, daß Christus, wie er als Gott in einem anderen Verhältniß zum Raume steht, denn als Mensch, so auch als geistliche Speise wieder in einem anderen Verhältnisse, denn als Gott und Mensch. Die Äußerung des heiligen Hilarius über die Eucharistie: Ubi pars, ibi totum — welche von Einigen ungeschickter Weise so gedeutet wurde, als ob in jedem Körperglieds Christi der ganze Christus wäre, wird dahin erklärt, daß in jedem sinnefälligen Bruchtheile der consecrirten Hostie die ganze, vollständige Natur seines Leibes enthalten sei.

[1]) Gent. IV, c. 77.

ſchaut. Chriſtus gebietet Gehorſam gegen die Ausſprüche der Männer, die auf Moſis Stühlen ſitzen, trotzdem, daß ihre Werke böſe ſind, mithin überhaupt Gehorſam gegen pflichtvergeſſene Diener des Heiligen; dieſer Gehorſam hätte keinen Sinn, wenn die Vollmacht des Amtes in den unwürdigen Verwaltern deſſelben nicht vorhanden wäre.

Was Thomas zur Nachweiſung des von den Albigenſern u. A. beſtrittenen kirchlichen Primates, ſo wie des Fegfeuers beibringt, coincidirt mit dem, was er über dieſelben Controverspuncte wider die ſchismatiſchen Griechen zu erinnern hat. Beim Nachweiſe des Fegfeuers [1]) hat er in der That nur die Einwendungen der Griechen im Auge. Hingegen laſſen ſich hier ſeine Auslaſſungen über die Suffragien für die Verſtorbenen nicht umgehen. [2]) Er theilt dieſe Frage [3]) in vier ſpecielle Unterfragen ab: Ob, wem, in wie weit und welche Suffragien nützen. Das Ob anbelangend hat man die Erreichung eines beſtimmten Zuſtandes von der Erreichung der daran ſich ſchließenden Folgen, alſo die Seligkeit von der Erlaſſung der Strafen zu unterſcheiden. Erſtere kann Niemand für Andere verdienen, wol aber erbitten. Letztere kann man für Andere ſowol erbitten, als in Kraft der in der Kirche beſtehenden Liebesgemeinſchaft auch verdienen. Damit erledigen ſich die Einwürfe aus Gal. 6, 8, wo vom Verdienen der eigenen Seligkeit die Rede iſt — aus 1 Kön. 26, 23, bei deſſen Citation überſehen wird, daß eben durch Widmung des eigenen Werkes für das Heil Anderer der göttlichen Gerechtigkeit Erſatz geleiſtet werden ſoll — aus Ezech. 18, 20, aus welcher Stelle nur ſo viel gefolgert werden kann, daß eine Vergeltung wider Gebühr ungerecht ſei, nicht aber, daß der Erlaß einer ſchuldigen Strafe ungerecht ſei; denn ſonſt wäre jedes Erbarmen ein Unrecht. — Den Verſtorbenen kann durch Suffragien Troſt gebracht werden, weil die Liebesgemeinſchaft durch den Tod nicht aufgehoben wird (1 Kor. 13, 8). Die dagegen eingewendete Stelle 2 Kor. 5, 10 beweiſt nur, daß auch die Möglichkeit des Unterſtützt-

---

[1]) Gent. IV, c. 91.

[2]) Über Fegfeuer und Gebet für Verſtorbene iſt im Beſonderen eine Schrift des Hugo Ethrianus zu erwähnen, auf Bitten des Klerus von Piſa abgefaßt. Siehe Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 339—368.

[3]) 4 dist. 45, qu. 2, art. 1.

werdens durch die Suffragien der Überlebenden eine sittliche Errungenschaft dieses Lebens sei; oder man kann mit Johannes Damascenus sagen, daß die Worte des Apostels auf das Endgericht sich beziehen, wodurch die Suffragien zur Tröstung in der zwischen Tod und Endgericht eingeschlossenen Epoche nicht ausgeschlossen sind. Ähnliches ist in Hinsicht auf Offenb. 14, 13 zu erwidern. Die Folgerung aus Job 19, 8, daß die Verstorbenen schlechthin aus dem Stande der Wanderschaft in jenen der Immutabilität übergetreten seien, ist übereilt; denn sie sind noch nicht am Ziele, dessen wirkliche Ergreifung allerdings noch eine weitere Immutation der Abgeschiedenen involvirt. Ob die durch einen sündhaften Menschen dargebrachten Suffragien den Verstorbenen Trost bringen? Ohne Zweifel, wenn die Wirksamkeit, wie beim Meßopfer, ausschließlich von einem Opus operatum abhängt. In Hinsicht der übrigen Suffragien muß man unterscheiden, ob der Sünder sie in eigenem Namen darbringt, oder in fremdem Namen, sei es im Namen der Kirche oder auf Wunsch von Privatpersonen, oder des Verstorbenen selber. Bringt er sie in eigenem Namen dar, so ist sein Suffragium unwirksam; im entgegengesetzten Falle aber wirksam, obschon nicht so sehr, als wenn er selber im Stande der Gnade wäre. Daraus erledigen sich die aus Joh. 9, 31 und anderen Gegengründen entnommenen Einwendungen. Fragt man um die Wirkung der frommen Leistung, so ist zwischen compensativen und meritorischen Leistungen zu unterscheiden. Reine Genugthuungsacte gereichen bloß dem Verstorbenen, für welchen sie verrichtet werden, zum Troste; meritorische Leistungen aber, die durch sich das ewige Leben erwerben, auch dem Leistenden, und zwar in höherem Grade, als Jenem, für welchen sie geleistet worden.

Einer der wesentlichsten Puncte, die von den zeitgenössischen Sectirern bestritten wurden, ist endlich auch noch die Auferstehung der Todten. Abgesehen von den gewöhnlichen Schriftbeweisen begründet Thomas [1]) diese Lehre aus dem Begriffe der unsterblichen Seele als Wesensform des Leibes, aus der Unvollkommenheit ihres Seins und Seligseins ohne Leib, aus der Mitleidenschaft des Leibes an den sittlichen Werken dieses Lebens. Ohnedieß hat die

[1]) Gent. IV, c. 79. 80.

Trennung von Leib und Seele nur einen accidentellen Grund; durch Christus aber ist die Macht des Todes gebrochen.

Dawider erhebt sich eine Reihe von Einwürfen:

„Nirgends in der Natur kehrt das einmal Aufgelöste als das numerisch Dieselbige wieder, da die Natur allenthalben nur auf Erhaltung der Gattung ausgeht." Dieser Einwurf besagt aber nur so viel, als daß nichts sich selber erzeugen oder wiedererzeugen kann, da Alles nur in Kraft seiner bereits erlangten oder noch besessenen Form wirken kann; daraus folgt jedoch nicht, daß die Form des Menschenleibes von Gott mit der Materie des Leibes nicht wieder vereinigt werden könne, da er doch auch ursprünglich diese Vereinigung bewirkt hat.

„Die Wiederherstellung des Menschen muß als förmliche Neuschaffung desselben genommen werden, da ein Theil dessen, woraus das Wesen des früher vorhanden gewesenen Menschen constituirt war, mit dem zeitlichen Tode zunichte geworden ist." Dieß ist nicht der Fall; denn sowol die vernünftige Seele, welche die substanzielle Form des Leibes ist, als auch die Materie des Leibes sind noch vorhanden; und hiemit potenziell auch die Körperlichkeit des Menschen, welche in jenen beiden, in Materie und intellectiver Seele, ihre constitutiven Principien hat.

„Der Tod hebt die Continuität der menschlichen Existenz als solcher auf; mithin muß der wiedererstehende Mensch ein Anderer sein, als der Gestorbene." Man übersieht, daß die Wesensform des leiblich Aufgelösten fortdauert.

„Es läßt sich nicht denken, wie Alles, was dem Leibe einmal geeignet, von ihm aber noch während seines Lebens entweder durch einen täglich wiederkehrenden Proceß, oder durch ein freiwilliges Thun des Menschen abgeschieden worden ist, zugleich und auf einmal wieder in dem neuerstandenen Körper vereinigt werden soll." Aber es handelt sich ja nicht um die stoffliche Vollständigkeit, sondern um die formelle Identität und Integrität; wie ein continuirliches Feuer für ein numerisch Eines gilt, trotz dem, daß es sich durch die verschiedensten nach einander verbrauchten Brennstoffe in seiner Continuität erhält. Allfällige Defecte des zeitlichen Leibes werden durch die Allmacht des Schöpfers ergänzt werden; wenn etwas Stoffliches nach einander den Leibern Mehrerer angehörte, wie

bei Menschenfleischessern, so wird es demjenigen wieder eignen, dem es ursprünglich gehörte u. s. w.

„Wenn Christus der Befreier von Schuld und Tod ist, so können nur Jene auferstehen, die an ihn glauben.“ Diese Folgerung ist falsch; die Auferstehung ist eine Folge dessen, daß Christus die menschliche Natur annahm; somit erstreckt sie sich auf Alle, die an dieser Natur Theil haben; mit der Einschränkung jedoch, daß eine vollkommene Reparation der Menschennatur nur an Jenen vorgenommen werden wird, welche in Kraft ihres Glaubens oder wenigstens eines Sacramentes des Glaubens Christo wahrhaft angehören.

Eine andere Angelegenheit von derselben hohen Wichtigkeit, wie die Bewältigung und Niederschlagung der vielen Häresien des Abendlandes, war für die mittelalterliche Kirche und Welt die Beilegung des Schisma zwischen der lateinischen und griechischen Kirche. Neben der griechisch-byzantinischen Kirche bestanden nebstdem noch die von den Griechen selber bekämpften Secten der Nestorianer in Persien und Indien, der monophysitischen Kopten, Armenier und Jacobiten, der monotheletischen Maroniten. Auch auf diese Secten erstreckte sich, soweit sie für den Versuch einer näheren Verständigung erreichbar waren, das Vereinigungsstreben der lateinischen Kirche, in Hinsicht auf die Maroniten und Armenier nicht ohne Erfolg.

Die Spaltung zwischen der lateinischen und griechischen Kirche war durch mancherlei Ursachen grundgelegt; die Hauptursache lag jedoch letztlich in der Abneigung der cäsareopapistisch gesinnten byzantinischen Kaiser sowol, wie der Patriarchen von Byzanz, eine kirchliche Oberhoheit des Hauptes der lateinischen Kirche anzuerkennen. Bereits in früher Zeit hatte das Ringen des byzantinischen Bischofes nach Machterweiterung den Widerspruch des Papstes, und nicht desselben allein hervorgerufen. Der Beschluß des Concils von Chalcedon (381), daß dem Bischofe von Constantinopel der nächste Rang nach dem Papste gebühre, wurde weder von der römischen noch von der alexandrinischen Kirche anerkannt. Gegen die durch eine minderzählige Faction in's Werk gesetzte Erneuerung dieses Beschlusses beim Auseinandergehen des zweiten Concils von Chalcedon (451), so wie gegen die sofortige Zuweisung der Diöcesen Thracien, Asien und Pontus an den Bischof von Byzanz protestirten die Legaten der römischen Bischöfe in feierlicher Weise. Papst Leo I. wiederholte

den Proteſt ſeiner Legaten; und Papſt Felix III. begründete die ein paar Decennien über den Patriarchen Acacius ausgeſprochene Excommunication unter Anderem auch mit dem Vorwurfe jenes widerrechtlichen Eingriffes in die Patriarchalrechte der Biſchöfe von Antiochien und Jeruſalem. Johannes Jejunator (582—595) nahm unter Widerſpruch der Päpſte den Titel eines ökumeniſchen Patriarchen an, welchen von nun an die meiſten Patriarchen von Conſtantinopel führten. Die damit angeſprochenen Rechte dehnten ſie ſogar auf Gebietstheile des römiſchen Patriarchates aus; als der Bilderſtürmer Leo der Iſaurier die Diöceſen der Präfectur Illyricum von der römiſchen Kirche abriß (730), eigneten ſich die Patriarchen von Byzanz das kirchliche Jurisdictionsrecht über dieſelben an. Der durch das theils ſchwächliche, theils feindſelige Verhalten der byzantiniſchen Kaiſer geförderte Anſchluß der Päpſte an die Frankenkönige und die Krönung Carl's des Großen durch Leo III. erweiterte die Kluft zwiſchen der römiſchen und griechiſchen Kirche noch mehr. Eine förmliche Trennung aber wurde erſt durch Photius herbeigeführt. Die Weigerung des Papſtes Nicolaus I., den durch die ungerechte Verdrängung des Patriarchen Ignatius auf den byzantiniſchen Biſchofsſtuhl gelangten Photius in ſeiner neuen Würde zu beſtätigen, hatte deſſen leidenſchaftlichſten Haß gegen die Römer geweckt; die durch den Bulgarenkönig Michael eingeleitete Zurückführung einiger Diöceſen des Illyricum in den unmittelbaren Verband mit dem römiſchen Patriarchate wurde von ihm als Anlaß benützt, gegen Nicolaus I. und überhaupt gegen die Lehre und Übung der lateiniſchen Kirche als feindſeliger Ankläger aufzutreten. Er verſammelte insgeheim eine Synode ſeiner Anhänger, und unterſchob dieſer in einer darauf folgenden Veröffentlichung ihrer angeblichen Verhandlungen den Beſchluß der Excommunication und Abſetzung des Papſtes. Gleichzeitig forderte er den Kaiſer Ludwig II. auf, gegen Nicolaus mit Gewalt einzuſchreiten, und entwickelte in einem Rundſchreiben an die Patriarchen des Orients die Gründe ſeines Verfahrens wider den Papſt. Er ſchuldigt ihn an, die von griechiſchen Prieſtern mit unſäglicher Mühe bekehrten Bulgaren dem Patriarchalverbande mit Byzanz entriſſen und die falſchen Lehren und Übungen der lateiniſchen Kirche unter ihnen verbreitet zu haben; ſo das Faſten am Samſtage; die Verkürzung der Quadrageſimalfaſten; die Verachtung der Prieſter, welche in anſtändigen Ehen leben; die abermalige

Firmung der durch griechiſche Prieſter bereits Geſalbten; die Verfälſchung des kirchlichen Symboles durch den Zuſatz filioque. Nicolaus, bereits dem Ende ſeines von ſchweren Kämpfen erfüllten Lebens nahe, erließ zwei Rundſchreiben an Hinkmar von Rheims und Luitbert von Mainz, in welchen er die Anſchuldigungen des Photius beleuchtete und den fränkiſchen und deutſchen Klerus zur Hilfeleiſtung in der gemeinſamen Sache aufforderte. In Folge deſſen verſammelten die deutſchen Metropoliten ihre Suffraganen auf der Synode zu Worms, wieſen daſelbſt die Anklagen der Griechen zurück, und vertraten die lateiniſche Faſſung der Trinitätslehre als die ächt katholiſche Lehre. Odo von Beauvais, Äneas von Paris und Ratramnus verfaßten Vertheidigungsſchriften wider die Griechen. Auch bei den übrigen Patriarchen des Orients fand Photius wenig Anklang; und als ſein Beſchützer Kaiſer Michael ermordet wurde (867), gieng auch ſeine Macht zeitweilig zu Ende. Der neue Kaiſer Baſilius reſtituirte den Patriarchen Ignatius und erwirkte von Papſt Hadrian II. die Berufung einer Synode, welche als die achte allgemeine Kirchenverſammlung zu Conſtantinopel zuſammentrat (869). Auf dieſer wurde das Recht des römiſchen Primates aus göttlicher Einſetzung anerkannt, und Jenen, die ſie nicht anerkennen wollten, die kirchliche Gemeinſchaft verweigert. Die Patriarchalrechte über die Bulgaren wollte indeß auch Ignatius nicht fahren laſſen, und nach ſeinem Ableben (878) gelangte Photius abermals auf den Patriarchenſtuhl. Papſt Johann VIII. erkannte ihn unter der Bedingung an, daß er die Anordnungen der achten ökumeniſchen Synode achte und die Gerechtſame der römiſchen Kirche anerkenne. Photius mißverſtand gefliſſentlich die Verwahrungen des Papſtes und ſtellte der Synode von 869 eine andere entgegen (880), wurde aber von Johann VIII. excommunicirt, von des Baſilius Nachfolger Leo IV. verbannt und ſtarb im Banne (891), den neun Päpſte über ihn ausgeſprochen hatten. Von Stephan, dem Nachfolger des Photius, bis auf Michael Cerularius waren die lateiniſche und griechiſche Kirche vereinigt. Indeß hatte Photius durch ſeine ſchriftlichen Erklärungen wider die Lateiner bei den Griechen das Bewußtſein eines Gegenſatzes zwiſchen beiden Kirchen fixirt, welches zur offenen Kundgebung nur eines äußeren Anſtoßes bedurfte. Dieſen gab Cerularius, gleich Photius gegen die Beſtimmungen der Synode von 869 vom Laienſtande durch alle

Grade der Weihe zur Patriarchenwürde erhoben und nach der Herrschaft über die gesammte Kirche des Orients strebend. Er schickte in Gemeinschaft mit dem Metropoliten von Achrida an Papst Leo IX. ein Schreiben voll Schmähungen wider die Lateiner. Zu den von Photius erhobenen Beschuldigungen fügte er noch mehrere andere hinzu, namentlich die jüdische Ketzerei des ungesäuerten Brotes. Dieß geschah 1073; die Bemühungen der nach Constantinopel abgesandten päpstlichen Legaten waren fruchtlos, und so legten sie denn auf dem Hauptaltare der Sophienkirche die Bannbulle wider Cerularius nieder, und schüttelten den Staub von ihren Füßen (1054, 16. Juli). Cerularius stützte sich auf den Haß des griechischen Volkes wider die Lateiner; die Kirchen von Antiochien und Jerusalem folgten ihm nur widerstrebend, die unabhängigere russische Kirche blieb noch ein halbes Jahrhundert in Vereinigung mit Rom.

Es fehlte nicht an Ausgleichungsversuchen. Noch in demselben Jahrhundert berief Urban II. eine Synode nach Bari, auf welcher namentlich die Griechen Süditaliens zahlreich vertreten waren. In dieser Versammlung zeichnete sich besonders Anselm von Canterbury aus, welcher damals als Exulant in Italien sich aufhielt. Paschalis II. schickte den Erzbischof von Mailand, Petrus Chrysolanus, nach Constantinopel (1110—1112); der Kaiser Alexius Komnenus hörte in feierlicher Versammlung die Rede des Erzbischofs über den Ausgang des heiligen Geistes an [1]), die Unionsverhandlungen führten jedoch zu keinem Erfolge. Bischof Anselm von Havelberg gieng als Gesandter des Kaisers Lothar II. nach Constantinopel; sein kirchlicher Rang gab Anlaß, daß sich oftmals vornehme Griechen mit ihm über die Differenzpuncte zwischen beiden Kirchen besprachen; endlich veranstaltete der Kaiser Johannes Komnenus selbst ein öffentliches Gespräch, an welchem mehrere Lateiner Theil nahmen. Auf besonderen Wunsch des Papstes Eugenius III. zeichnete Anselm dieses Gespräch später schriftlich auf. Daran schließt sich die von Hugo Ethrianus verfaßte Widerlegungsschrift an, welche von ihrem Verfasser, einem gebornen Tuscier, der sich am Hofe des

[1]) Baronius, Annal. ad ann. 1116, n. 8—14; Leo Allatius, Graecia orthodoxa, tom. I, p. 379 ff.; Romae 1652 in 4°.

Kaiſers Manuel befand, an Papſt Alexander III. geſendet wurde 1177 [1]). Alexander führte mit Manuel Verhandlungen, und letzterer berief zu Conſtantinopel ein Concil (1168) in Unionsangelegenheiten; die hartnäckige Oppoſition des Patriarchen Michael ließ es jedoch zu keinen Erfolgen kommen. Die Kreuzzüge, von welchen man ein günſtiges Ergebniß in dieſer Sache gehofft, trugen nur bei, die nationale und kirchliche Entfremdung zwiſchen Griechen und Lateinern zu ſteigern. Nachdem zu Antiochien und Jeruſalem lateiniſche Patriarchate errichtet worden (1100), ſchloßen ſich die griechiſchen Patriarchen dieſer Kirchen deſto enger an jenen zu Conſtantinopel an; und dieſer nahm nach Errichtung des lateiniſchen Kaiſerthums ſeinen Sitz zu Nicäa, nunmehr erſt in erbittertſter Hartnäckigkeit am Schisma feſthaltend. Über den unduldſamen Haß der Griechen gegen die Lateiner wurde auf dem Lateranenſiſchen Concil 1215 laute Klage geführt; griechiſche Prieſter laſſen die Altäre, an welchen lateiniſche Prieſter das heilige Opfer dargebracht hatten, eher abwaſchen, bevor ſie an dieſelben treten, als ob dieſe durch den lateiniſchen Gottesdienſt verunreinigt würden; die von den Lateinern Getauften werden von den Griechen wieder getauft [2]). Papſt Innocenz III. hatte nach Gründung des lateiniſchen Kaiſerthums in Byzanz den Cardinal Benedictus mit der Betreibung der Unionsſache beauftragt. Als in den hierüber gepflogenen Unterhandlungen — erzählt der als Dollmetſcher dienende Metropolit Georg von Korcyra — auf die geſäuerten und ungeſäuerten Brote die Sprache kam, weigerte ſich der Cardinal, über den berührten Gegenſtand auch nur Ein Wort zu ſprechen. Die Griechen hingegen meinten, es ſei auch gar nicht einmal möglich, gegen ihre Anſicht etwas vorzubringen, nachdem bei der Eroberung Conſtantinopels durch die Lateiner in der räuberiſch erbrochenen kirchlichen Geräthekammer des großen Palaſtes nebſt anderen Heiligthümern auch das geſäuerte Brot, welches Chriſtus beim letzten Abendmahle ausgetheilt, gefunden worden ſei. Es ſei in einem goldenen, mit Perlen und Edelſteinen geſchmückten Gefäße aufbewahrt geweſen; eine in das Gefäß mit griechiſchen Buchſtaben eingegrabene Inſchrift habe

---

[1]) De haeresibus, quas Graeci in Latinos devolvunt, sive quod Spiritus Sanctus ex utroque, Patre scil. et Filio procedat. Baſel 1543.

[2]) Hardouin, Acta Conciliorum, tom. VII, p. 22 ff.

den Lateinern gezeigt, was sie hier gefunden hätten. Sie hätten zwar diese Entdeckung zu verheimlichen gesucht; Gott aber habe ihr böses Vorhaben durch lautes Bekanntwerden der Wahrheit zu Schanden werden lassen [1]). Daß mit Menschen von solcher Denkart keine Verständigung zu erzielen war, ist unschwer zu begreifen; es muß aber auch zugestanden werden, daß die Lateiner ihr Mögliches thaten, den Haß der Griechen gegen sich zu schüren. Wie auf Cypern, nachdem es Richard einem Prinzen aus dem Hause der Komnenen entrissen, das lateinische Kirchenthum mit blutiger Gewalt eingeführt worden war, so rief auch in Byzanz der päpstliche Legat Pelagius durch seinen unklugen und überstrengen Eifer einen Volksaufstand hervor, welchen Kaiser Heinrich durch Desavouirung der Maaßregeln des Legaten beschwichtigen mußte. Das von seinen Mönchen fanatisirte Volk wollte von einer Vereinigung mit den Lateinern durchaus nichts wissen; die Verblendung der Griechen und ihre Verachtung gegen unsere Sacramente — klagen Dominicaner-Missionäre [2]) — ist zu einem solchen Grade gestiegen, daß sie sich nicht allein weigern, in der Todesstunde es von uns zu empfangen, sondern auch lieber das Feuer wählen, als uns beitreten. So sind jetzt neuerdings zwölf griechische Mönche in den Flammen Martyrer des Satans geworden. Denn sie sagten, das Sacrament der Lateiner sei Unrath, und Jene, die es darbrächten oder empfiengen, Teufelsdiener nach Art der Heiden.

Unter Gregor IX. entspannen sich Verhandlungen mit Batazes, Kaiser von Nicäa, welche durch zwei Schreiben des Patriarchen Germanus eingeleitet worden waren. Germanus hatte sich zu diesem Schritte durch einige Franciscanermönche bewegen lassen, welche ihm auf seine Klagen über das Schalten der Lateiner im Orient geantwortet hatten, daß das Oberhaupt der Kirche solche Vorgänge gewiß höchlich mißbillige und zum Frieden mit der griechischen Kirche gerne die Hand biete, wofern man ihm nur auch griechischerseits entgegenzukommen gewillt sei. Germanus sendete zwei Schreiben nach Rom, eines an den Papst, ein anderes an die

---

[1]) Georgii Acropolitae historia interprete Leone Allatio cum ejusdem notis. Paris 1651, p. 704.

[2]) Tractatus contra Graecos, um das Jahr 1252 verfaßt in Canisii Lect. Antiqu., tom. IV, p. 50.

über den Ausgang des heiligen Geistes den Lateinern beigepflichtet hatte. Der Widerstand, auf welchen Michael bei einem großen Theile der griechischen Bischöfe stieß, so wie das dreijährige Interregnum in der römischen Kirche nach Clemens IV. Tode verzögerten die Ausführung seines Vorhabens, bis endlich Gregor X., aus eigener Anschauung mit den Verhältnissen des Orients vertraut, auf den päpstlichen Thron gerufen (1271) der Sache sich auf's Lebhafteste annahm, dem Kaiser Michael seine Bereitwilligkeit zur Friedensstiftung in kirchlichen und politischen Nöthen erklärte, und die Griechen zu einer auf das Jahr 1274 ausgeschriebenen Kirchenversammlung einlud. Diese trat in der That auch zu Lyon zusammen, und die griechische Kirche war auf derselben in ansehnlicher Weise vertreten; der Großlogothet Georgius Acropolita schwor im Namen des Kaisers das Schisma ab, ein anderer griechischer Abgeordneter that dasselbe im Namen des griechischen Klerus, und hierauf sangen Lateiner und Griechen vereint das Symbolum der römischen Kirche ab, das Bekenntniß des Ausganges des Geistes von Vater und Sohn wurde von den Griechen zweimal gesungen. Dafür vermittelte der Papst nun auch baldigst den Frieden zwischen Michael und dessen Gegnern Carl von Anjou und Philipp, Balduin's II. Sohne, der sich bis dahin noch immer Kaiser von Constantinopel genannt hatte.

Diesen Verlauf hatte die Unionsangelegenheit bis zu dem Jahre genommen, in welchem Thomas aus seiner irdischen Berufssphäre abgerufen wurde. Auch er hatte mit Schrift und Rede für ihr Zustandekommen gewirkt, und für das Concil von Lyon, das er nicht mehr erlebt, war ihm dieselbe Rolle zugedacht gewesen, welche der heilige Anselm von Canterbury mit so viel Ruhm und Auszeichnung auf dem Concil von Bari übernommen hatte. Um das Verhältniß, welches Thomas als Theolog zu dieser Angelegenheit einnahm, und seine Leistungen für dieselbe zu würdigen, ist es nothwendig, die Hauptpuncte des Streites zwischen beiden Kirchen im Besonderen zu beleuchten, und dasjenige, was bis auf Thomas' Zeiten dafür und dawider gesprochen worden, im geschichtlichen Überblicke vorzuführen.

Der erste und vornehmste Streitpunct ist der Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn. In der griechischen Theologie

war allerdings unter dem Einfluſſe der Antiocheniſchen Schule die Anſicht zur Geltung gekommen, daß der Geiſt vom Vater allein ausgehe und nicht auch vom Sohne. Man findet dieſe Behauptung zuerſt bei Theodor von Mopsveſte und Theodoret, darnach bei Maximus und Johannes von Damascus [1]), deſſen Anſehen ihr im Bereiche der griechiſchen Kirche allgemeine Geltung verſchaffte. Der geſchichtliche Grund dieſes Ganges der griechiſchen Lehrentwickelung lag wol nur im mißverſtändlichen und einſeitig reactiven Beſtreben gegen die ſubordinatianiſtiſche Auffaſſung, welche in der Alexandriniſchen Schule den Arianismus erzeugt und weiters noch in den zu Conſtantinopel (381) verurtheilten ſemiarianiſchen Pneumatomachen nachgeklungen hatte. Wenn Theodoret die Formel des Cyrillus ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ nebſtdem, daß er ſie macedonianiſch findet, auch noch wegen ihrer Verwandtſchaft mit den Apollinariſtiſchen Irrthümern tadelt, ſo gibt ſich ihm hierin weiters auch die Antiocheniſche Reaction gegen den Platonismus griechiſcher Theologen zu erkennen. Dagegen hatte in der lateiniſchen Kirche bereits Auguſtinus [2]) erkannt, daß gerade das Homouſianiſche Intereſſe eine völlige Gleichſtellung des Sohnes mit dem Vater auch in Beziehung auf den heiligen Geiſt erfordere, und daß dieſer, wofern er doch nicht minder Geiſt des Sohnes, als Geiſt des Vaters ſein ſoll, eben ſo gut vom Sohne wie vom Vater ausgehen müſſe; daß er überhaupt als die dritte Perſon der Gottheit nur die Einheit der beiden anderen ſein, mithin auch nur von beiden zugleich ausgehen könne. Und ſo ſehr war man überzeugt, daß erſt in dem Ausgang des Geiſtes von Vater und Sohn der volle Gegenſatz der kirchlichen Trinitätsbeſtimmungen zum Arianismus ausgebildet ſei, daß, als Reccared mit ſeinen Arianiſchen Weſtgothen in die katholiſche Kirche übertrat (589), die Synode zu Toledo die Einrückung des Zuſatzes filioque in die Nicäniſch-Conſtantinopolitaniſche Formel: Qui a

---

[1]) De fide orthodoxa I, capp. 8. 12; ep. ad Jordanem de Trisagio (versus finem). Er unterſcheidet jedoch von dem ἐξ αὐτου das δι' αὐτου, welches letztere er feſthält. Vgl. Opp. tom. I (ed. Lequien), p. 141, Note 1. Gegen dieſe Unterſcheidung eiferten ſpäter die Karolingiſchen Bücher (III, 3); Papſt Hadrian erklärte jedoch auch das δι' αὐτου für dogmatiſch zuläſſig (Epist. ad Carolum M. de Imaginibus).

[2]) Vgl. beſonders de Trin. V, 14. 15.

Patre procedit, beſchloß [1]). Mit dieſem Zuſatze wurde das Symbol auch auf der achten Synode zu Toledo (653), auf der Synode zu Merida (666) und auf der zwölften Toletaniſchen (681) wiederholt. Auf der fränkiſchen Synode zu Gentilly (755) wurde bereits zwiſchen lateiniſchen und griechiſchen Theologen über das filioque controvertirt. Der Biſchof Paulinus von Aquileja erklärte auf einer 796 zu Forum Julium berufenen Synode, daß der Zuſatz filioque keine Änderung oder Entſtellung, ſondern eine Ergänzung der Nicäniſchen Formel ſei. Die zu Conſtantinopel verſammelten Väter folgten den Worten Chriſti: der Geiſt, der vom Vater ausgeht; die Urheber des Zuſatzes aber waren veranlaßt, ſich auch an das andere Lehrwort Chriſti zu erinnern: Wer mich ſieht, ſieht den Vater; ich bin im Vater und der Vater iſt in mir. Chriſtus iſt Sender des heiligen Geiſtes, und theilt ihn in der Taufe mit; er hat befohlen, dieſe im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geiſtes zu ertheilen — lauter Thatſachen, durch welche die Wahrheit des filioque beſtätigt wird. Sonach geht die Urheber deſſelben jene Drohung nicht an, welche in der Offenbarung Johannis gegen ſolche gerichtet wird, die von dieſem geheimnißvollen Buche etwas wegzunehmen oder etwas zu demſelben hinzuzufügen wagen würden. Auch in dem Schreiben Karl's des Großen an die ſpaniſchen Biſchöfe, welches einen Anhang zu den Acten der Frankfurter Synode 794 bildet, iſt das filioque nicht vergeſſen. Unter den Päpſten wurde zuerſt Leo III. zu einer Äußerung in dieſer Frage veranlaßt. Fränkiſche Mönche auf dem Ölberge bei Jeruſalem wurden von Sabas, einem griechiſchen Mönche für heterodox erklärt, ja ſogar mit Vertreibung bedroht, weil ſie nebſt anderen Abweichungen von den Griechen in einigen Kirchengeſängen und im Vaterunſer auch die unerhörte Formel: Qui a patre filioque procedit, im Symbole hätten. Die Mönche fragten demgemäß beim Papſte an, was von den Vorwürfen der Griechen zu halten ſei und wie ſie es in Zukunft zu halten hätten. Sie brachten zur Unterſtützung ihrer bisherigen Übung vor, daß ſie den nun plötzlich verpönten Zuſatz in einer Homilie des Papſtes Gregor, auch in der von Kaiſer Karl empfangenen Regel des heiligen Benedict gefunden; Einer aus ihnen

[1]) Das Gleiche war ſchon früher auf der erſten Synode zu Braga (Bracara) a. 441 geſchehen.

hatte das Symbol in denſelben Ausdrücken in der Hofkapelle des Frankenkaiſers ſingen gehört. Mit dieſer Anfrage an den Papſt wird auch die von Karl dem Großen veranſtaltete fränkiſche Synode zu Aachen (809) in Verbindung gebracht, wo dieſelbe Angelegenheit neuerdings berathen und im Sinne der vorausgegangenen Synoden entſchieden wurde. Als ein Hauptzeugniß für das filioque wurde Offenb. 22, 1 geltend gemacht. Karl wünſchte, daß der Beſchluß der fränkiſchen Kirche durch eine förmliche Erklärung des Papſtes allgemeine kirchliche Gültigkeit erlangen möchte. Leo war nun wol mit der Sache ſelber vollkommen einverſtanden, wie ein an die morgenländiſchen Gemeinden von ihm erlaſſenes Bekenntniß bezeugt [1]; gleichwol rieth er den Abgeordneten des Kaiſers Karl, im kirchlichen Gebrauche des Symbols von dem Zuſatze Umgang zu nehmen [2].

Die fränkiſche Kirche hat aus dieſer Zeit zwei beſondere Schriften über den Ausgang des heiligen Geiſtes aufzuweiſen; die eine von Alcuin [3], die andere von Theodulf von Orleans [4], beide an Karl den Großen gerichtet. Alcuin zeigt, dem heiligen Auguſtinus folgend, in drei Abtheilungen, daß der Geiſt von Vater und Sohn ausgehe; daß er der Geiſt des Vaters und des Sohnes ſei; daß er von Vater und Sohn geſendet werde. Die Beweiſe dafür werden aus der Schrift und den Vätern entnommen. Theodulf's Schrift iſt lediglich eine Zuſammenſtellung aus Zeugniſſen der Väter, aus welchen Athanaſius [5], Cyrillus, Didymus, Proklus (Biſchof von Conſtantinopel in einem Sendſchreiben ad Armenios), ferner Ambroſius, Hilarius, Auguſtinus, Fulgentius, Proſper, Vigilius von Thapſus, Agnellus, die Päpſte Leo, Hormisdas, Gregorius und endlich noch Iſidor, Caſſiodor und der Dichter Prudentius angeführt werden.

Ausführlicher ſind die Arbeiten des Ratramnus und Äneas von Paris, welche mit Rückſicht auf die durch Nicolaus I. bekannt

---

[1]) Baluzii Miscell., lib. VII, p. 18—21; Paris 1715.

[2]) Mabillon, Vetera Analecta p. 357. Paris 1723.

[3]) Opp. ed. Frobenii, tom. I, p. 743—756.

[4]) Sirmond, Opera varia, tom. II, p. 967—1018.

[5]) Einige der dem Athanaſius beigelegten Stellen ſind aus dem unterſchobenen Werke de Trinitate.

gemachten Anſchuldigungen des Photius wider die Lateiner abgefaßt worden waren. Die Schrift des Ratramnus [1]) beſteht aus vier Büchern, deren drei der Frage über den Ausgang des heiligen Geiſtes gewidmet ſind. Das erſte Buch befaßt ſich mit den Beweiſen aus der Schrift: Joh. 15, 26; 16, 14. 15; ferner Joh. 16, 13 zuſammengehalten mit Joh. 14, 6; 1 Joh. 4, 16 vgl. mit 1 Joh. 2, 2 und Joh. 16, 16; Joh. 7, 37. 39 und 4, 13; Joh. 20, 22; Joh. 6, 64. Luc. 4, 14; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19; Apſtgſch. 16, 6. 7; Tit. 3, 5. Apſtgſch. 2, 1. 17. 18. 32. 33; 5, 32 vgl. mit 2, 33; Röm. 8, 9. 2 Kor. 3, 2; Offenb. 5, 4 vgl. mit Jeſai. 11, 2; 2 Kor. 3, 17. 18 1 Petr. 1, 10; Offenb. 5, 6 vgl. mit Zach. 3, 8 und 4, 2. 10; Offenb. 1, 13. 14 (wo die Flammen des Auges den heiligen Geiſt bedeuten 7, 16. 17 vgl. mit Joh. 7, 38; Offenb. 8, 5 (wo der Engel Chriſtum das Feuer auf dem Altare den heiligen Geiſt bedeutet — vgl. Luc. 12, 49 und Joh. 16, 7); Offenb. 19, 21; Luc. 8, 45. 46 vgl. mit 1 Kor. 12, 9. Der Ausgang des heiligen Geiſtes iſt eine unmittelbare Conſequenz aus der von der Kirche feierlich erklärten Conſubſtanzialität des Sohnes mit dem Vater. Wäre jeder nachfolgende Zuſatz zu einer feierlichen Erklärung der Kirche unerlaubt, ſo hätte das Conſtantinopolitaniſche Concil das Procedentem a Patre zu dem Nicäniſchen Credimus in Spiritum Sanctum nicht hinzufügen dürfen. Unter den im zweiten und dritten Buche angezogenen Vätern nimmt Auguſtinus den größten Raum ein; aus den griechiſchen ſind Athanaſius, Gregorius Nazianzenus, Didymus, Gennadius von Conſtantinopel citirt. Die Citate aus Athanaſius ſind aus deſſen ächten Werken entnommen; daß er gleich Theodulf das Symbolum Quicunque für ein Werk des Alexandriniſchen Kirchenlehrers hält, darf nicht befremden. Gennadius von Conſtantinopel wird von ihm für den Urheber der Schrift de ecclesiasticis dogmatibus gehalten. Unter den aus Gregor Nazianzenus (Orat. 44) entnommenen Stellen iſt jene, welche die Einheit in der Dreiheit der göttlichen Perſonen durch das vom Feuer entlehnte Bild erläutert, nicht wörtlich, ſondern dem Sinne nach angeführt, und auch der Grund mißdeutet, weßhalb beim heiligen Geiſte der Beiſatz Gott wegge-

[1]) Ratramni Corbeiensis monachi contra Graecorum opposita latinam Ecclesiam infamantium Libri quatuor. In d'Achery Spicileg., tom. I, p. 63—112.

laſſen werde; Ratramnus glaubt nämlich, es ſoll damit angedeutet ſein, daß Vater und Sohn, deren jeder ausdrücklich Gott genannt wird, das gemeinſame Princip des heiligen Geiſtes ſeien, während Gregor, wie auch Baſilius nur aus einer gewiſſen ſchonenden Berückſichtigung von Vorurtheilen ſeiner aufgeregten Zeit und Umgebung die in der Bibel nirgends als Appoſition des heiligen Geiſtes vorkommende Benennung Gott gleichfalls ungebraucht ließ.

Der Biſchof Äneas von Paris, welcher in Abfaſſung ſeiner Schrift [1]) ſichtlich Theodulf's und Alcuin's Arbeiten vor ſich hatte, beſchränkt ſich in dem die Lehre vom heiligen Geiſte betreffenden Theile ausſchließlich auf Anführung von Zeugniſſen der Väter und anderer kirchlicher Schriftſteller. Als griechiſche Zeugen führt er zwar nur Athanaſius und Cyrillus an; dafür aber von erſterem allein 19 Stellen aus verſchiedenen Werken deſſelben.

Äneas und Ratramnus leiſteten, was ſie ohne nähere Kenntniß der Schriften des Photius leiſten konnten. Sie kannten die in Photius Rundſchreiben an die orientaliſchen Biſchöfe enthaltenen Anſchuldigungen nur im Allgemeinen, ſoweit Papſt Nicolaus dieſelben durch den Bulgarenkönig in Erfahrung gebracht hatte. Zudem bildete Photius ſeinen Widerſpruch gegen das lateiniſche Dogma erſt in ſpäteren Schriften, und wol nicht ohne Rückſicht auf die ihm bekannt gewordenen Entgegnungen der Lateiner noch vollkommener aus. Es ſind außer der Encyclica noch vier andere aus ſeinen Schriften hieher zu beziehen, unter dieſen die wichtigſte das Werk de Mystagogia Spiritus Sancti [2]), welches in 96 Kapiteln Alles enthält, was zur Zeit ſich gegen das filioque aufbringen ließe. Spätere vermehrten das von Photius zuſammengeſtellte Material und bildeten

---

[1]) Liber adversus Graecos. Bei d'Achery, tom. I, p. 113—149.

[2]) *Φωτίου Πατριάρχου λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας.* Zum erſten Male herausgegeben von Hergenroether, Regensburg 1857. Beigeſchloſſen iſt dieſer Ausgabe die kleinere Schrift: *Κατὰ τῶν τῆς παλαίας Ῥώμης, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ.* Über die zweifelhafte Ächtheit dieſer Schrift vgl. Hergenröther's Praefatio p. XX. — Weiters gehören noch hieher: Der Brief des Photius an den Patriarchen von Aquileja (Siehe Photii Epistolae, ed. Montacutii, London 1651) und ein Theil ſeiner Quaestiones Amphilochicae (herausgegeben von Scottus zu Neapel 1814).

gemachten Anſchuldigungen des Photius wider die Lateiner abgefaßt worden waren. Die Schrift des Ratramnus [1]) beſteht aus vier Büchern, deren drei der Frage über den Ausgang des heiligen Geiſtes gewidmet ſind. Das erſte Buch befaßt ſich mit den Beweiſen aus der Schrift: Joh. 15, 26; 16, 14. 15; ferner Joh. 16, 13 zuſammengehalten mit Joh. 14, 6; 1 Joh. 4, 16 vgl. mit 1 Joh. 2, 27 und Joh. 16, 16; Joh. 7, 37. 39 und 4, 13; Joh. 20, 22; Joh. 6, 64. Luc. 4, 14; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19; Apſtgſch. 16, 6. 7; Tit. 3, 5. Apſtgſch. 2, 1. 17. 18. 32. 33; 5, 32 vgl. mit 2, 33; Röm. 8, 9. 2 Kor. 3, 2; Offenb. 5, 4 vgl. mit Jeſai. 11, 2; 2 Kor. 3, 17. 18. 1 Petr. 1, 10; Offenb. 5, 6 vgl. mit Zach. 3, 8 und 4, 2. 10; Offenb. 1, 13. 14 (wo die Flammen des Auges den heiligen Geiſt bedeuten. 7, 16. 17 vgl. mit Joh. 7, 38; Offenb. 8, 5 (wo der Engel Chriſtum. das Feuer auf dem Altare den heiligen Geiſt bedeutet — vgl. Luc. 12, 49 und Joh. 16, 7); Offenb. 19, 21; Luc. 8, 45. 46 vgl. mit 1 Kor. 12, 9. Der Ausgang des heiligen Geiſtes iſt eine unmittelbare Conſequenz aus der von der Kirche feierlich erklärten Conſubſtanzialität des Sohnes mit dem Vater. Wäre jeder nachfolgende Zuſatz zu einer feierlichen Erklärung der Kirche unerlaubt, ſo hätte das Conſtantinopolitaniſche Concil das Procedentem a Patre in dem Nicäniſchen Credimus in Spiritum Sanctum nicht hinzufügen dürfen. Unter den im zweiten und dritten Buche angezogenen Vätern nimmt Auguſtinus den größten Raum ein; aus den griechiſchen ſind Athanaſius, Gregorius Nazianzenus, Didymus, Gennadius von Conſtantinopel citirt. Die Citate aus Athanaſius ſind aus deſſen ächten Werken entnommen; daß er gleich Theodulf das Symbolum Quicunque für ein Werk des Alexandriniſchen Kirchenlehrers hält, darf nicht befremden. Gennadius von Conſtantinopel wird von ihm für den Urheber der Schrift de ecclesiasticis dogmatibus gehalten. Unter den aus Gregor Nazianzenus (Orat. 44) entnommenen Stellen iſt jene, welche die Einheit in der Dreiheit der göttlichen Perſonen durch das vom Feuer entlehnte Bild erläutert, nicht wörtlich, ſondern dem Sinne nach angeführt, und auch der Grund mißdeutet, weßhalb beim heiligen Geiſte der Beiſatz Gott wegge-

[1]) Ratramni Corbeiensis monachi contra Graecorum opposita latinam Ecclesiam infamantium Libri quatuor. In d'Achery Spicileg., tom. I, p. 63—112.

laſſen werde; Ratramnus glaubt nämlich, es ſoll damit angedeutet ſein, daß Vater und Sohn, deren jeder ausdrücklich Gott genannt wird, das gemeinſame Princip des heiligen Geiſtes ſeien, während Gregor, wie auch Baſilius nur aus einer gewiſſen ſchonenden Berückſichtigung von Vorurtheilen ſeiner aufgeregten Zeit und Umgebung die in der Bibel nirgends als Appoſition des heiligen Geiſtes vorkommende Benennung Gott gleichfalls ungebraucht ließ.

Der Biſchof Äneas von Paris, welcher in Abfaſſung ſeiner Schrift [1]) ſichtlich Theodulf's und Alcuin's Arbeiten vor ſich hatte, beſchränkt ſich in dem die Lehre vom heiligen Geiſte betreffenden Theile ausſchließlich auf Anführung von Zeugniſſen der Väter und anderer kirchlicher Schriftſteller. Als griechiſche Zeugen führt er zwar nur Athanaſius und Cyrillus an; dafür aber von erſterem allein 19 Stellen aus verſchiedenen Werken deſſelben.

Äneas und Ratramnus leiſteten, was ſie ohne nähere Kenntniß der Schriften des Photius leiſten konnten. Sie kannten die in Photius Rundſchreiben an die orientaliſchen Biſchöfe enthaltenen Anſchuldigungen nur im Allgemeinen, ſoweit Papſt Nicolaus dieſelben durch den Bulgarenkönig in Erfahrung gebracht hatte. Zudem bildete Photius ſeinen Widerſpruch gegen das lateiniſche Dogma erſt in ſpäteren Schriften, und wol nicht ohne Rückſicht auf die ihm bekannt gewordenen Entgegnungen der Lateiner noch vollkommener aus. Es ſind außer der Encyclica noch vier andere aus ſeinen Schriften hieher zu beziehen, unter dieſen die wichtigſte das Werk de Mystagogia Spiritus Sancti [2]), welches in 96 Kapiteln Alles enthält, was zur Zeit ſich gegen das filioque aufbringen ließe. Spätere vermehrten das von Photius zuſammengeſtellte Material und bildeten

---

[1]) Liber adversus Graecos. Bei d'Achery, tom. I, p. 113—149.

[2]) *Φωτίου Πατριάρχου λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας.* Zum erſten Male herausgegeben von Hergenroether, Regensburg 1857. Beigeſchloſſen iſt dieſer Ausgabe die kleinere Schrift: *Κατὰ τῶν τῆς παλαίας Ῥώμης, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ.* Über die zweifelhafte Ächtheit dieſer Schrift vgl. Hergenröther's Praefatio p. XX. — Weiters gehören noch hieher: Der Brief des Photius an den Patriarchen von Aquileja (Siehe Photii Epistolae, ed. Montacutii, London 1651) und ein Theil ſeiner Quaestiones Amphilochicae (herausgegeben von Scottus zu Neapel 1814).

ſeine Deductionen noch kunſtgemäßer aus; er aber war es, welcher Methode in den Streit brachte, und die Hauptpuncte deſſelben für alle ſeine Nachfolger formulirte [1]). Aus Photius ſchöpften Theophylaktus, Euthymius Zagabenus [2]), Nicolaus von Methone [3]), Nicetas Choniates [4]). Andronicus Kamaterus trug zuerſt alle Stellen griechiſcher Väter zuſammen, von welchen er meinte, daß ſie der ſchismatiſchen Auffaſſung günſtig wären. Nebſtdem ſind noch Nicetas Byzantinus, Michael Pſellus, Euſtratius von Nicäa, der Mönch Phurnus als namhafteſte Vertreter der ſchismatiſchen Formel bis auf die Zeiten des Lyoner Concils herab zu nennen.

Die Summe der Einwendungen des Photius gegen das filioque reducirt ſich auf Folgendes: Die Lateiner verdrehen aus Unverſtand das ex meo accipiet bei Joh. 16, 13—15 in ex me accipiet; was Chriſtus über die Wahrheitsmittheilung durch den Geiſt ſagt, verſtehen ſie als Weſensmittheilung an den Geiſt. Gal. 4, 6 ſpricht nicht vom Ausgange des heiligen Geiſtes, ſondern von der Mittheilung der Gnadengaben, und kann nur zum Belege für die Conſubſtanzialität der drei Perſonen angeführt werden. Joh. 15, 26 lehrt den Ausgang des Geiſtes vom Vater, aber keinen Ausgang des Geiſtes vom Sohne. Wäre der Sohn Princip des Geiſtes, ſo müßte dieſer hinwiederum auch Princip des Sohnes ſein, weil beide vermöge ihres Ausganges vom Vater in Weſenheit, Macht und Rang dem Vater gleich ſind; es müßte deßhalb eine neue Relation in Gott ausfindig gemacht werden, damit auch der heilige Geiſt als Principiirender ſich bethätigen könnte. Daraus entſtünden dann vier Perſonen in der Gottheit; dieſe vierte müßte abermals als Principiirendes eine neue Perſon ſetzen u. ſ. f., womit dem heidniſchen Polytheismus alle Thore geöffnet wären. Eine doppelſeitige προβόλη des Geiſtes aus Vater und Sohn iſt undenkbar, mag der Geiſt vom Sohne daſſelbe, was er vom Vater empfängt, oder etwas davon Verſchiedenes empfangen; im erſteren Falle iſt der Ausgang vom Sohne vom Überfluß, der letztere Fall würde die

---

[1]) Vgl. Hergenröther, S. 143. 144.

[2]) Vgl. Hergenröther, S. XX.

[3]) Ebend. S. XXIV.

[4]) Im 22ſten Buche ſeines Thesaurus orthodoxiae. Siehe oben S. 581. 596.

Perſon des heiligen Geiſtes als etwas Zuſammengeſetztes erſcheinen laſſen. Nebſtdem erſcheint bei der an ſich anſtößigen Annahme eines doppelten Principes noch dieß Widerſinnige, daß das eine derſelben zugleich Principiirtes iſt. Eine gemeinſame Spiration des Vaters und des Sohnes hebt deren perſönliche Proprietäten auf; dieß führt auf den Sabellianismus zurück. Statt zwei Principien müßten vielmehr, wenn man von der μια ἀρχη abgeht, drei Principien ſtatuirt werden, da Gottes Weſen über die Dualität erhaben ſein muß. Die Feſthaltung der Dualität führt auf Marcion oder Manes hin. Die Spiration gehört entweder zur göttlichen Natur und iſt dann allen drei Perſonen gemein; oder ſie iſt incommunicable Proprietät des Vaters. Wer von Beiden ſoll im eminenten Sinne Princip des Geiſtes ſein: der Vater oder der Sohn? Iſt es der Vater, ſo iſt der Sohn nur im uneigentlichen Sinne Princip; dem Sohne die eminente Principialität beizulegen iſt eine Blasphemie gegen den Vater. Der Vater iſt nicht als Gott, ſondern als Vater, nicht ſeiner Natur nach, ſondern als Perſon Princip des Sohnes; daher kann er ſeine principiirende Proprietät nicht auf den Sohn übertragen. Die entgegengeſetzte Annahme führt auf eine Theilung der Perſon des Vaters hin, und macht den Sohn zu einem Theile des Vaters. Wenn das Proprium des Vaters vom Sohne und nicht auch vom Geiſte gelten ſoll, ſo iſt der Geiſt anderer Natur und Weſenheit als Vater und Sohn. Überträgt man die Proprietät des Vaters auf den Sohn, ſo muß auch das Umgekehrte geſchehen und der Vater als Gezeugter gelten. Der Geiſt wäre als nicht Principiirender vom Vater mehr verſchieden als der Sohn, und der Einzige, der ein polyarches Princip hätte. Er wäre nach lateiniſcher Anſicht der Enkel des Vaters, der Vater wäre in ſeinem Verhältniß zu ihm zugleich mittelbares und unmittelbares Princip, der heilige Geiſt im Verhältniß zum Sohn zugleich ein Mitgezeugter und Ausgehender. Bei ſolchem Sachverhalte können die Auctoritäten abendländiſcher Väter, eines Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus u. A., die das Gegentheil vertreten, keine Geltung haben. Entweder ſind ihre Schriften durch die Pneumatomachen verfälſcht worden, oder ſie haben ſich zur Condeſcendenz zu gewiſſen Vorurtheilen verſtanden, ähnlich wie Baſilius mit Rückſicht auf die Macedonianer; oder endlich, ſie haben wirklich geirrt, gleichwie auch mehreren ſonſt hochgeprieſenen griechiſchen Vätern, einem Dionyſius

von Alexandrien, Methodius von Patara, Pierius, Pamphilus, Theognostus, Irenäus und dessen Schüler Hippolytus mitunter Verstöße begegneten. Endlich hat das Bekenntniß der griechischen Kirche die Zeugnisse einer Reihe von Päpsten für sich: eines Damasus, Cölestin, Leo des Großen, Vigilius, Agatho, Gregor des Großen, Zacharias, Leo III., Leo IV., Benedict III., Johannes VIII., Hadrian III., welche die Constantinopolitanische Formel bestätigten, bekannten, publicirten, unveränderte Beibehaltung anbefahlen, oder auch monumental verewigten, wie Leo III., welcher sie auf zwei silberne Schilde mit griechischen Buchstaben eingraben ließ. Gregorius, welcher nach der sechsten ökumenischen Synode den päpstlichen Thron bestieg (Photius verwechselt Gregor I. mit Gregor II.), sagt in seinen Dialogen, die Papst Zacharias im Orient bekannt machte, daß der Geist vom Vater ausgehe und im Sohne bleibe [1]). Die Namen der Päpste Hadrian II. und Marinus ließ Photius weislich ungenannt.

Den Lateinern blieb die Mystagogie des Photius durch fast drei Jahrhunderte unbekannt, was nicht Wunder nehmen darf, da die schließliche Wendung der Geschicke des Photius und die darauf folgende Erneuerung der Einheit zwischen Griechen und Lateinern bis auf Michael Cärularius das Interesse an dieser Frage hinter andere näher liegende zurücktreten machte. Auch später, als das Schisma zum zweiten Male anhob, lernten die Lateiner die griechische Begründung der Verwerfung des filioque erst allmählig im näheren Verkehr mit byzantinischen Theologen und Gelehrten kennen. So Anselm von Havelberg (siehe oben S. 715), aus dessen Aufzeichnungen über das in Constantinopel gehaltene öffentliche Gespräch [2]: das zweite Buch hieher gehört, welches die Frage vom heiligen Geiste zum Gegenstande hat. Die Unterredner sind der Bischof Anselm und Nechites, Erzbischof von Nicomedia. Dieser stellt als Fundamentalsatz auf, daß in Gott keine Polyarchie statt haben dürfe. Anselm erwidert, daß Vater und Sohn als Ein Gott, Ein Licht und Eine Weisheit nicht zwei, sondern Ein Princip des heiligen Geistes seien; darum nennt sich Christus selbst Princip Joh.

---

[1]) So lauten allerdings Gregor's Worte in der unrichtigen griechischen Übersetzung von Dialog. II, c. 38.

[2]) Dialogorum libri III, d'Achery I, p. 161—207.

8, 25 vgl. 1 Mos. 1, 1; Joh. 1, 1; Psalm 109, 4. Die Coäternität von Vater und Sohn involvirt keine Synarchie, weil eben keine Dyarchie oder Triarchie statt hat (Joh. 10, 30. 38; Joh. 8, 9). Rechites fragt, ob das Ausgehen des Geistes der Substanz nach oder der Person nach zu verstehen sei. Anselm: Das Ungezeugtsein des Vaters, das Gezeugtsein des Sohnes, das Ausgehen des Geistes wird weder der Substanz, noch der Person nach gesagt; Ersteres höbe die Mehrheit und substanzielle Identität zugleich auf, ein Ausgehen des Geistes der Person nach käme einem Ausgehen der Substanz nach gleich, weil die Person wesentlich substanziell ist. Das Ausgehen ist somit ein Relationsbegriff. Es muß aber — wird auf den weiteren Vorwurf der Dyarchie wider das lateinische filioque bemerkt — eben so eine Relation zwischen Sohn und Geist bestehen, wie sie zwischen Vater und Sohn und zwischen Vater und Geist besteht; und während der Grieche der lateinischen Auffassung ungerechtfertigter Weise zwei προβολεῖς — was damit gemeint sei, will Anselmus nicht bestimmen, da er als Lateiner an den ihm verständlicheren Terminus Emissor sich hält — zur Last legt, läßt er es in der göttlichen Trias nicht zur allseitig abgeschlossenen Einheit kommen. Den Ausgang des Geistes vom Sohne läugnen, heißt dem Sohne die gebührende Ehre aberkennen und die Gemeinschaft des Geistes mit dem Sohne aufheben; Beides ist blasphemisch. Den Vorwurf blasphemischer Denkart weist Rechites ernst von sich; er wünscht für das filioque Zeugnisse aus Schrift und Tradition zu vernehmen. Gegen Joh. 20, 22 wendet er ein, daß den Jüngern gewiß schon vor dem Anhauchen der heilige Geist einwohnte; mithin kann die Stelle keinen Anhalt für das von Anselm daraus gefolgerte filioque abgeben. Anselm bemerkt, man müsse zwischen der Gegenwart und fruchtbringenden Wirksamkeit des heiligen Geistes unterscheiden; mit ersterer, die aus der göttlichen Allgegenwart fließt, ist nicht nothwendig auch die letztere verbunden. Als weitere Belegstelle macht Anselm die Worte Christi bei Heilung des blutflüssigen Weibes geltend Luc. 8, 46; die von Christus ausgegangene Kraft muß im Hinblick auf Luc. 1, 35; 24, 49; Apstgsch. 1, 8 als Kraft des heiligen Geistes genommen werden. Daß Christus Joh. 7, 16 den Geist bloß vom Vater ausgehen läßt, geschieht in dem Sinne, in welchem er sonst das, was ihm eignet, auf den Vater zurückführt (vgl. Joh. 7, 16). Rechites

gibt zu, daß der heilige Geiſt ein Geiſt Beider, des Vaters und des Sohnes ſei; aber er ſieht nicht ein, daß damit auch das Ausgehen von Beiden ausgeſagt ſein ſoll. Anſelm erwidert: Wenn es gewiß iſt, daß das Sein des Geiſtes vom Vater mit ſeinem Ausgehen vom Vater ſchlechthin zuſammenfällt, ſo muß das Gleiche auch in Hinſicht auf das Verhältniß des Geiſtes zum Sohne gelten. Rechites verlangt zu wiſſen, ob dieſer Schluß nicht durch den Unterſchied im Sein des ungezeugten Vaters und gezeugten Sohnes unſicher gemacht werde. Nein, bemerkt Anſelm; denn das Ausgehen bezieht ſich als ein ſubſtanzieller Vorgang auf die Beiden gemeinſame göttliche Subſtanz, nicht auf deren perſönliche Proprietäten. So ſtammte auch Abel eben ſo gut von Eva wie von Adam, obgleich Adam und Eva darin verſchieden waren, daß Adam aus keiner anderen Menſchenſubſtanz, Eva aber aus einer dem Adam entnommenen Subſtanz gebildet war. Zudem möge ſich Rechites fragen, ob denn das Geſendetwerden des Geiſtes vom Sohne etwas anderes, als das Ausgehen oder Sein vom Sohne ſein könne, da doch das Hören und Wiſſen des Geiſtes der Sache nach nichts anderes als ſein Sein iſt? Daß der Terminus Ausgehen in der Schrift nicht vom Verhältniß des Geiſtes zum Sohne gebraucht wird, beweiſt nicht, daß der mit dem Terminus verbundene Begriff der Bibel fremd ſei. Laſſen ſich doch auch die übrigen Dogmen nicht in der ihnen von der Kirche gegebenen Formulirung in der Bibel auffinden. Endlich wird außer dem Symbolum Quicunque auch noch Didymus, Cyrillus Alexandrinus und Chryſoſtomus angeführt. Didymus ſagt, daß das Hören des Geiſtes vom Sohne keine Nescienz des Geiſtes in ſich ſchließt, indem der Geiſt das ist was vom Sohne geſprochen wird. Cyrillus ſpricht im achten Briefe an Neſtorius von einem Ausfließen des Geiſtes aus dem Sohne. Chryſoſtomus ſpricht an drei Stellen (Hom. 26 und 28 de expositione Symboli) mit directen Worten die lateiniſche Formel aus. Aus Auguſtinus und Hieronymus erhelle übrigens, daß der Geiſt principaliter vom Vater ausgehe. Ein procedere a Patre per Filium iſt eine gefährliche Neuerung, die durch unpaſſende Bilder erläutert, leicht auf irrthümliche Vorſtellungen führt, und dadurch von ſelbſt der kirchlichen Verurtheilung anheimfällt. Übrigens kommt das a Patre per Filium einige Male bei Hilarius von Poitiers vor.

Die bedeutendste aller bisher erwähnten Entgegnungen auf die Vorwürfe der Griechen ist offenbar jene des Hugo Etherianus [1]). Man kann ihn als den Ersten bezeichnen, welcher eine wissenschaftlich gelehrte Widerlegung der durch Photius in Gang gebrachten Argumente unternahm, und zwar in einer Weise, welche sich bis auf die Äußerlichkeiten des Stiles und Ausdruckes herab dem Geiste der griechischen Denkweise und Darstellungsart möglichst anschloß. Hieher gehört der feierliche Ton, in welchem er über die Mysterien der Gottheit, der zoarchica et omnium conditrix Trinitas spricht; der lebendige, bilderreiche Vortrag voll gelehrter Anspielungen; die große Sorgfalt, welche der dialektischen Behandlung des Stoffes gewidmet ist. Darein legt er eigentlich das Hauptgewicht; es ist ihm um Widerlegung der Syllogismen und Sophismen zu thun, mit welchen man die lateinische Lehrformel wegzuräumen bemüht war. Darum zerlegt er die Einwürfe der Gegner immer ganz genau, bringt sie in die Form von Schlüssen, und prüft sie nach den Regeln der Logik, wobei er nicht selten Aussprüche des Aristoteles herbeizieht, als maßgebender Auctorität in Bezug auf die formelle Seite des wissenschaftlichen Verfahrens. Eben so gut kommt er aber auch auf Plato und andere speculative Denker des Alterthums zu sprechen, obwol weit entfernt, ihnen ein entscheidendes Gewicht beizulegen, oder überhaupt ein eigentlich speculatives Verfahren einzuschlagen. Für ein solches Beginnen ist ihm der zu behandelnde Gegenstand zu erhaben und zu geheimnißvoll; es handelt sich für ihn hauptsächlich nur um die logischen Deductionen aus feststehenden Sätzen und Lehren der Schrift und Kirche, und daneben auch um analogische Erläuterungen der zu entwickelnden Wahrheiten. Unter den Kirchenvätern führt er vornehmlich den großen Theologen Gregorius als beständige Auctorität an; auch Basilius und Chrysostomus werden von ihm öfter als besonders verehrte Gewährsmänner hervorgehoben. Die Gegner, welche er am häufigsten redend einführt, sind der Erzbischof Nicetas von Nicomedien, der byzantinische Philosoph Nicetas und der Bischof Nicolaus von Methone; auch Theophylakt und der Erzbischof Nicetas von Thessalonicä werden ein paarmal berücksichtigt. Die Editoren seiner Schrift

[1]) Siehe Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 359—419 sammt zwei vorausgeschickten Schreiben Alexander's III. an Hugo. Vgl. oben S. 716.

legen ihm einen theilweiſen Mangel an theologiſcher Correctheit zur Laſt; dahin gehört namentlich, daß er den Vater die causa des Sohnes und Geiſtes nennt. Indeß benimmt dieß ſeinen Ausführungen nicht ihren Werth und ihre eigenthümliche Geltung; ſie ſind in der That oft ſinnreich und überraſchend, und den Gegnern gegenüber in der Regel treffend [1]). Einige derſelben mögen hier eine Stelle finden. Die Griechen behaupten einen Ausgang des Geiſtes vom Vater durch den Sohn (δι' υἱοῦ). Nun aber ergibt ſich aus den Functionen des logiſchen Verſtandes ſowol, als auch aus jenen der Natur, daß dasjenige, was durch Anderes auf ein Erſtes bezogen wird, ſo viele Verbindungen eingeht, als Vermittelungen vorhanden ſind. Das genus generalissimum iſt zwar Urſache von Allem, was unter ihm befaßt iſt, hebt aber die Subalternurſachen nicht auf, durch welche das Beſonderſte aus dem Allgemeinſten abzuleiten iſt. Das Beſondere und Individuelle ſteht demnach zur Subalternſpecies in einem eben ſo weſentlichen Verhältniſſe, wie zum allgemeinen Genus, unter welches es mittelſt der Subalternſpecies gehört. Der beſeelte Körper gehört nicht bloß unter das Genus der Subſtanzen, ſondern auch unter die Subalternſpecies der beſeelten Körper, hat alſo eine doppelte causa ſeines Beſtandes. Daſſelbe gilt im Bereiche der natürlichen Dinge; wo die reine Materie die Stelle des genus generalissimum vertritt, die Form aber der ſubalternirenden Species der Logik entſpricht, und die nächſte Urſache des Concreten iſt, wie die Materie deſſen entfernte Urſache. Es zeigt ſich ferner auf den beiden Gebieten der Logik und Natur, daß die erſte allgemeinſte Urſache bloß Princip und nicht principiirt, die ſubalternirende Urſache als ſolche principiirend und principiirt iſt, alſo analog dem Vater und Sohn in der göttlichen Trinität. — Das Wort iſt Mittler des Ausganges des Geiſtes vom Vater. Alſo muß der Geiſt eben ſo im Sohne ſein und von ihm ausgehen, wie er im Vater iſt und von ihm ausgeht. Würde er im Sohne bloß bleiben ohne von ihm auszugehen, ſo wäre er von ihm nicht verſchieden. Den Vorwurf, daß die lateiniſche Auffaſſung dem Geiſte zwei Principien zuweiſe, weist er durch eine analogiſche Erklärung ab. Der Weg von Athen nach Theben, und von Theben nach Athen

[1]) Hergenröther hat in ſeiner bereits angeführten Schrift einige Mängel angedeutet, z. B. S. 245, 309.

ſind der Sache nach Ein Weg, und nur dem Begriffe nach verſchieden. Daſſelbe Gewächs kann nach zwei verſchiedenen Beziehungen Same und Frucht ſein; man kann nicht ſagen, daß, wenn es als Speiſe aufgefaßt wird, die Speiſe ein zweifaches Princip in Same und Frucht habe. So wenig als Vater und Sohn zwei Principien des heiligen Geiſtes ſind, eben ſo wenig ſind ſie zwei Urſachen des heiligen Geiſtes. In der Schrift wird der Sohn Weltſchöpfer genannt, und Chriſtus nennt hinwiederum den Vater und ſich den Wirkenden; Niemand fällt ein, zu ſagen, daß zwei auf die Welt Wirkende oder zwei Schöpfer gemeint ſeien, ſondern man ſpricht nur von Einem ſchaffenden und wirkenden Gotte. Wenn nun in dem Wirken Gottes nach Außen Vater und Sohn nicht als zwei Urſachen aufgefaßt werden, um wie viel weniger kann eine ſolche Dualität der Urſachen in Hinſicht auf die Emiſſion des heiligen Geiſtes angenommen werden! Die vollkommene Ähnlichkeit zwiſchen Vater und Sohn fordert ein gleichmäßiges Haben des Geiſtes; dieß involvirt aber ein gleichmäßiges Ausgehen des Geiſtes von Beiden. Gegen den Einwand, daß dem Sohne in der lateiniſchen Formel zwei Contraria, ein Thun und ein Leiden, beigelegt werden, bemerkt Hugo, daß das Gezeugtwerden des Sohnes kein Leiden ſei, indem nur zeitliche Dinge der Kategorie des Leidens unterſtellt ſind. Ferner iſt das Senden des Geiſtes ein Act der göttlichen Natur im Sohne, das Gezeugtwerden hingegen bezieht ſich auf ſeine Perſon. Die Gegner ſagen, daß die Gemeinſchaft von Vater und Sohn im Senden des Geiſtes zu einer Vermengung der perſönlichen Proprietäten führe. Aber, man beachte doch, daß in jeder Perſon die ganze Gottheit iſt; dieß bringt ſchon nothwendig mit ſich, daß es außer den ausſchließlichen Proprietäten der einzelnen Perſonen auch gemeinſame geben muß. Es gibt überhaupt verſchiedene Proprietäten: ſolche, welche die Naturen verſchiedener Weſenheiten diſtinguiren; durch andere innerhalb der gemeinſamen Natur werden die numeriſch verſchiedenen Perſonen oder Proprietäten diſtinguirt; wieder andere Proprietäten endlich ſind ſelbſt von dieſer numeriſchen Unterſcheidung unabhängig, da ſie ihrer Natur nach an allen Perſonen oder Individuen derſelben Weſenheit vorhanden ſein müſſen. Demgemäß muß man auch in Gott die hypoſtatiſchen und die nicht hypoſtatiſchen Proprietäten der Perſonen unterſcheiden, entſprechend den beiden letzteren Gattungen der eben angeführten

drei Species von Proprietäten. Hypoſtatiſche Proprietäten ſind bloß drei: Vaterſchaft, Sohnſchaft und Ausgang. Die nicht hypoſtatiſchen Proprietäten ſind nicht durch die Perſon, ſondern durch das Weſen bedingt, und können entweder allen drei göttlichen Perſonen oder zweien aus ihnen gemeinſam ſein. Wenn Geiſt und Leib des Menſchen, die ſo weit von einander abſtehen, mehrere Proprietäten mit dem Geiſte gemeinſam haben können, wie dieß insbeſondere an den verherrlichten Geſtalten Chriſti und der heiligen Jungfrau unſtreitig und in ausgezeichneter Weiſe ſtatt hat, um wie viel mehr müſſen Vater und Sohn, zwiſchen welchen jener Abſtand nicht beſteht, beſtimmte, ihnen Beiden gemeinſame Proprietäten haben können! Dieß wird freilich wieder nicht zugegeben, wenn man ſo argumentirt: Was Gott iſt, das iſt er eigentlichſt, mit Ausſchluß des Gegentheils; ſo iſt er in der zweiten Perſon auch eigentlicher Sohn, alſo ex causa mit Ausſchluß deſſen, ſelbſt causa zu ſein. Man überſieht, daß der Oberſatz nur mit Rückſicht auf die hypoſtatiſchen Proprietäten gilt. Es iſt aber eben ſo wenig ein hypoſtatiſches Proprium des Vaters, causa zu ſein, als es hypoſtatiſches Proprium des Sohnes iſt, ex causa zu ſein; denn da letzteres offenkundig nicht ſtatt hat, ſo kann das Erſtere nicht ſtatt haben. — Aber — wendet man ein — wäre der Vater nicht ratione personae Urſache, ſo müßte er es ratione naturae ſein, was doch gewiß nicht zugegeben werden will; ſomit kann man daſſelbe auch rückſichtlich des Sohnes nicht zugeben. Das hiemit geſtellte Dilemma beruht auf einer unpaſſenden Unterſcheidung. Der Vater iſt weder ratione naturae, noch ratione personae als Urſache zu nehmen; erſteres nicht, weil die Natur nicht ſich ſelbſt gebiert — letzteres nicht, weil der Vater nicht als Vater den heiligen Geiſt emittirt. Daraus ergibt ſich aber auch, daß der den Lateinern gemachte Vorwurf der Dyarchie grundlos ſei; denn wenn der Vater nicht als Vater den Geiſt emittirt, ſo iſt er hierin dem Sohne nicht perſönlich entgegengeſetzt, alſo der Sohn, den wir gleicherweiſe als Emittirenden auffaſſen, nicht als ein zweites Princip der Emiſſion neben dem erſten zu nehmen. Daß beide zuſammen Ein Princip genannt werden, wird Derjenige nicht unerhört finden, der ſich erinnert, daß auch die Grammatiker mittelſt Eines Terminus Subſtanz und Qualität bezeichnen, und wenn durch einen ſolchen Terminus ein Urſächliches bezeichnet wird, dieſes als Eines genommen werde, ohne auf den

im Wirkenden ſtatthabenden Unterſchied von Subſtanz und Qualität zu reflectiren. Die Gegner bemerken dawider: Wenn Vater und Sohn Ein Princip des Geiſtes ſind, ſo iſt dieſe Einheit entweder eine numeriſche oder ſpecifiſche; erſtere kann nicht gemeint ſein, und ſomit bleibt nur die letztere; dieſe begreift aber nothwendig auch den heiligen Geiſt in ſich, da die Species auf die gemeinſame Natur ſich bezieht. Dieſer Schluß ruht auf einer falſchen Vorausſetzung; die Frage nach einer numeriſchen oder ſpecifiſchen Einheit der Urſache hat nur ſtatt, wo es ſich um eine causa materialis oder formalis des Gewirkten handelt; das urſächliche Verhältniß des Vaters zu Sohn und Geiſt, ſo wie jenes des Vaters und Sohnes zum Geiſte gehört unter gar keine Species der vier in der Logik unterſchiedenen Species von Urſachen, es iſt vielmehr unausſprechlich und über jeden Begriff erhaben, mithin dem Einwande jede Stütze entzogen. Warum entzieht man — lautet eine weitere Frage — dem Sohn den Vaternamen und nennt den Geiſt nicht den Enkel der erſten göttlichen Perſon? Weil die erſte Perſon als Perſon und nicht vermöge ihrer göttlichen Weſenheit Vater iſt, daher kann ſie dieſe ihre hypoſtatiſche Eigenheit nicht auf den Sohn übertragen; mithin auch der Sohn nicht die Vaterſchaft vom Vater erben, um den Ausdruck des Gegners zu gebrauchen. Daß der Vorwurf einer Enkelſchaft des heiligen Geiſtes abſurd ſei, ergibt ſich von ſelbſt ſchon aus natürlichen Analogien; der Vogel, der aus dem Ei ſchlüpft, iſt nicht mittelbarer, ſondern unmittelbarer Sprößling des Brutvogels; Brutvogel und Ei entſprechen dem Vater und Sohn in der Trinität, der ausgebrütete Vogel dem heiligen Geiſte. Umgekehrt muß man den Griechen vorwerfen, daß nach ihrer Anſicht der heilige Geiſt zum Bruder des Sohnes werden muß, weil nach ihnen der Vater als Vater Urſache des heiligen Geiſtes iſt; weiters müßten eben deßhalb die zweite und dritte Perſon in Eine Perſon zuſammenfallen, weil beide der Sohn wären. Die Griechen ſtoßen ſich daran, daß der Sohn Mittler zwiſchen Vater und Geiſt ſein ſoll; der Geiſt ſtehe demzufolge tiefer als der Sohn, der keinen Mittler zwiſchen ſich und dem Vater braucht. Dawider läßt ſich zunächſt wieder aus Naturanalogien repliciren; der Nil hat ſein Waſſer aus dem Urſprungsorte mittelſt des dieſem entſtrömenden Quelles, iſt aber nicht kleiner als dieſer, ſondern größer. Daß der Vater nach lateiniſcher Anſicht nur ein principium remotum des heiligen Geiſtes ſein ſoll,

ist nicht zuzugeben; weil in Gott überhaupt keine Unterscheidung zwischen einem principium remotum und proximum zulässig ist. Die Unterscheidung zwischen einer causa mediata und immediata des heiligen Geistes kann zugestanden werden, ohne daß daraus eine Dyarchie folgt; so wenig als ein Ditheismus daraus folgt, daß es Einen gibt, der Gott ist und einen Sohn hat, und einen Anderen der Gott ist und keinen Sohn hat. Indeß wird von Einigen auch die Unterscheidung einer causa mediata und immediata des heiligen Geistes verworfen.

Das Hauptverdienst der Schrift des Ethrianus besteht in der einläßlichen Analyse und Prüfung der dialektischen Argumente, welche die Gegner aus den Schriften des Photius gezogen und logisch formulirt hatten; und insofern behauptet auch seine Schrift durchweg eine speculative Haltung, aber nicht von so constantem und durchgebildetem Charakter, wie die darauf folgende Schrift des heiligen Anselmus von Canterbury. Anselm war von mehreren Seiten aufgefordert worden, dasjenige, was er auf der Synode von Bari gesprochen, schriftlich aufzuzeichnen. Er kam diesem Wunsche nach auf besonders dringliches Bitten des Bischofes Hildebert von Mans; und so entstand seine Abhandlung vom Ausgange des heiligen Geistes [1]), ein Werk, welches, seines Verfassers vollkommen würdig, zum ersten Male eine principielle Ableitung und Begründung des lateinischen Bekenntnisses aus inneren theologischen Gründen in streng methodischer Folge und Ordnung gab. Er leitet seine Entwickelungen mit Angabe der Sätze ein, welche von Griechen und Lateinern gemeinsam bekannt werden, stellt sonach die orientirenden Principien aller weiteren Entwickelung fest; von da aus geht er dann zur theologisch-speculativen Erörterung seines Gegenstandes über. Griechen und Lateiner stimmen darin überein, daß Vater, Sohn und Geist Gott in substanzieller Einheit und persönlicher Geschiedenheit seien; daß diese persönliche Geschiedenheit statt habe, weil Gott in doppelter Weise ist, als Deus de Deo und Deus de quo est Deus; daß Sohn und Geist Deus de Deo sind — der Sohn insofern er Sohn ist, der heilige Geist aber nicht darum, weil er der heilige Geist ist, sondern einfach als Gott. Diese Sätze bilden die Grundlage aller weiteren Bestimmungen, in deren

[1]) Liber de processione Spiritus Sancti, verfaßt um a. 1100.

Entwickelung ein doppelter Fehler zu vermeiden ist: die Betonung der Dreiheit auf Kosten der Einheit, der Einheit auf Kosten der Dreiheit. Sohn und Geist müssen in irgend einem Verhältnisse zu einander stehen; den angegebenen Grundbestimmungen zufolge muß in diesem ihrem gegenseitigen Verhältnisse der eine aus beiden Deus de Deo, der andere Deus a quo est Deus sein; man muß daher entweder den Geist vom Sohne, oder den Sohn vom Geiste ableiten. Letzteres ist nicht möglich, mag man an ein Ausgehen oder an ein Gezeugtwerden des Sohnes vom Geiste denken. Den Sohn vom Geiste gezeugt sich denken, hieße den Geist zum Vater des Sohnes machen; ein Ausgehen des Sohnes vom Geiste würde den Sohn zum Geiste des Geistes machen, und dieß wäre directe Aufhebung dessen, was Griechen und Lateiner bekennen, wenn sie den Geist als Geist des Sohnes verehren. Die Griechen geben zu, daß der Geist als der Geist Gottes der Geist des Vaters und des Sohnes sei. Wenn er nun nicht als Besitzstück beider, auch nicht als Theil Gottes der Geist Gottes ist, so kann er nur darum der Geist Gottes sein, weil er von Gott stammt, d. h. aus Gott ist, was er ist; mithin auch Geist des Vaters und des Sohnes nur darum, weil er von Gott dem Vater und von Gott dem Sohne stammt. Der exegetische Einwurf aus Joh. 15, 26 ist nichtig; mit gleichem Rechte könnte aus Joh. 17, 3 gefolgert werden, daß es nicht zum ewigen Leben nothwendig sei, an den heiligen Geist zu glauben; aus Matth. 16, 17, daß nur der Vater, nicht auch der Sohn und Geist dem Petrus die göttliche Wahrheit offenbarten u. s. w. Einige Griechen geben ein Ausgehen des Geistes vom Vater durch den Sohn zu, mit Berufung auf Röm. 11, 36. In dieser Stelle ist jedoch nur von einem Sein der Welt, nicht des heiligen Geistes durch den Sohn die Rede; und zudem, ist nicht Alles, was durch den Sohn geschaffen ist, auch von ihm geschaffen? Gesetzt, das Bild vom Teiche, der durch den Bach aus einer Quelle sich bildet, wäre richtig, bildet der Teich sich bloß durch den Bach und nicht auch vom Bache? Ist Christus, weil er durch die Jungfrau von David herstammt, nicht auch aus der Jungfrau? Die Griechen werden vielleicht den Unterschied von ex und per premiren; ex beziehe sich auf das principium originale, per auf den Sohn als Mittelursache. Aber man vergißt hiebei, daß der Sohn dem Vater immanent sei, mithin der Geist vom Vater nicht ursprünglicher (prius = princi-

palius) ausgehen könne, als vom Sohne; ein bloßes per ohne ex hat hier keinen Sinn. Das Endergebniß der Anſelm'ſchen Entwickelung iſt, daß der Vater Deus de quo est Deus, nicht aber Deus de Deo iſt — der Sohn Deus de quo est Deus und Deus de Deo — der Geiſt Deus de Deo, aber nicht Deus de quo est Deus. Hieraus ergeben ſich ſechs Differenzen, indem jede der drei Perſonen zwei Proprietäten hat, eine, durch welche ſie ſich von den beiden anderen Perſonen unterſcheidet, eine andere Proprietät, welche ſie mit der anderen aus den drei Perſonen theilt, um ſich in Gemeinſchaft mit dieſer von der dritten Perſon zu unterſcheiden. Auf dieſe Art iſt jede Perſon ein Inbegriff von Proprietäten, welche ſich in dieſer Verbindung nur bei ihm und bei keiner der anderen finden.

Daß Anſelm's Schrift bei den Griechen nicht unbeachtet blieb, beweiſt eine gute Anzahl griechiſcher Überſetzungen derſelben, welche handſchriftlich noch exiſtiren [1]). In der griechiſchen Kirche ſelbſt traten, wie bereits erwähnt, mit Beginn des dreizehnten Jahrhunderts Männer hervor, welche die lateiniſche Formel für die ächtkirchliche erkannten. Einer der erſten unter ihnen, mit deſſen hierher bezüglichen Schriften Leo Allatius die Reihe der von ihm veröffentlichten Denkmäler der beſtändigen Übereinſtimmung beider Kirchen eroffnet [2]), war Nicephorus Blemmida, deſſen frommem und ſittlich ſtrengen Charakter auch die Schismatiker die vollſte Anerkennung zollen [3]). Von ſeinen zwei Aufſätzen oder Reden über den Ausgang des heiligen Geiſtes iſt die eine an Jacob, Biſchof der Bulgaren, die andere an den Kaiſer Theodor Laskaris, ſeinen ehemaligen Zögling gerichtet, der ihm vergeblich das Patriarchat von Conſtantinopel angeboten hatte. Daß der Ausgang des Geiſtes vom Sohne in der Schrift nicht mit ausdrücklichen Worten gelehrt werde, iſt keine Inſtanz wider die kirchliche Formel, da ſie von den Vätern feſtgehalten iſt, deren Auctorität, wie Gregor von Nazianz gegen Julian bemerkt, durch ſich ſelbſt genügend beweiſt. Der Vorwurf, daß ihre Schriften zu Gunſten der Formel filioque gefälſcht worden

[1]) Nähere Nachricht hierüber bei Monſaucon, Bibliotheca Bibliothecarum, tom. I, p. 12 und 231.

[2]) Graecia orthodoxa, tom. I, p. 1—60; ſiehe auch Raynald. Annal. XIII, p. 650—660.

[3]) Niceph. Greg. Hist. Byz. lib. II, c. 7.

seien, ist sinnlos, da das anerkannt ungefälschte per Filium im Grunde eben so viel besagt; zudem hätte diese Fälschung nicht in allen Exemplaren der ganzen Welt vorgenommen werden können. In der berühmten ἱερὰ ὁπλοθήκη wird das per geradezu benützt, um das ex zu bestreiten. Es handelt sich nämlich um eine Stelle aus Cyrillus (dial. cum Palladio), in welcher gesagt wird: essentialiter ex utroque, ex Patre scil. per Filium Spiritus profluit. Der schismatische Commentator dieser Worte meint, daß die Lateiner, per und ex identificirend, keinen Grund angeben können, warum Cyrillus ausdrücklich per gewählt habe, während er ex Patre gesetzt; daß sie auch das erste ex im Sinne von per nehmen und per Patrem und per Filium lesen müßten. Dagegen hat aber bereits Nicetas von Thessalonicä bemerkt, daß das Cyrillische ex Patre per Filium nur den Modus des unmittelbar früher erwähnten Ausgehens ex utroque angeben soll. Auch gibt Nicetas aus anderen Vätern Stellen an, welche Ähnliches besagen, wie jene des Cyrillus; so Athanasius: Spiritus ex Patre, quemadmodum ex Verbo, quod est ex Patre procedens; Gregorius Nyssenus: Filius immediate ex Primo, Spiritus per eum, qui immediate est, ex Primo; Johannes Damascenus wollte durch das per Filium durchaus nicht das ex Filio ausschließen, und konnte es nicht wollen, da ex und per — wie den heiligen Vätern wol bewußt war und aus der heiligen Schrift klar hervorgeht — in Absicht auf das Verhältniß des Geistes zum Sohne denselben Sinn haben. Einige Neuere wollen nun freilich nicht einmal das per Filium mehr gelten lassen. Gegen dieselben spricht aber Athanasius (Ep. ad Serapionem), wenn er sagt, daß die heiligende und erleuchtende Kraft Gottes vom Vater ausgeht, indem sie vom Worte, das aus dem Vater ist, hervorleuchtet, gesendet und verliehen wird. Freilich sagen nun Einige, das Hervorleuchten bedeute hier die Verkündung des heiligen Geistes durch Christus. Dann aber würde Athanasius dem Contexte zufolge sagen, daß der heilige Geist zufolge seiner Verkündung durch Christus vom Vater ausgehe; also wäre er vor der Schöpfung nicht ausgegangen. Der bildliche Ausdruck des Athanasius wird richtiger auf eine Analogie der drei göttlichen Personen mit Sonne, Licht und Glanz gedeutet werden. Daß das Hervorglänzen oder Hervorleuchten in Gott eine leidenlose, ewige Subsistenz bedeute, geht aus hieher bezüglichen Äußerungen eines Basilius, Gregorius

Nyſſenus, Johannes Damascenus hervor. Das Hervorleuchten der Kraft Gottes kann nichts Anderes bedeuten als den Ausgang des Geiſtes vom Vater durch den Sohn, wie aus den Erklärungen von Baſilius, Epiphanius, Cyrillus, Gregorius Nyſſenus ſattſam erhellt. Epiphanius nennt den heiligen Geiſt Deus ex Patre et Filio und a Patre et Filio. Gregor von Nyſſa gebraucht vom heiligen Geiſte die Redensart: quod per Filium appareat. Um dieſes apparere willen verſuchen nun Viele die angeführte Beweisſtelle zu entkräften, und wollen glauben machen, daß damit nicht die Exiſtenz, ſondern die Offenbarung des Geiſtes durch den Sohn gemeint ſei. Dawider ſprechen aber wieder Stellen aus Baſilius und Cyrillus, in welchen das apparere mit anderen ſo beſtimmten und unzweideutigen Ausdrücken verbunden iſt, daß über den Sinn des von Gregor gebrauchten Wortes gar kein Zweifel beſtehen kann. Die Gegner müßten nach ihrer Deutung des apparere zeigen, daß unter dem heiligen Geiſte, ſoweit er durch den Sohn offenbar wird, keine in ſich ſubſiſtirende abſolute Realität gemeint ſein könne. Dieß widerlegt ſich aber durch die Bilder, durch welche die Väter den Hervorgang des Sohnes und Geiſtes zu erläutern gewohnt ſind. So nennt Athanaſius den Sohn die herausgeſtreckte Hand Gottes, Johannes Damascenus gebraucht ein ähnliches Bild; man wird nicht fehlen, wenn man den heiligen Geiſt als Finger dieſer Hand verſteht. Daß das apparere eine Subſiſtenz ausdrücken ſoll, geht aus anderweitigen Bildern hervor, welche die Väter von Sohn und Geiſt gebrauchen, wenn ſie dieſelben zwei aus dem Vater ausgehende Strahlen, zwei Ströme, zwei Lichter nennen; damit iſt, nebenbei bemerkt, der Ausgang des Geiſtes durch den Sohn nicht in Abrede geſtellt, da die fraglichen Bilder nur die Subſiſtenz der göttlichen Perſonen und ihr gemeinſames Verhältniß zum Vater erläutern ſollen. Daß es nicht anders gemeint ſei, geht daraus hervor, weil Gregor von Nazianz Sohn und Geiſt in das Verhältniß zu einander ſtellt, wie Strahl und Licht, Quelle und Fluß. Daraus erhellt nun auch, wie man ſich die Ausſprüche des Dionyſius zu deuten habe, welcher Sohn und Geiſt bina Patris viscera, bina lumina, binos flores, bina germina nennt; nicht ihr Verhältniß unter einander, ſondern ihr gemeinſames Verhältniß zum Vater iſt damit gemeint. Dem Sohne die Emiſſion des Geiſtes abſprechen, heißt ihm die Conſubſtanzialität mit dem Vater abſprechen. Man beruft

ſich auf Leontius, welcher ſage, daß der Geiſt vom Vater allein ausgehe. Der Ausdruck iſt in der fraglichen Stelle eine beſtrittene Leſeart; geſetzt aber, ſie wäre richtig, ſo bliebe noch zu erklären übrig, warum Leontius den Geiſt dem Sohne, und nicht umgekehrt den Sohn dem Geiſte eigen nennt? Wenn Athanaſius ſagt, daß nur der Vater den Geiſt gibt, wird da nicht der Sohn als Mitgebender verſtanden? Wenn Chriſtus ſagt, daß den letzten Tag Niemand weiß, als der Vater, denkt man da nicht auch wieder an einen anderen Ausſpruch Chriſti, der da ſagt, daß das ewige Leben in der Erkenntniß des Vaters und des Sohnes, den er geſendet, beſtehe? Chriſtus nennt den Geiſt einen Geiſt der Wahrheit, ſich ſelbſt aber die Wahrheit. Die von den Gegnern premirte Stelle Jac. 1, 17 handelt nur von Wirkungen des Vaters auf die Geſchöpfe. Wenn Johannes Damascenus ſagt: Spiritus non ex Filio, ſo ſtimmen wir mit ihm inſoweit überein, als der Geiſt keinesfalls antecedenter vom Sohne ausgehen kann, ſondern nur vom Vater durch den Sohn; denn allerdings muß die erſte Hypoſtaſe als Princip und Urſache des Sohnes und Geiſtes genommen werden. Der Sohn wird niemals die causa prima desjenigen genannt, deſſen Urſache der Vater als Vater iſt. Daß trotz des Schweigens der älteren Symbole über dieſen Punct das per Filium geglaubt wurde, geht aus dem ſynodiſchen Briefe des Patriarchen Sophronius hervor, welcher von der ſechſten ökumeniſchen Synode durchaus nicht mißbilligt wurde; der Patriarch Taraſius hat dieſelbe Formel in einem ſynodiſchen Schreiben aus Anlaß des zweiten ökumeniſchen Concils von Nicäa öffentlich ausgeſprochen und bekannt; ſein Schreiben wurde auf der Synode feierlich beſtätigt. In das Bekenntniß der Synode wurde die Formel deßhalb nicht aufgenommen, weil allgemein geglaubte und nicht beſtrittene Sätze überhaupt nicht Gegenſtand der Lehrentſcheidungen ökumeniſcher Synoden ſind. Nach Baſilius verhält ſich der heilige Geiſt zum Sohne, wie der Sohn zum Vater. Athanaſius ſagt, der Geiſt ſei mit dem Sohne auf dieſelbe Weiſe Eins, wie der Sohn mit dem Vater. Die göttliche Einheit entfaltet ſich durch die Zweiheit zur Trias; das Zweite iſt demnach der nothwendige Durchgangs- und Vermittelungspunct der Dreiheit [1]).

[1]) Ausführlicher und umfaſſender, als von Blemmida, wurde die Frage über

Auch von den Theologen der abendländiſchen Kirche wurde in zwölften und dreizehnten Jahrhunderte die Lehre vom Ausgang de heiligen Geiſtes ausführlich und umſtändlich beſprochen, in dogmatiſcher wie in ſpeculativer Beziehung. Wir nennen aus dem zwölfte Jahrhunderte Rupert von Deutz, Abälard, Robert Pullein, Petru Lombardus, Richard von St. Victor. Rupert von Deutz behandel die fragliche Lehre vom bibliſch-exegetiſchen Standpuncte [1]). Abälard glaubte [2]), den Ausgang des Geiſtes von Vater und Soh auch aus ſeinen philoſophiſchen Auctoritäten, aus Plato, Priſcia und Makrobius nachweiſen zu können. Im Sohne als Weisheit des Vaters exiſtirt die Conception der göttlichen Urbilder der Dinge welche durch den Geiſt, der die feinsſpendende Güte iſt, in die real Wirklichkeit überſetzt werden. Da nun das ſchöpferiſche Wirken

---

den Ausgang des heiligen Geiſtes von dem Patriarchen Johannes Beccus (ſiehe oben S. 719) erörtert. Leo Allatius hat verſchiedene Streitſchriften des Beccus wider die Schismatiker veröffentlicht; zunächſt einmal eine in dritten Buche des an Theodorus, Biſchof von Sugdäa, gerichteten Werkes enthaltene Widerlegung der Photianiſchen Schriftexegeſe mit Rückſicht auf die in der Myſtagogie angezogenen Bibeltexte (mitgetheilt im Anhange zu Allatius' Werk: de utriusque ecclesiae perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Rom 1655, p. 825—856). Beccus ſtellt in dieſer Schrift dem Photius die Auslegung der betreffenden Texte durch Athanaſius, Epiphanius, Baſilius entgegen. Ferner die Widerlegung eines der Patriſtik des Euthymius eingeſchalteten Bruchſtückes, welches gleichfalls, obwol fälſchlich, als Photius' Arbeit ausgegeben wurde (die Gegenſchrift des Beccus: Oratio de unitate ecclesiae bei Allatius: Graecia orthodoxa, tom. I, p. 154—179). Sodann eine Widerlegung der bereits erwähnten Schrift des Andronikus Kamaterus (beide Schriften, die des Andronikus und jene des Beccus in Graec. orthodox. II, p. 293—521); endlich die Epigrapha Patrum, eine Sammlung von Texten griechiſcher Väter zu Gunſten der lateiniſchen Formel (ebend. p. 522 ff.). Dieſem letzteren Werke ſtellte im folgenden Jahrhunderte Gregorius Palamas ſeine ἀντιῤῥήσεις gegenüber, die ſpäter von Beſſarion widerlegt wurden. (Beider Schriften mitgetheilt von Arcudius: Opuscula aurea quorumdam clarissimorum virorum circa processionem Spir. S., Rom 1630. 1670.)

[1]) Libri tres de processione Spiritus Sancti. In Ruperti Tuit. Opp. (Paris 1638), tom. II, p. 133—208.

[2]) Theologia christiana, lib. IV, im Thessaurus von Martene et Durand, tom. V, p. 1336 ff.

Gottes durch ſeine Weisheit bedingt iſt, ſo legt es ſich von ſelbſt nahe, daß der Geiſt aus dem Sohne und durch den Sohn vom Vater ausgehe. Priscian ſagt, daß die generellen und ſpeciellen Formen der Dinge vor ihrer Verkörperung ein intelligibles Sein in Gott hatten. Makrobius läßt die Weltſeele, welche wir Chriſten in den heiligen Geiſt umdeuten, aus dem göttlichen νοῦς, d. i. aus dem Sohne, ſo wie den νοῦς aus dem Vater hervorgehen. Die näheren Erklärungen Abälard's über den Ausgang des Geiſtes von Vater und Sohn als der Beiden gemeinſamen Liebe ſind freilich nichts weniger als befriedigend; der Geiſt iſt da nichts Anderes, als die in's creatürliche Sein ausſtrömende Güte Gottes, eine dem Vater und dem Sohne gemeinſame Willensdispoſition. Abälard's falſche Erklärung wurde durch Wilhelm von Thierry [1]) bekämpft, denſelben, welcher noch vor Peter dem Lombarden die Ausſprüche der Väter in Glaubensſachen geſammelt, und ſeine Zuſammenſtellung dem heiligen Bernhard zur Durchſicht übergeben hatte.

Petrus Lombardus, offenkundig von Johannes Damascenus ſtark beeinflußt, iſt der Anſicht, daß die Griechen, indem ſie den heiligen Geiſt ſchriftgemäß als den Geiſt des Vaters und des Sohnes anerkennen, im Weſen mit den Lateinern zuſammenſtimmen, und eigentlich nur in Worten abweichen [2]). Damit ſoll geſagt ſein, daß in jener von den Griechen anerkannten ſchriftgemäßen Auffaſſung die lateiniſche Formel der Sache nach ſchon enthalten ſei. Spätere Pariſer Theologen ſcheinen anders gedacht zu haben; unter den Sätzen, welche Biſchof Wilhelm von Paris 1240 cenſurirte, findet ſich auch die Behauptung, daß der heilige Geiſt, ſofern er die Liebe und das Band der Perſonen in der Dreieinigkeit iſt, vom Vater allein ausgehe [3]). Hingegen iſt die eben von der Idee der Liebe

[1]) Disputatio adv. Abaelard. c. 4.

[2]) Sent. I, dist. 11.

[3]) Dieſe Hinneigung zur ſchismatiſch-griechiſchen Formel erſcheint in einem eigenthümlichen, überraſchenden Lichte, wenn man unter den von Alexander IV. verurtheilten Sätzen des Introductorius in Evangelium aeternum (ſiehe oben S. 208 ff.) folgende lieſt: Spiritualis intelligentia Novi Testamenti non est commissa Papa Romano, sed tantum literalis. — Recessus ecclesiae Graecorum a Romana ecclesia fuit bonus. — Populus Graecus magis ambulat secundum Spiritum, quam populus Latinus. —

ausgehende ſpeculative Conſtruction des trinitariſchen Proceſſes und Lebens, welche Richard von St. Victor gab [1]), ganz und gar auf den Nachweis der lateiniſchen Formel angelegt. Die dritte Perſon muß, da ſie nicht aus ſich ſelbſt iſt, entweder von einer, oder von beiden ihr vorausgehenden Perſonen ſein. Es iſt nicht denkbar, daß ſie von der zweiten Perſon nicht ausgehe; denn dieſe wäre keine der erſten gleichwürdige Perſon, als welche ſie doch gefordert iſt, damit die erſte in einem höchſt würdigen Gegenſtande ihre Liebe als die höchſt würdige erſcheine — wenn die zweite nicht dieſelbe Allmacht hätte, welche der erſten eigen iſt. Hat ſie daſſelbe posse wie die erſte, ſo beſitzt ſie durch dieſe und mit dieſer ein posse, von welchem das posse, esse und existere omnium, mithin auch des heiligen Geiſtes iſt. Daſſelbe Reſultat ergibt ſich aus dem Exiſtenzgrunde der zweiten und dritten Perſon. Wie die Vollkommenheit der erſten Perſon die Gemeinſchaft mit einer zweiten erfordert, ſo involvirt die Vollkommenheit Beider das Vorhandenſein eines dritten Mitgeliebten. Bei der höchſten Seligkeit darf weder die liebreichſte Verbrüderung der Perſonen, noch bei der höchſten Schönheit die geordnetſte Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten fehlen. Erſtere bringt es mit ſich, daß ſich mit dem Sohne auch der Geiſt unmittelbar auf den Vater beziehe und ihn von Angeſicht zu Angeſicht ſchaue. Die geordnete Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten, welche ſich in der Dreizahl erſchöpft, involvirt die geordnete Darſtellung aller weſentlichen Arten der wahren Liebe: die erſte Perſon hat in ihrer Eigenthümlichkeit die Fülle der unentgeltlichen Liebe, die dritte die Fülle der ſchuldigen Liebe (die unentgeltliche kann ſie nur gegen die Creaturen hegen); die zweite Perſönlichkeit hat die Fülle der ſchuldigen Liebe gegen den Vater, der unentgeltlichen Liebe gegen den heiligen Geiſt. Der Rhythmus des göttlichen Lebens bringt es mit ſich, daß es in einer Dreizahl ſich abſchließe. Würde aber die perſonenſetzende Productivität auch weit mehr Hypoſtaſen in Gott hervorbringen, ſo müßten jederzeit alle vorausgehenden zuſammen die Urſache der nächſtfolgenden ſein, aus dem-

---

Sicut Filius operatur salutem populi Romani sive Latini, qui Filium repraesentat, sic Pater operatur salutem populi Graeci, qui Spiritum repraesentat. Vgl. Bulaeus III, p. 330.

[1]) De Trinitate V, c. 8 ff und ſonſt passim.

ſelben Grunde, aus welchem Vater und Sohn zuſammen Urſache des Geiſtes ſein müſſen. Daraus ergibt ſich dieſes rhythmiſche Verhältniß, daß das Sein der erſten Perſon a nullo, das Sein der zweiten ab uno, jenes der dritten a duobus iſt; dieß iſt der arithmetiſche Rhythmus im göttlichen Liebeleben. Daß aber die erſte bloß gebende mit der dritten bloß empfangenden im Sohne geeinigt iſt, welcher ſowol gibt als empfängt, macht den geometriſchen Rhythmus des göttlichen Lebens aus. Es können nicht mehr als drei Perſonen in Gott ſein; die erſte, welche von keiner anderen ausgeht, die zweite, welche von der erſten unmittelbar ausgeht, die dritte, welche von der erſten unmittelbar und mittelbar durch die zweite ausgeht. Damit ſind die möglichen Ausgangsarten erſchöpft, ein bloß mittelbares Ausgehen iſt dem früher Geſagten zufolge nicht möglich.

Wenn wir nun Thomas Verhalten zu dieſer Frage in's Auge faſſen, ſo mag zuerſt in Kürze berührt werden, wie er ſich zu ſeinen lateiniſchen Vorgängern ſtellte. Richard hatte einen mittelbaren und unmittelbaren Ausgang des heiligen Geiſtes unterſchieden; Thomas läßt dieß nur in ſehr bedingter Weiſe zu, indem die Eine virtus spirativa im Vater und Sohn das Sein des Geiſtes wirkt [1]); damit fällt auch die Behauptung des Lombarden, daß der Sohn vom Vater plenius ausgehe, als vom Sohn [2]), und die Meinung des Robert Pullein, daß der Vater und Sohn in ihrem Verhältniſſe zum Geiſte als zwei Spiratores zwei Principien genannt werden könnten [3]); ſie ſind wol zwei Spiratores [4]), aber nur Ein

---

[1]) 1 dist. 12, art. 3.

[2]) 1 dist. 12, art. 2. Einige Spätere ſagen indeß noch immer, unter Auguſtin's Vorgang (Trin. XV, c. 17), daß der Geiſt vom Vater principalius ausgehe, als vom Sohne. So Bonaventura, Duns Scotus, Durandus u. ſ. w.

[3]) Pullus kam auf dieſe Behauptung durch ſein Beſtreben, den Griechen gegenüber nachzuweiſen, daß die Subſiſtenz des heiligen Geiſtes die zwei anderen Suppoſita, Vater und Sohn zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung habe, und fehlte wol nur durch einen unpaſſenden Gebrauch des Wortes Princip. Anders verhält es ſich mit dem ſpäteren Durandus, welcher ungeachtet der Entſcheidungen des zweiten Concils von Lyon auf zwei Principien beſteht, und das auctoritativ feſtgeſtellte ab uno principio zu einem tanquam ab uno principio abſchwächt.

[4]) 1 dist. 12, art. 2.

Princip [1]). Das Filioque selber wird den Griechen gegenüber in folgender Weise erhärtet [2]):

Sohn und Geist müssen durch irgend etwas von einander verschieden sein. Wo nun die materielle Verschiedenheit wegfällt, kann der Unterschied nur in einem Gegensatzverhältnisse gegründet sein. Dieser Gegensatz zwischen Sohn und Geist kann kein contradictorischer sein, denn dieß ist der Gegensatz von Sein und Nichtsein; auch nicht der Gegensatz von Habitus und Privation, wodurch Vollkommenes und Unvollkommenes einander gegenüber gestellt werden, noch auch ein conträrer Gegensatz, welcher eine Formverschiedenheit des Entgegengesetzten involvirt [wogegen Phil. 2, 6] [3]). Somit bleibt nur der Relationsgegensatz übrig. Die Relationsgegensätze sind aber wieder von zweierlei Art; die einen wurzeln in der Kategorie der Quantität, jene der anderen Art in der Kategorie des Thuns und Leidens. Die Gegensätze ersterer Art können hier nicht in Betracht kommen, weil sie eine Ungleichheit des Entgegengesetzten voraussetzen. Somit bleibt nur der auf die Wechselbeziehung des Thätigen und Leidenden gegründete Gegensatz übrig, und innerhalb desselben wieder nur die relatio originis, da jede andere Relation eine Ungleichheit im Vermögen der Gegensatzglieder voraussetzt.

Der ersten Person kommen in Bezug auf Sohn und Geist die Paternität und Spiration zu. Da nun diese beiden Relationen keine Verdoppelung der ersten Person caufiren, so könnten auch die ihnen entsprechenden Relationen die filiatio und processio keinen Unterschied zwischen Sohn und Geist begründen, wenn diese nicht abgesehen hievon in einem Gegensatzverhältnisse zu einander ständen. Nun ist kein anderer Gegensatz denkbar, als jener secundum originem; mithin muß der Geist auch vom Sohne ausgehen.

Zwei von einander verschiedene Dinge, welche in etwas Gemeinsamem übereinkommen, müssen sich durch etwas unterscheiden, was auf ihr gemeinsames Genus Bezug hat. Sohn und Geist

---

[1]) 1 qu. 36, art. 4.

[2]) Gent. IV, c. 24. 25.

[3]) Daher censurirte Bischof Wilhelm von Paris 1240 die Propositon: Licet divina essentia eadem sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto, tamen ut haec essentia est in ratione formae, una est in Patre et Filio et non una in his et in Spiritu Sancto.

kommen in der Gemeinſamkeit ihres Urſprunges aus einer erſten Perſon überein; mithin müſſen ſie auch unter einander eben durch die Relation des Urſprunges von einander verſchieden ſein.

Der Ausgang des Geiſtes vom Sohne iſt eine nothwendige Conſequenz des unterſchiedenen Ausganges beider vom Vater. Denn zwei Urſprünge oder Ausgänge können ſich nur entweder durch ihr Ziel, oder durch ihr Subject, oder durch ihr Princip unterſcheiden. Der Unterſchied im Subject fällt bei den göttlichen Perſonen Sohn und Geiſt weg, weil ſie immateriell ſind; eben ſo der Unterſchied im Ziel, weil beide die gemeinſame göttliche Natur erlangen; ſomit bleibt nur der Unterſchied hinſichtlich des Principes möglich, welcher nicht anders, als in der bereits angegebenen Weiſe gedacht werden kann. Denn wollte man etwa ſagen, daß Sohn und Geiſt darum von einander verſchieden ſeien, weil der eine per modum intellectus, der andere per modum voluntatis vom Vater ausgehe, ſo würde man ſich dem Sabellianismus nicht entziehen können. Übrigens würde ſelbſt dieſe Erklärungsart nur zur Unterſtützung des Filioque dienen, indem ja das Wollen aus dem Erkennen hervorgeht.

Alle unterſchiedenen Dinge ſind nach einer beſtimmten Rangordnung gereiht; die immateriellen Dinge vermögen ſich nur durch den Unterſchied ihrer Rangſtellung von einander zu unterſcheiden; in den göttlichen Perſonen iſt kein anderer Unterſchied der Rangſtellung oder Ordnung denkbar, als jener, welcher ſich auf die Ordnung des Urſprunges bezieht.

Vater und Sohn ſtehen ſich nur in Hinſicht auf Vaterſchaft und Sohnſchaft gegenüber, alles Übrige haben ſie mit einander gemein, mithin auch dieß, daß ſie beide Princip des heiligen Geiſtes ſind. Das Filioque könnte nur dann beſtritten werden, wenn es einen Widerſpruch in ſich ſchlöſſe, daß der Sohn, der nach einer Seite Ausgehender iſt, nach der anderen ein Emittirender ſei.

Der Ausgang des Geiſtes vom Sohne wird durch die Schrift, durch das Symbolum Athanasianum, durch die vornehmſten griechiſchen Lehrer und Väter, am ausdrücklichſten durch Cyrillus und Didymus bezeugt; die fünfte ökumeniſche Kirchenverſammlung entſchied feierlich, in Allem, was den rechten Glauben und die Bekämpfung der Irrlehre betrifft, den heiligen Vätern und Lehrern der Kirche: Athanaſius, Hilarius, Baſilius, Gregor dem Theologen, Gregor dem Nyſſener, Ambroſius, Auguſtinus, Theophilus, Johann

von Constantinopel, Cyrillus, Leo, Probus zu folgen; nun aber spricht sich Augustinus an vielen Stellen für den Ausgang des Geistes vom Sohne aus; mithin müssen die Griechen der lateinischen Formel beipflichten. Das Verbot, zu den Acten der Constantinopler Kirchenversammlung etwas hinzuzufügen, wurde gegen Jene gerichtet, welche durch angeblich schriftgemäße Zusätze die bereits dogmatisch festgestellte kirchliche Lehre vom heiligen Geiste abzuschwächen versuchten. Zudem schließt die Entscheidung der Chalcedonensischen Synode, auf welche dieses Verbot gegeben wurde, die lateinische Formel Filioque schon in sich; denn die Synode lehrt, wo sie vom Ausgange des heiligen Geistes spricht, daß, was vom Vater gilt, auch vom Sohne gelte [1]). Urheber der entgegengesetzten Lehre ist Nestorius, welchem sich unter Anderen Theodoret und später auch Johannes Damascenus anschloß, obschon Einige behaupten, daß er den Ausgang vom Sohne nicht eigentlich geläugnet, sondern nur nicht positiv behauptet habe [2]).

Die Einwendungen der Griechen sind eitel. Joh. 15, 26 würde selbst dann noch nicht beweisen, daß der Ausgang vom Sohne nicht statt habe, wenn das Ausgehen vom Vater so ausschließlich betont würde, wie Matth. 11, 27 das Erkanntwerden des Sohnes einzig durch den Vater. Wenn durch letztere Stelle das Erkanntwerden des Sohnes durch den Geist nicht in Abrede gestellt wird, so kann um so weniger durch Joh. 15, 26 das Ausgehen des Geistes vom Sohne in Abrede gestellt werden wollen [3]). Dawider sprechen so viele andere Stellen der Schrift, aus welchen die bestrittene Formel direct oder indirect folgt [4]). So jene Stellen, in welchen der heilige Geist der Geist des Sohnes genannt wird: Gal. 4, 6; Röm. 8, 9; 1 Kor. 2, 16; Joh. 15, 26; Röm. 8, 2 vgl. Joh. 14, 2. Hieraus, wie aus Psalm 32, 6 schließen die griechischen Lehrer selber, daß der heilige Geist der Geist Christi sei. Die Identität des Geistes Christi mit dem heiligen Geiste geht aus Joh. 15, 26 und Röm. 8, 9 hervor, was Basilius gegen Eunomius her-

---

[1]) Gent. IV, c. 25.

[2]) 1 qu. 36, art. 3.

[3]) Gent. III, c. 25.

[4]) Opusc. 1: Contra errores Graecorum. c. 33 ff.

vorhebt. Theodoret zieht aus Röm. 8, 9 die Folgerung, daß der Geiſt dem Vater und Sohne gemeinſam ſei. Man könnte vielleicht einwenden, daß der Apoſtel unter dem Spiritus Filii oder Christi nur den dem Menſchen Jeſus zugewendeten Vollbeſitz der Gnade meine. Dagegen erklären jedoch Athanaſius und Cyrillus ausdrücklich, daß der heilige Geiſt auf natürliche Weiſe Chriſti Geiſt ſei. Eben ſo ſchließen die Erklärungen Cyrill's die Möglichkeit aus, den erwähnten Ausdruck der Schrift auf die zeitliche Sendung des Geiſtes durch den Sohn zu deuten. Weiters ſagt die Schrift, daß der Sohn den heiligen Geiſt ſende (Joh. 15, 26; 16, 7; 10, 22), woraus auch griechiſche Theologen: Athanaſius und Nicetas folgern, daß der Geiſt aus dem Weſen des Sohnes, wie aus jenem des Vaters (Joh. 14, 16) hervorgehe. In Joh. 16, 14 ſagt die Schrift, daß der Geiſt von dem empfange, was des Sohnes iſt; der folgende V. 15 macht die Folgerung unvermeidlich, daß dieſes Empfangen zugleich auch ein Empfangen vom Sohne ſei. Dieſe Folgerung wird auch von Athanaſius und Cyrillus gezogen, welche anerkennen, daß der Geiſt durch den Sohn wirke (Röm. 15, 19; 1 Kor. 2, 10). Das Wirken durch einen Anderen kann man ſich in doppelter Weiſe vorſtellig machen; entweder nach Art deſſen, wie der Balley durch den König, oder wie der König durch den Balley wirkt. Auf den gegebenen Fall iſt bloß die letztere Analogie anwendbar, damit aber conſtatirt, daß der Sohn dem Geiſte das Wirkungsvermögen verleiht, was nicht verſchieden ſein kann von der Setzung des Geiſtes durch den Sohn. Dieſe Folgerung wird auch von Athanaſius und Cyrillus anerkannt. Weiters folgern die griechiſchen Väter aus der Schrift (Röm. 8, 29; 1 Kor. 15, 49), daß der Geiſt des Sohnes Bild, und zwar natürliches Bild ſei (Athanaſius, Gregor von Cäſarea); wie aber der Sohn nur dadurch natürliches Bild des Vaters iſt, daß er die Natur des Vaters empfängt, ſo kann auch der Geiſt nur unter derſelben Bedingung natürliches Bild des Sohnes ſein; eine Folgerung, welche durch die Ausſprüche eines Athanaſius, Cyrillus, Baſilius beſtätigt wird. Weiters ſagen die griechiſchen Väter, daß der Geiſt Ausdruck und Siegel des Sohnes ſei (Athanaſius, Baſilius, Chryſoſtomus; vgl. 2 Kor. 1, 22; Epheſ. 1, 13); daß er vom Vater durch den Sohn ausgehe, wornach der Sohn im bereits angegebenen Sinne Thätigkeitsprincip des Geiſtes ſein muß; daß der Geiſt vom Sohne ſei

(Athanasius, Basilius); daß er zugleich vom Vater und vom Sohne sei (Epiphanius) und zwar von beiden seit ewig; daß er personaliter de personis sei (Athanasius, Epiphanius); daß er aus der Wesenheit des Vaters und des Sohnes sei (Athanasius); daß er naturaliter vom Sohne sei (Cyrillus, Basilius), von demselben gehaucht werde (Athanasius, Cyrillus); daß der Sohn ihn aus sich hauche (Athanasius, Basilius), aus der Wesenheit des Sohnes (Athanasius); daß der Geist vom Sohne emanire (Athanasius, Theodoret), hervorfließe (Athanasius, Cyrillus) und ursspringe (Athanasius), daß der Sohn Urheber (Athanasius), Princip (Gregor Naz.) und Quelle (Athanasius) des heiligen Geistes sei. Hervorfließen und ausgehen sind im Sprachgebrauche der griechischen Väter identische Ausdrücke (Cyrillus, Gregor Naz., Athanasius, Epiphanius). Die griechischen Väter bedienen sich derselben Gründe, den Ausgang des Geistes zu erklären, wie die Lateiner. Wenn Anselm hervorhebt, daß Vater und Sohn Eine Wesenheit seien, und aus diesem der Geist hervorgehe, so trifft er mit Cyrillus und Athanasius zusammen. Wie Richard von St. Victor, findet auch Gregor von Nyssa, daß Sohn und Geist lediglich dadurch von einander zu unterscheiden seien, daß der eine Principiirender, der andere Principiirter ist. Wenn Augustinus die natürliche Ordnung der göttlichen Personen betont, und Richard daraus deducirt, daß es in Gott nicht zwei Personen geben könne, die nur von einer ausgehen, so findet sich damit Verwandtes auch bei den griechischen Vätern. Athanasius gebraucht das Bild einer kettenartigen Gliederung. Cyrillus erläutert den Zusammenhang der drei Personen durch die Trilogie von Leib, Hand, Finger (Sohn = Arm Gottes Jesai. 51, 9; heilige Geist = Finger Gottes Luc. 11, 20).

Zwar sind — bemerkt Thomas weiter [1]) — die Äußerungen der rechtgläubigen Väter und Lehrer der griechischen Kirche in den die Dreieinigkeit betreffenden Lehrstücken vielfach nicht ganz correct; dieß darf jedoch nicht befremden, da der correcte theologische Sprachgebrauch erst im Hinblick auf die häretische Opposition sich geschärft und vollkommen ausgebildet hat. Andere Stellen klingen — obwohl an sich unverfänglich — wenigstens für ein lateinisches Ohr nicht

[1]) Opusc. 1, prooem., c. 1 ff.

correct, vermöge des verſchiedenen Sinnes, welchen der Lateiner mit der dem griechiſchen Worte entſprechenden lateiniſchen Bezeichnung verbindet. In letzterem Falle handelt es ſich einzig um die Verſtändigung über den eigentlichen Sinn des griechiſchen Ausdruckes; ſo wird man Hypoſtaſe niemals mit Subſtanz, ſondern mit Perſon überſetzen, und es ganz in der Ordnung finden, daß der Grieche von drei Hypoſtaſen in der Gottheit ſpricht. Die Äußerungen erſterer Art bedürfen aber in der That einer mildernden Ausdeutung, wozu ihre Urheber ſelber durch anderweitige Ausſprüche die geeigneten Anhaltspuncte darbieten. So verhält es ſich mit dem Ausdrucke causa, welchen griechiſche Väter (Athanaſius, Baſilius, Theodoret) vom Vater als Princip des Sohnes, und von Vater und Sohn als Princip des Geiſtes gebrauchen. Die Lateiner wählen dafür den Ausdruck Principium; und zwar deßhalb, weil causa nur im Sinne einer causa efficiens genommen werden könnte, wodurch aber eine Weſensverſchiedenheit zwiſchen Verurſachendem und Verurſachtem involvirt wird und Letzteres als Product oder Werk des Erſteren, die zweite und dritte göttliche Perſon ſomit gewiſſermaaßen als Geſchöpfe des Sohnes erſcheinen; auch iſt dieſe Ausdrucksweiſe unbibliſch, und die Schrift kennt bloß den Ausdruck: Princip. Indeß erklären hinwiederum Gregor von Nyſſa und Baſilius ſelber ganz befriedigend, in welchem Sinne und warum ſie das Wort causa gebrauchen. Ein ähnliches Bewandtniß hat es mit der Redensart: daß der Sohn der Zweite, der Geiſt der Dritte nach dem Vater ſei, wie Athanaſius und Baſilius ſagen, während doch keinerlei Priorität, weder in Hinſicht auf die Zeit, noch in Hinſicht auf Natur, Rang oder Weſensbegriff zuzugeben iſt. Indeß erklären Baſilius und Epiphanius ſelber wieder, daß damit nur ein Ordnungsverhältniß der Zahl nach gemeint ſei. Epiphanius nennt den heiligen Geiſt das dritte Licht im göttlichen Weſen. Obwol nun die drei Perſonen, weil Ein Weſen, auch nur Ein Licht ſind, ſo läßt ſich dennoch in Hinſicht auf die diffuſive Kraft des Lichtes und die darin begründete Analogie mit dem Hervorgang einer göttlichen Perſon aus der anderen auch der von Epiphanius gewählte Ausdruck mit dem kirchlichen Dogma vereinbaren. Athanaſius und Cyrillus ſagen öfter, daß die göttliche Eſſenz im Sohne gezeugt, im Geiſte gehaucht werde. Dieß erinnert an die Formel, welche Joachim irriger Weiſe ſtatt der vom Lombarden aufgeſtellten rich-

tigen Sentenz [1]) geltend machen wollte, während der Lombard ganz richtig bemerkt hatte, daß die den drei Personen gemeinsam Essenz als das Gemeinsame derselben nicht zugleich auch dasjenig sein könne, was sich als Unterscheidendes im Generationsacte un Hauchungsacte herausſetze [2]). Da aber Gott und Gottheit, obwo dem Begriffe nach verschieden, dennoch in der Sache Eines sind so läßt auch jener Ausdruck eine mildernde Auslegung zu, um s mehr, als Cyrillus über den Sinn desſelben genügende Erklärunge gibt. Ähnliches gilt von der Äußerung Cyrill's, daß Jesus de Sohn der Weſenheit des Vaters sei. Wenn er die eſſentiellen Attribute als naturaliter propria des Vaters und des Sohnes bezeichnet so hat man dieß naturaliter proprium im Gegenſatze zum creatürlichen Sein zu verſtehen, welchem die propria als etwas Verliehenes inhäriren. Athanaſius ſagt, daß der Vater zu ſeiner Vollkommenheit des Sohnes und Geiſtes bedürfe; an anderen Stellen ſagt er das Gegentheil. Das Nichtbedürfen des Vaters kann nur ſo gemeint ſein, daß er ſeine Vollkommenheit ganz aus ſich ſelbſt hat weil er ganz aus ſich ſelbſt iſt. Gregor von Nazianz nennt den heiligen Geiſt ingenitus im Widerſpruche gegen Hilarius, welchem zufolge zwei Ingeniti zwei Götter wären — und gegen Athanaſius welcher das Ingenitum als mit Inprincipiatum gleich bedeutend ausſchließlich dem Vater vindicirt. Man kann Ingenitus indeß auch im weiteren Sinne als non genitus nehmen, und in dieſem Sinne läßt auch Hieronymus den Geiſt als Ingenitus zu. Wenn Gregor weiters den Geiſt den Mittleren zwiſchen dem Gezeugten und Ungezeugten nennt, ſo meint er damit, daß der Geiſt das Band zwiſchen Vater und Sohn als die gemeinſame Liebe Beider ſei, wodurch der feſtgeſtellten numeriſchen Ordnung der Perſonen nicht derogirt werden ſoll. Athanaſius, Baſilius u. A. nennen den Geiſt die imago filii, eine Bezeichnung, welche von den Lateinern nicht gebraucht, ja vielmehr zurückgewieſen wird, wofür Richard von St. Victor den Grund angibt, daß Sohn und Geiſt in keiner relativen Proprietät übereinkommen. Die Schrift beſagt bloß vom Sohne, daß er die imago Patris ſei (Kol. 1, 15; Hebr. 1, 3). Die von den Griechen für ihre Formel angezogenen Schriftſtellen Röm. 8, 29;

---

[1]) Siehe oben S. 43 in der Note.

[2]) Vgl. Opusc. 24.

1 Kor. 15, 49 beſagen das nicht ausdrücklich, was in ſie hineingelegt wird. Gleichwol kann man den Begriff der imago erweitern, und neben den perſönlichen Proprietäten auch noch die Weſensproprietäten der göttlichen Perſonen in's Auge faſſen, um ſich mit den Auctoritäten ſo gefeierter Lehrer, wie die Vorgenannten, zurecht zu ſetzen. Wenn Athanaſius den Vater die imago filii nennt, ſo iſt imago im Sinne von exemplar zu nehmen. Anſtößig würde es lauten, mit Baſilius den Geiſt das Wort des Sohnes zu nennen, wenn nicht Baſilius ſelber erklärte, daß hier unter Verbum eine Rede aus göttlicher Eingebung zu verſtehen ſei. Daß Cyrill Chriſtum den heiligen Geiſt nennt, gilt nur ratione concomitantiae, indem, wo Chriſtus iſt, auch der heilige Geiſt iſt. Um den Ausſpruch des Athanaſius: der Geiſt ſende den Sohn nicht, richtig zu würdigen, muß man neben der Perſon des Sendenden auch noch die Wirkung der Sendung oder Verleihung in's Auge faſſen, und dieſe Wirkung, das Einwohnen der Trinität im gottgeheiligten Menſchen, iſt auf alle drei Perſonen zugleich zurückzuleiten. Daß der Geiſt durch den Sohn wirke, wie Baſilius ſagt, iſt richtig, wenn es auf die menſchliche Natur Chriſti bezogen wird. — In ähnlicher Weiſe werden denn auch mehrere Ausſprüche griechiſcher Väter zurecht gelegt; ſo: daß Gott vor der Menſchwerdung Chriſti nicht mit ſeiner Gnade bei den Menſchen war; daß die ungeſchaffene göttliche Eſſenz empfangen und geboren worden ſei; daß die Gottheit Menſch geworden; daß der Sohn die menſchliche Natur in ſeine Weſenheit aufgenommen habe; daß er den Menſchen Jeſus angenommen und vergöttert habe; daß Chriſtus nach der Auferſtehung nicht mehr das Bild Adam's an ſich getragen; daß das Geſchöpf mit dem Schöpfer nicht mitwirken könne; daß es unter den Engeln keine Rangordnung der Naturgaben gebe; daß wenn Paulus lehrt, auch die Seraphim horchen und lernen; daß Gott, indem er Adam anhauchte, ihm nicht die vernünftige Seele, ſondern den heiligen Geiſt einhauchte; daß Derjenige, der einmal Gott läſterte, nicht ablaſſen könne, wieder zu läſtern; daß der Glaube nicht gepredigt werden könne; daß er uns nicht durch die Engel gebracht worden ſei u. ſ. w.

Die an Wichtigkeit der Lehre vom Ausgange des heiligen Geiſtes zunächſt ſtehende Controversfrage betraf den kirchlichen Primat, deſſen Anerkennung auf das Genaueſte mit der Geltung der lateiniſchen Formel Filioque zuſammenhing. War dieſe Formel eine

häretiſche Neuerung, ſo konnte der Papſt, welcher ſie vertrat, nicht mehr die höchſte Lehrauctorität in der Kirche ſein; er konnte überhaupt kein maaßgebendes Anſehen mehr in der allgemeinen Kirche behaupten, und zwar um ſo weniger, wenn es richtig war, daß in der lateiniſchen Kirche auch noch Anderes in Übung ſei, was gegen das altchriſtliche, apoſtoliſche Herkommen verſtoße. Dieſem Vorwurfe, welchen beſonders Michael Cärularius mit abſichtlichſter Rückſichtsloſigkeit ausſprach, lag unverkennbar ſchon der Wille zum Grunde, jedwede Jurisdiction des Papſtes in Angelegenheiten der allgemeinen Kirche für immer und für alle Fälle abzulehnen; und wenn man zur Zeit noch zugeſtand, daß der römiſche Biſchof in früheren Jahrhunderten, da Rom noch zum Gebiete des byzantiniſchen Reiches gehörte, einen kirchlich anerkannten Vorrang behauptet habe, ſo giengen ſpätere Griechen weiter und ſuchten nachzuweiſen, daß dem Papſte eigentlich nie eine über den Bereich ſeines Patriarchates hinausreichende Jurisdiction zugeſtanden habe. So der Archimandrit und ſpätere Notar der Kirche zu Conſtantinopel Nilus Doxopatrius aus dem zwölften Jahrhunderte [1]). Dieſem zufolge gab es urſprünglich drei von einander ganz unabhängige Patriarchate der Welttheile Aſien, Europa und Africa in den von Petrus geſtifteten Kirchen zu Antiochien, Rom und Alexandrien; Petrus kam ſpäter nach Rom als Paulus, und war vielleicht nicht einmal der erſte Biſchof von Rom, da er einigen Nachrichten zufolge den bereits von Paulus beſtellten Linus als Biſchof traf. Später kam Jeruſalem als viertes Patriarchat hinzu, nachdem es zuerſt der Alexandriniſchen Kirche untergeordnet geweſen. Weil aber die Kirche, deren einziges Haupt Chriſtus iſt, deſſen vollkommener Leib ſie ſollte und jeder Leib durch fünf Sinne regiert wird, ſo hat der heilige Geiſt den verſammelten Vätern der zweiten ökumeniſchen Synode den Beſchluß eingegeben, der Kirche zu Conſtantinopel gleiche Vorrechte mit dem Biſchofe von Rom einzuräumen; dieſer Beſchluß wurde auf der vierten allgemeinen Verſammlung zu Chalcedon beſtätigt. Der 28ſte Canon dieſer Synode macht zugleich erſichtlich, daß dem römiſchen Biſchofe deßhalb der Vorrang zuerkannt wurde, weil er ſeinen Sitz in der regierenden Stadt hatte; alſo nicht, weil er der Nachfolger Petri ſei. Seit nun Rom unter die

[1]) Vgl. Le Moyne, Varia Sacra, tom. I, p. 211—267; Leyden 1685.

Herrſchaft der Barbaren gerathen, hat es aufgehört, die regierende Stadt zu ſein, und demzufolge auch der Biſchof von Rom ſeine Vorrechte verloren, die nunmehr an jenen von Conſtantinopel übergegangen ſind; dieſer kann ſich nunmehr mit Recht den ökumeniſchen Patriarchen nennen und hat die Macht, die drei übrigen Patriarchen zu richten. Ähnlich lauten andere griechiſche Stimmen aus dem dreizehnten Jahrhunderte. Der Geſchichtſchreiber Johannes Cinnamus[1]) leitet das Papſtthum, d. i. den Vorrang des römiſchen Biſchofes vor allen übrigen, von einer Verleihung Conſtantin's ab; da nun der römiſche Biſchof von den Nachfolgern Conſtantin's ſich losgeſagt habe, ſo könne er auch das von dieſem an die römiſche Kirche übertragene Recht nicht mehr beanſpruchen. Der abendländiſche Kaiſer, der dem Papſte als Reitknecht diene, ſei kein wahrer Kaiſer, ſondern entehre den kaiſerlichen Rang durch ſeinen erniedrigenden Dienſt, wie umgekehrt der Papſt, welcher Kaiſer einzuſetzen ſich anmaßt, durch ſeinen Hochmuth ſich verabſcheuungswürdig mache. Noch feindſeliger äußerte ſich der Patriarch Michael Anchialus (1169—1177), als der Kaiſer Manuel 1166 eine Synode zuſammenberief, um über die Unionsanträge römiſcher Abgeordneten zu berathen, welche nicht mehr verlangten, als daß die Griechen den Primat des Papſtes anerkennen, Appellationen an denſelben verſtatten und im Kirchengebete ſeiner eingedenk ſein möchten. Die Synode lehnte dieſe Bedingungen ab, und der Patriarch behauptete in einer dem Kaiſer überreichten Denkſchrift, daß der römiſche Biſchof gar kein Recht habe, ſich den Nachfolger Petri zu nennen, da Petrus nicht ſo ſehr Lehrer von Rom, als vielmehr Lehrer der ganzen Welt geweſen; daß Antiochien als erſter Sitz Petri den Primat weit eher beanſpruchen könnte; daß der Papſt nicht nur für kein Kirchenhaupt, ſondern überhaupt nicht einmal für einen Prieſter gelten könne; daß er, weit entfernt, Andere heiligen zu können, ſelber der Heiligung durch Andere bedürfe u. ſ. w.

Die lateiniſchen Theologen ermangelten natürlich nicht, die Primatialgewalt der römiſchen Kirche eifrigſt zu vertheidigen. So hatten bereits Ratramnus und Äneas aus der Geſchichte der älteren Kirche den Vorrang und die höchſte Jurisdiction des römiſchen Biſchofes in allen allgemeinen Angelegenheiten der Kirche als ununter-

[1]) Historiar. lib. V, p. 99, ed. Venet.

brochen geübtes und unverlierbares Recht nachzuweiſen geſucht. R
iſt — bemerkt Ratramnus [1]) — vom Herrn ſelber zur Hauptſt
der chriſtlichen Welt auserſehen worden; wie Jeruſalem der Sch
platz des Lebens und Wirkens Chriſti war und ſein Grab u
ſchließt, ſo bewahrt Rom das Grab, das Gedächtniß und die Le
der Apoſtelfürſten, als das Jeruſalem der ecclesia peregrina
gleichwie Chriſtus im himmliſchen Jeruſalem der verklärten Kir
thront. Die auszeichnenden Prärogativen der römiſchen Kirche ſi
auch von jeher anerkannt worden, und es iſt gegen alles Re
und Herkommen, wenn die byzantiniſchen Kaiſer aus Eiferſu
gegen Rom dem Patriarchen von Byzanz einen Rang neben od
über dem römiſchen Biſchofe zuweiſen wollen. Von jeher iſt in d
allgemeinen Kirchenverſammlungen dem Papſte oder ſeinem Legat
der Vorſitz eingeräumt worden. Der griechiſche Kirchengeſchichtsſchreib
Sokrates bemerkt, daß die von Arianiſchen Biſchöfen zu Antioch
gehaltene Synode gegen die kirchliche Regel verſtieß, weil weder d
Papſt Julius, noch ein Stellvertreter deſſelben anweſend war. A
dem Concil zu Sardica, welches in einer aſiatiſchen Provinz g
halten worden (Ratramnus verwechſelt Sardica mit Sardes), wur
beſchloſſen, daß ein von den Biſchöfen ſeiner Provinz entſetzter B
ſchof an den römiſchen Biſchof appelliren könne. Euſebius von C
ſarea erzählt in ſeiner Lebensbeſchreibung des heiligen Silve
daß Kaiſer Conſtantin dem Biſchofe der römiſchen Kirche das Pr
vilegium verliehen habe, Haupt aller Prieſter des römiſchen Reich
zu ſein, wie der König Haupt aller Richter iſt. Der auf der Sy
node zu Epheſus ungerechter Weiſe abgeſetzte Patriarch Flavian
appellirte an Papſt Leo, auf deſſen Ausſpruch die Kaiſer Valen
tinian und Marcian den Widerruf der Verhandlungen zu Ephe
anbefahlen. Die aus dieſem Anlaß an Leo gerichteten kaiſerlichen
Schreiben ſprechen die unumwundenſte Anerkennung des römiſche
Primates aus: der römiſche Biſchof nehme den erſten Rang u
den Biſchöfen ein; ihm ſtehe es zu, Synoden zuſammenzurufen un
zu leiten. In einem Briefe an ſeinen Vater Theodoſius anerken
Valentinian den römiſchen Biſchof als Inhaber des Stuhles Pe
und höchſten Richter in Glaubensſachen. Der Papſt Leo läßt den
Biſchof Anatolius von Conſtantinopel Weiſungen zugehen, wi

[1]) Contra Graecorum opposita, lib. IV, c. 8 ff.

derſelbe ihn auf dem Concil zu vertreten und in Gemeinſchaft mit den römiſchen Legaten zu handeln habe u. ſ. w.; den Legaten weist Leo in einer Zuſchrift an die Synode von Chalcedon den in ſeinem Namen einzunehmenden Vorſitz zu. Die an den Biſchof Anaſtaſius von Theſſalonicä erlaſſene Rüge Leo's beweist, daß der Papſt nicht bloß für das Abendland, ſondern auch in den griechiſchen Diöceſen als oberſter Richter in kirchlichen Angelegenheiten galt. Der Biſchof von Conſtantinopel errang erſt allmählig den zweiten Rang nach dem Papſte, aber nur als Ehrenrang vermöge ſeines Sitzes in Neu-Rom und unbeſchadet der Machtbefugniſſe des römiſchen Biſchofes, wie aus der Pragmatik Juſtinian's und aus dem Berichte des Kirchenhiſtorikers Sokrates deutlich erhellt. Demnach erkennt auch der Biſchof Acacius in ſeinem Schreiben an den Papſt Simplicius deſſen apoſtoliſche Vollgewalt über alle Kirchen unumwunden an; und der Papſt Felix übt dieſe Gewalt gegen Acacius ſelber aus, indem er ihn wegen Verletzung der kirchlichen Canonen und ſchlechter Verwaltung ſeines Amtes zur Rechenſchaft zieht.

In gleicher Weiſe citirt Äneas von Paris [1]) eine Reihe von Ausſprüchen und Zeugniſſen aus den älteren Zeiten ſeit der erſten allgemeinen Kirchenverſammlung zu Nicäa. In der Einleitung zu den Acten dieſes Concils wird geſagt, daß die römiſche Kirche ihren Vorrang nicht erſt durch einen Synodalbeſchluß, ſondern durch Chriſtus ſelber erhalten habe, weil ſie die Kirche des Felſenmannes Petri iſt, über welchem die Kirche Chriſti erbaut iſt. In den Canonen des Papſtes Silveſter heißt es, daß die erſte Kathedra von Niemand, weder vom Klerus, noch vom Kaiſer, noch von Königen gerichtet werde. Weiters werden allegirt: Can. apost. de primatu Episcoporum c. 35; conc. Nic. I, can. 6. 7; conc. Constantinop. I, can. 2; conc. Sardic. can. 3. 4; die Anrede des Papſtes Silveſter an das Concil zu Nicäa (Canones Silvestri c. 3); die Briefe des Papſtes Gelaſius an den Kaiſer Anaſtaſius (epist. 8) und an die Dardaniſchen Biſchöfe (ep. 13), an die Biſchöfe des Orients (ep. 15), an den römiſchen Legaten Fauſtus zu Conſtantinopel (ep. 4 in Concil. Chalced. pars III); die Schreiben Leo's an Kaiſer Marcian (ep. 6), an den Biſchof Anatolius (ep. 5), an die Synode von Chalcedon (ep. 16); der Ausſpruch der Synode von Chalcedon,

[1]) Adversus Graecos c. 87 ff.

welche den Papſt Leo den Archiepiscopus primae sedis und ſei
Bekenntniß die Confessio Petri nennt; endlich das Schreiben d
Papſtes Gregor I. an den Biſchof Johannes von Syrakus (Epis
lib. VII, ep. 64). Schließlich wird noch erwähnt, wie Conſtantin
weil er es für unzukömmlich hielt, daß zwei Herrſcher in Einer C
pitale thronen ſollten, freiwillig Rom verlaſſen, das römiſche G
biet ſammt einem großen Theile der übrigen Provinzen dem ar
ſtoliſchen Stuhle unterworfen und dieſen ſeinen Willen in ei
Schenkungsurkunde verewigt, deren Abſchriften durch das ga
Reich verbreitet werden.

Dieſe letzterwähnte Schenkungsurkunde wird in dem lan
Schreiben, mit welchem Leo IX. auf die Schmähungen des Mich
Cärularius antwortete [1]), ausführlich mitgetheilt, um den Beu
zu liefern, daß die in derſelben theils als bereits beſtehend vora
geſetzten, theils in Kraft der Schenkung an den Papſt übertrage
Rechte nicht durch Urſurpation und Mißbrauch erworben wor
ſondern aus dem Range des Papſtes als Nachfolgers Petri u
aus der verehrungsvollen Anerkennung dieſes Ranges erwa
ſeien. Daß Petrus in der That einen auszeichnenden Vorrang v
den übrigen Apoſteln hatte, wird ausführlich aus verſchiede
Stellen der Schrift gezeigt. Als Petrus den Hauptmann Cor
lius bekehrt, ergoß ſich über dieſen und ſein ganzes Haus die G
des heiligen Geiſtes, noch vor Ertheilung der Taufe; von ke
der anderen Apoſtel wird etwas Ähnliches berichtet. Keinem A
ſtel und keinem Heiligen außer Petrus iſt bis jetzt eine ſolche F
von Gnadengaben zu Theil geworden, daß ſelbſt der Schatten
Körper Kranken und Leidenden ſich heilskräftig erwies. Die römi
Kirche iſt niemals durch ſolche Vorgänge befleckt worden, wie
griechiſche in den Zeiten der Bilderſtürmerei; unter Obſorge
Päpſte hat ſich das Abendland reiner von Häreſien erhalten, a
die griechiſche und orientaliſche Kirche, aus welcher im Laufe
Zeiten allmählig mehr als 90 Secten aufgetaucht ſind. Möge C
rularius, welcher über die römiſche Kirche zu Gericht ſitzen w
ſich erinnern, wie viel Schlimmes bereits von dem Sitze, den
einnimmt, ausgegangen! Möge er ſich erinnern, welche Männe
er in der Reihe ſeiner Vorgänger zählt, einen Euſebius von Nic

[1]) Hardouin Concil., tom. VI, P. I, p. 927—947.

medien, einen Macedonius, Eudoxius, Demophilus, lauter Arianisch gesinnte Bischöfe; den Cyniker und Apollinaristen Maximus; einen Arsacius, Nestorius, Acacius, Anthimus, Eutychius, einen Johannes voll des ehrgeizigsten Hochmuthes, einen Pyrrhus, welchen der heilige Papst Martin sammt seinen Gesinnungsgenossen Cyrus, Sergius, Paulus von Constantinopel verdammen mußte u. s. w. Leo will zwar nicht glauben, daß, wie allgemein gesagt, wirklich einmal ein für einen Eunuchen gehaltenes Weib auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben worden sei; findet es aber anstößig genug, daß mit Außerachtlassung des ausdrücklichen Verbotes des Concils von Nicäa Eunuchen zu Priestern geweiht werden und zur bischöflichen Würde aufsteigen können.

In dem Mitgetheilten ist das Wesentlichste von dem enthalten, was bis auf Thomas von römischer Seite auf die Angriffe der Griechen wider den Primat des römischen Bischofes erwidert wurde [1]). Die bei den Griechen üblich gewordene Rede, es sei nicht zu ertragen, daß der Papst in stolzer Vornehmheit die höchsten Würdenträger der Kirche meistere, wurde von Gregor IX. mit dem Vorwurfe erwidert, daß die griechische Kirche eben durch ihre Losreißung von der römischen um ihre Freiheit gekommen und durch ein göttliches Gericht zur Magd der weltlichen Gewalt erniedrigt worden sei. Übrigens zeigte der beharrliche und oft wiederholte Widerspruch der griechischen Prälaten gegen die kirchliche Oberhoheit des Papstes hinlänglich, worin der tiefste Grund der stets wachsenden Entfremdung beider Kirchen lag.

Die häufigen Disputationen der Lateiner mit den Griechen führten zu einer präcisen Formulirung der den Primat betreffenden Frage. Um drei Puncte handelt es sich — heißt es in dem bereits erwähnten Tractatus contra Graecos vom Jahre 1252 [2]) — in der den Vorrang der römischen Kirche betreffenden Frage: Wann, von wem und über wen hat der römische Bischof seine Gewalten empfangen? Er hat sie von Christus als legitimer Nachfolger Petri; die Ausübung der Primatialgewalt aber datirt von der ersten allgemeinen Kirchenversammlung her, auf welcher jeder Kirche nach

---

[1]) Bei Anselm von Havelberg: Dialog. IV, 5 ff. findet sich nichts, was nicht schon in den bisher besprochenen Schriften enthalten wäre.

[2]) Canisii Lectiones antiquae, ed. Basnage, tom. IV, p. 60.

Maaßgabe ihrer Beziehung zu den Aposteln Rechte und Privilegien zuerkannt wurden; seine weltliche Gewalt und Würde hat der Papst von glaubenstreuen Kaisern seit den Zeiten des heiligen Silvester. So als erster Bischof der Kirche mit einer Fülle von Gewalten ausgestattet und allgemein anerkannt, fieng er an, sein Recht frei über Alle und aller Orten auszuüben. In Kraft dieser Machtfülle be er zwei Patriarchen von Constantinopel, den Photius und no einen Anderen (Anthimus) abgesetzt und mehrere Andere excommu nicirt. Aus eben demselben Grunde sind auch seinen Legaten vo Eintritt des Schisma in Byzanz jederzeit die größten Ehren erwies worden; der Kaiser selbst stieg von seinem Pferde und führte de Pferd des Legaten bis zu dem sogenannten Pallaste der Cardinä Wollen die Griechen den Vorrang der römischen Kirche nicht ane kennen, so müssen sie auch den übrigen apostolischen Patriarch kirchen ihren kirchlichen Rang absprechen. Der schismatische P triarch von Constantinopel kann seinen angemaßten Vorrang üb die übrigen Kirchen des Orients mit nichts beweisen. Die Con lien nennen allenthalben den Sitz Petri als die erste Kirche; de byzantinische Patriarch konnte ohne Zustimmung des Papstes k Concil berufen oder auflösen. Die wider den römischen Papst e hobene Beschuldigung der Häresie müßte auf einem allgemein Concil ausgesprochen werden, um Geltung zu haben; dieß ist b züglich des Filioque nicht geschehen, und so lange es nicht geschie behauptet der Papst nach kirchlichem Rechte seine bisher geüb kirchlichen Gewalten. So wurde es von jeher gehalten; so hatt auch Dioskorus und Eutyches, obwol Beklagte, auf der Synod von Chalcedon die ihnen gebührenden Sitze eingenommen u wurden, bis über sie entschieden war, Venerabiles Patres u Sanctissimi genannt.

Thomas bespricht die Frage vom römischen Primat an me reren Stellen; in seinem Werke contra gentes beweist er, daß e einen Primat in der Kirche geben müsse — in der Schrift contra err res Graecorum, daß der römische Bischof der rechtmäßige Träger de Primatialgewalt sei. Die Gründe für die Nothwendigkeit eines Pri mates überhaupt [1]) sind vielleicht mehr gegen die abendländische Sectirer Tanchelm, Katharer, Waldenser u. s. w., als gegen die

[1]) Gent. IV, c. 76.

Griechen gerichtet; jedenfalls aber paſſen ſie auch als Antwort auf die Auslaſſungen eines Nilus Doxopatrius, welche wir bereits kennen gelernt haben. Wie die Kirche muß auch das chriſtliche Volk Eins ſein; wie nun das gläubige Volk einer Diöceſe im Biſchofe ſeine Einheit hat, ſo die Gläubigen aller Diöceſen in einem gemeinſamen Haupte der ganzen Chriſtenheit. Ein ſolches gemeinſames Haupt iſt zur Erhaltung der Einheit in der Lehre nothwendig; daher läßt ſich nicht denken, daß Chriſtus kein Oberhaupt der Kirche ſollte eingeſetzt haben. (Jeſai. 5, 4.) Die Kirche muß die denkbar beſte Verfaſſung erhalten haben; dieſe iſt aber die monarchiſche. Die ſtreitende Kirche muß die triumphirende Kirche abbilden; in dieſer iſt aber Ein Herr (Offenb. 21, 3), mithin auch in der ſtreitenden Kirche Ein höchſtes Haupt als ſichtbares Abbild des Hauptes der verklärten Kirche. Man kann nicht ſagen: Chriſtus bedürfe keiner Repräſentation durch ein ſichtbares Haupt. Denn mit demſelben Grunde könnte auch geſagt werden, er bedürfe keiner Prieſter und Spender der Sacramente, da er ſelber der Hoheprieſter iſt und in ſeiner Kraft das Opfer auf dem Altare täglich conſecrirt wird. Für die Übertragung der kirchlichen Oberhoheit an Petrus beweiſen die Stellen Joh. 21, 17; Luc. 22, 32; Matth. 16, 19; für ihre Fortſetzung in den Nachfolgern Petri Jeſai. 9, 7 in Verbindung mit Matth. 28, 20. Die Beſtreitung des Primates von Seite der Griechen iſt ihrer Läugnung des Ausganges des heiligen Geiſtes vom Sohne analog, weil auch das Verhältniß des Primates zur allgemeinen Kirche eine Nachbildung des Verhaltens Chriſti und ſeines Wirkens auf die Kirche durch ſeinen Geiſt iſt. Dem Primate Roms in der allgemeinen Kirche gibt die griechiſche Kirche Zeugniß; denn auf der Synode zu Chalcedon rief die ganze Verſammlung einmüthig: Leo sanctissimus, apostolicus et oecumenicus Patriarcha per multos annos vivat! Und Chryſoſtomus ſagt (hom. 55 in Matth.): „Der Sohn Gottes hat dem Petrus die Gewalt über alle Welt übergeben, ja er hat einen ſterblichen Menſchen, da er ihm die Schlüſſel des Reiches Gottes übergab, mit der Macht über Alles, was im Himmel iſt, ausgerüſtet.“ „Dem Jakobus hat er einen beſtimmten Ort als Machtbereich angewieſen, den Petrus hat er zum Lehrer des ganzen Erdreiches verordnet (hom. 87 [88] in Joann.); er hat ihm Gewalt gegeben über alle Söhne Gottes, und nicht bloß wie dem Moſes über jene eines beſtimmten Volkes“

(hom. sup. act. apost.). Der Papst vereinigt in sich die Fülle der kirchlichen Gewalten. Cyrillus sagt: „Wie Christus den Scepter der alle Gewalten und Mächte übersteigenden Gewalt über die Kirche der Völker vom Vater empfangen, so hat er die Fülle seiner Gewalten an Petrus und seine Nachfolger übertragen. Der von Einem der himmlischen Drei zur persönlichen Einheit mit Gott erhobene und himmlisch verklärte Mensch Jesus ist durch Weihe und Gewaltübertragung in Petrus und seiner Kirche repräsentirt.“ Eben so bezeugt Chrysostomus [1]), daß dem Petrus die Fülle der kirchlichen Gewalt übertragen worden sei. Daß die Gewalt Petri und seiner Nachfolger eine Stellvertretung Christi sei, bestätigt der Ausspruch der Synode von Constantinopel, welche den Bischof der Roma antiqua als höchsten Richter bei Anklagen wider Bischöfe erkennt, da Petrus allein vermöge der ihm eingehändigten Schlüssel vollkommen frei an Gottes Statt über die Vergehen der Bischöfe richten könne. Cyrill von Jerusalem läßt Christum zu Petrus sagen: „Du wirst eine bestimmte Zeit regieren, ich ohne Ende mit allen Jenen, die ich an deine Stelle setzen werde, durch Weihe und Gewaltübertragung vollkommen mit ihnen seiend, wie mit dir.“ Cyrillus von Alexandrien sagt, daß die Apostel in ihren Evangelien und Briefen bestätigt haben, Petrus und seine Kirche vertrete in Allem was die Lehre betrifft, Gottes Stelle, und daß sie ihm in allen Versammlungen, in allen Ernennungs- und Bestätigungsangelegenheiten die oberste Entscheidung eingeräumt haben. Petrus, d. i. der Papst, behaupte mit göttlichem Rechte den Vorrang, vor welchem alle Primaten der Welt wie vor Jesus Christus das Haupt neigen. Chrysostomus sagt, daß Petrus an Christi Stelle den Aposteln zu befehlen habe. Dem Papste steht die höchste Entscheidung in Glaubenssachen zu. Cyrillus Alexandrinus sagt, daß wir, um mit unserem Haupte, dem apostolischen Throne der römischen Bischöfe, vereinigt zu bleiben, bei diesem Anfrage zu halten haben über das was wir glaubend festhalten sollen. Maximus nennt in seinem Rundschreiben an die orientalischen Bischöfe die römische Kirche die Sonne, von welcher das Licht der katholischen Wahrheit ausgehe. Der römische Primat steht über allen Patriarchen; nach Cyrillus kann er nur von jenem gerichtet und getadelt werden, der ihn

[1]) Nach Guyard wäre „Chrysologus“ zu lesen.

gegründet; Chryſoſtomus (hom. sup. act.) nennt ihn den hochheiligen Gipfel des apoſtoliſchen Thrones, den guten Hirten.

Thomas hatte dieſe patriſtiſchen Nachweiſungen jenem Werke entlehnt, welches ihm Papſt Urban zur Durchſicht geſendet hatte. Die darin enthaltenen Stellen der griechiſchen Väter waren vermuthlich aus einem jener Sammelwerke genommen, deren im Mittelalter mehrere aus lateiniſchen Kirchenvätern und aus den lateiniſchen Überſetzungen der griechiſchen Concilienverhandlungen und Kirchenväter zuſammengetragen wurden. Daß nun ſolche Zuſammenſtellungen nicht immer ganz zuverläßig waren, davon liefern mehrere von Thomas in gutem Glauben beigebrachte Zeugniſſe der griechiſchen Kirche zu Gunſten des römiſchen Primates einen Beweis. Launoy [1]) macht zwölf ſolche Allegate namhaft, welche theils nicht ganz ſo lauten, wie Thomas in ſeiner Quelle las, theils aus dem Contexte geriſſen in einem anderen Sinne genommen werden, als ſie gemeint ſind, theils endlich unächt und unterſchoben ſeien, ungerechnet die verſchiedenen Stellen, welche nicht nur in der Schrift contra errores Graecorum, ſondern zum Theile auch in dem Commentare über die Sentenzen (4 dist. 24, qu. 3, art. 2), in der Abhandlung contra Impugnantes Religionem und in der Catena aurea (zu Matth. c. 16) dem Cyrillus Alexandrinus zugeſchrieben werden, ohne daß ſie in den vorhandenen vierzehn Büchern der Thesauri, aus welchen ſie citirt werden, ſich fänden. Man könnte vielleicht mit Bellarmin [2]) ſagen, daß die betreffenden Stellen aus einem verloren gegangenen Buche der Thesauri entnommen geweſen ſeien. Dawider ſpricht aber — wie Launoy bemerkt —, daß Thomas ausdrücklich das zweite Buch der Thesauri citirt; ferner, daß er ſelber in ſpäteren Schriften die genannten Citate ſtillſchweigend fallen läßt, und zwar an Orten, wo ſich ihm die Berufung auf die Autorität ſehr nahe gelegt hätte; ſo an mehreren Stellen ſeiner Summa theologica — ſo in quodl. 9, art. 9. Er muß alſo — ſchließt Launoy [3]) — ſpäter ſich ſelber von der Unächtheit der angeblichen Ausſprüche des Cyrillus überzeugt haben. Der gelehrte Dominicaner de Rubeis

[1]) Epist. ad Paulum Ratuynum, opp. (Genfer Ausgabe 1730), tom. V, P. I, p. 19 ff.

[2]) De Romano Pontifice, IV, c. 3.

[3]) A. a. O., Ep. 1 ad Antonium Faurium, p. 2.

(de Rossi) gibt dieß zu, weist aber nach [1]), daß jene mehreren Stellen des Cyrillus eigentlich nur die einzelnen Sätze einer einzigen längeren Stelle waren, welche sich vollständig in einer anderen Streitschrift gegen die Griechen, von Banacursius, einem Zeit- und Ordensgenossen des heiligen Thomas verfaßt (um a. 1260), mitgetheilt finde. Was die übrigen Bemängelungen anbelangt, so betreffen drei derselben unrichtige Allegate aus den Canonen der Synoden von Constantinopel und Chalcedon; die vierte einen angeblichen Ausspruch des Cyrillus von Jerusalem; zwei weitere Texte, welche dem Maximus, man wisse nicht welchem, zugeschrieben werden, fänden sich gleichfalls nicht, die übrigen sechs aus Chrysostomus seien nur zur Hälfte ächt, ohne jedoch so zu lauten, und so viel zu beweisen, als Thomas meint. Denn in der vorletzten der aus Chrysostomus angeführten Stelle: „Petrus soll den Aposteln vorstehen" fehle der Zusatz: „loco mei", welchen Chrysostomus angeblich Christo in den Mund lege; in der Stelle aus hom. 55 in Matth. werde eigentlich die göttliche Macht Christi bewiesen, der seiner Kirche das Amt der Sündenvergebung überträgt und unerschütterlichen Bestand verheißt; die Stelle aus hom. 87 in Joann. soll nur besagen, daß Petrus als der Mund der Apostel für die Übrigen zu reden habe. Die zwei angeblich aus den Homilien über die Apostelgeschichte entnommenen Stellen seien geradezu unterschoben; die Stelle aus des Chrysostomus angeblichem Responsum ad consulta Bulgarorum gebe der Vertheidiger ihrer Ächtheit, der Dominicaner Guyard [2]);

---

[1]) Dissertationes praeviae ad Summam theol. S. Thomae Aqu. Diss. V, c. 4.

[2]) Guyard gehörte nebst Vincentius Baro und Nicolajus zu denjenigen, welche zunächst gegen Launoy als Gegner auftraten. Baro ließ zu Paris 1666 ein Buch erscheinen, dessen Absicht aus dem Titel erhellt: Libri quinque apologetici pro religione, utraque Theologia, moribus ac juribus ordinis Praedicatorum adversus Theophili Raynaldi tres, totidem Petri de Alv. libros, aliquot epistolas Launoii, expostulationes Carterii aliosque. Quinta pars manuductionis ad analyticam Theologiam etc. Die Antwort Launoy's ist in seiner epistola ad Fortinum opp., tom. V, P. II. p. 148—208 enthalten, und bezieht sich, soweit ihr Inhalt hieher gehört, vornehmlich auf die schon besprochenen Citate aus Cyrill's Thesaurus. Launoy macht aber bei dieser Gelegenheit auch mehrere andere Citate in der Summe des heiligen Thomas namhaft, welche nicht zu verificiren seien; so eine Berufung auf Cyprian in 3 qu. 74, art. 4; — auf Hieronymus in

ſelber Preis, wenn er ſagt, daß die handſchriftliche Abkürzung Chryso. nicht Chryſoſtomus, ſondern Chryſologus zu leſen wäre, bei welchem letzteren übrigens die betreffende Stelle auch vergeblich geſucht werde.

Wir würden fürchten, in der Mittheilung dieſer Bemängelungen bereits zu umſtändlich geworden zu ſein, wenn ſie nicht ein geſchichtliches Intereſſe hätten. Das endgültige Reſultat der von Launoy wider die angeführten Zeugniſſe aufgerufenen Kritik iſt in der That ein ſehr unerhebliches. Richtig iſt, daß die dem Cyrillus von Jeruſalem in den Mund gelegten Worte in deſſen Werken nicht zu finden ſind; die Citate aus Maximus hingegen laſſen ſich faſt förmlich nachweiſen [1]). Geſetzt, daß die Zeugniſſe, welche als Stellen aus des Chryſoſtomus Homilien über die Apoſtelgeſchichte vorgeführt werden, ihrem Wortlaute nach ſich nicht vorfinden, ſo iſt damit noch nicht bewieſen, daß ſie geradezu erfunden ſeien. Chryſoſtomus bedient ſich, von Petrus redend, allerdings nicht des Ausdruckes: Vertex beati apostolici throni; wol aber heißt es hom. 6 in Act. n. 1: *Ἅγιος οὗτος ὁ κορυφαῖος τοῦ μακαρίου χοροῦ*, und augenſcheinlich hat ſich nur der Überſetzer geirrt, der *θρόνου* ſtatt *χοροῦ* las. Die andere Stelle findet ſich zwar nicht in den Homilien über die Apoſtelgeſchichte, wol aber, dem Sinne nach, jedoch ausführlicher in hom. 55 (56) n. 2 in Matth. [2]), und ſagt wenigſtens zum Theile dasjenige, was in Thomas' Citate dem Chryſoſtomus in den Mund gelegt wird; nämlich: daß Petrus beſtimmt war, Be-

---

Suppl. qu. 2, art. 2; — Auguſtinus qu. 4, art. 2; — Gregor d. Gr. qu. 9, art. 2; — Hieronymus qu. 15, art. 3. — Eine weitere Entgegnung Baro's wies Launoy in ſeiner höchſt ausführlichen ep. ad Ludovicum Maraesium (l. c. p. 319—411) ab. Nicolajus antwortete auf eine ihn betreffende Bemerkung Launoy's (in deſſen ep. ad Faurinum) mit einem Excurſe, welchen er der von ihm neubeſorgten Ausgabe der Catena aurea 1668 beiſchloß: Appendix pro Cyrilli testimonio contra nugas Launoianas vindicando. Von Guyard erſchien: Dissertatio, utrum S. Thomas calluerit linguam graecam; sequuntur observationes in tres priores Launoii epistolas et in 2 epistolam ad Thomam Fortinum.

[1]) Vgl. S. Maximi Confessoris Opera ed. Combefis, Paris. 1675, tom. II, p. 72. 73, woneben aus tom. I in der Vita Maximi pag. XLII u. XLIV — und tom. II, p. 76 berückſichtigt werden möge.

[2]) S. Chrysostomi opp. (ed. Montfaucon), tom. VII, p. 567. 568.

lehrer der ganzen Welt zu werden, während Moſes nur Ein Volk beherrſchte. Man kann ſomit das Citat kein unterſchobenes nennen; es iſt nur ſein Ort unrichtig angegeben. Eben ſo iſt es verfehlt, wenn Launoy den Sinn der übrigen Allegate aus Chryſoſtomus (sup. Matth. hom. 55, sup. Joann. hom. 87) durch vergleichende Zuſammenhaltung mit Stellen aus anderen Werken deſſelben Kirchenlehrers abzuſchwächen ſucht, und das consilium loquentis in letzteren für die Deutung der erſteren maaßgebend macht. Weil Chryſoſtomus im dritten Buche de sacerdotio ſage, daß allen Apoſteln die Gewalt der Sündenvergebung zu Theil geworden ſei, ſoll die in hom. 55 sup. Matth. erwähnte Übergebung der Schlüſſel des Himmelreiches an Petrus, welche Chryſoſtomus gleichfalls auf die Macht der Sündenvergebung deute, keine jurisdictionelle Prärogative des Apoſtels Petrus ausdrücken können. Es fragt ſich vielmehr, ob ſie dieſen Vorrang nicht ausdrücken wollen? Und dieß iſt nicht nach der Erklärung, welche Chryſoſtomus in hom. 55 nebenher gibt, ſondern nach dem, wie er an dieſer und anderen Stellen die Stellung Petri zu den übrigen Apoſteln auffaßt, zu entſcheiden. Daß er an der genannten Stelle die Schlüſſelgewalt auf die Vergebung der Sünden reſtringirt, erklärt ſich aus ſeiner Abſicht, die göttliche Gewalt Chriſti hervorzuſtellen, welcher aus eigener Macht an Petrus eine Gewalt überträgt, welche kein Menſch, ſondern nur Gott verleihen kann. Daß es aber gewiß nicht in ſeinem Sinne lag, die Verleihung der Schlüſſel des Himmelreiches auf eine dem Petrus mit den übrigen Apoſteln in gleichem Grade zukommende Gewalt zu deuten, geht aus hom. 6, 1 sup. act. hervor, wo es von Petrus heißt: Hic Sanctus, beati chori princeps, amator Christi, ardens discipulus, cui commissae sunt claves regni coelorum, qui revelationem spiritualem accepit.... Im Zuſammenhange dieſer Stelle iſt Petrus als erſter Bekenner der Gottheit Chriſti und Fürſt der Apoſtel der Inhaber der Schlüſſel des Himmelreiches. Daraus geht nun auch hervor, was von der Bemängelung jener Stelle zu halten iſt, in welcher Launoy das „loco mei“ als unterſchoben anzeigt, offenbar in der Meinung, daß damit die ſpecifiſche Machtvertretung Chriſti durch Petrus und deſſen Nachfolger als ein dem heiligen Chryſoſtomus fremder Gedanke erſichtlich gemacht werde. Das Wahre iſt, daß dem heiligen Kirchenlehrer der Gegenſatz zwiſchen Gallicanismus und Curialſyſtem etwas ganz Fremdes war, daher

es ihm auch nicht in den Sinn kam, daß ſeine unbefangene Äußerung, den Petrus und Jacobus betreffend (hom. 85 sup. Joann.) irgend einmal durch eine ſo künſtliche Auslegung, wie jene Launoy's, abgeſchwächt werden würde. Chryſoſtomus ſagt ausdrücklich: Wie Jacobus das Bisthum zu Jeruſalem empfieng, ſo wurde Petrus dem ganzen Erdkreiſe als Lehrer vorgeſetzt. Damit nun daraus nicht eine ſpecifiſche Vertretung Chriſti durch Petrus ſich ergebe, muß nach Launoy die Stelle aus dem Contexte ſo erklärt werden, daß Petrus, den Chryſoſtomus den Mund der Apoſtel nennt, nur im Namen aller übrigen Apoſtel zur Welt zu ſprechen hatte [1]). Dieß möge hinreichen, die Mäkeleien des gelehrten Sorbonniſten zu charakteriſiren. Eine Mäkelei iſt es auch, wenn er ſich an dem Worte icumeraycos [2]) ſtößt, welches in der von ihm als fingirt

---

[1]) Die Einrede, daß nach des Chryſoſtomus Anſicht Chriſtus die oberſte kirchliche Regierungsgewalt nicht an Petrus allein, ſondern an das ganze Collegium der Apoſtel übertragen habe, wurde von den Griechen bereits im dreizehnten Jahrhunderte erhoben. Die Lateiner behaupteten dagegen, die von den Griechen citirten Texte ſeien durch den Erzbiſchof der Bulgaren Theophylakt corrumpirt worden, woneben aber noch unverfälſchte Exemplare in griechiſchen Klöſtern zu finden wären. Siehe tract. adv. Graecos, in Canisii Lect. Antiq., tom. IV, p. 55.

[2]) Das Wort icumeraycos iſt zweifelsohne in allen handſchriftlichen Exemplaren des opusc. 1 zu finden; ſonſt würden die Editoren den richtigen Ausdruck in die gedruckten Ausgaben geſetzt haben. Guyard (in ſeiner ſchon genannten Schrift: Utrum S. Thomas calluerit linguam graecam) will in dem Worte icumeraycos einen bloßen Druckfehler ſehen. Mit ſeiner Behauptung jedoch, daß Thomas des Griechiſchen ſehr kundig geweſen, drang er ſelbſt bei ſeinen eigenen Ordensgenoſſen nicht durch. Baro und Nicolajus widerſprachen ihm, und letzterer mahnte ihn ab, auf Vertheidigung einer unhaltbaren Sache zu beſtehen; bereits Sixtus von Siena hatte ſich über dieſen Punct entſchieden und unzweideutig erklärt. Guyard wollte indeß mit ſeiner Anſicht durchdringen, daß Thomas die oben erwähnten Stellen aus Cyrillus aus einem griechiſchen Exemplar der Thesauri überſetzt habe; daß Launoy dieß in Abrede ſtellte, war der Anlaß zur Abfaſſung von Guyard's Schrift. Thomas' ausgezeichnete Leiſtungen in Auslegung des Ariſtoteles machten es wol ſelbſt einem Erasmus unglaublich, daß Thomas nicht ſollte griechiſch verſtanden haben; andererſeits enthalten aber Thomas' Werke zu viele Belege für das Gegentheil, als daß ſich an ſeiner Unkunde des Griechiſchen zweifeln ließe. So z. B. die Herleitung des Wortes *μανία* von manere (2, 1 qu. 46, art. 8);

nachgewiesenen Acclamation der Väter von Chalcedon vorkommt, und unverkennbar so viel als oecumenicus (ökumenischer Patriarch) heißen soll. Mit Recht beschwert sich de Rubeis, daß Launoy, nachdem er die Acclamation als fictiv erklärt hat, nicht auf ein den Acten der Synode beigelegtes Schreiben verweist, in welchem Papst Leo wirklich mit fast denselben Worten angeredet wird, welche Thomas irriger Weise für die Worte der acclamirenden Väter hielt[1]). Der Canon der Constantinopler Synode, welchen Thomas nach seiner Quelle citirt, besagt in seiner Fassung wesentlich dasselbe, was die entstellte Relation, nämlich daß der Bischof von Neu-Rom seinem Range nach der Zweite nach jenem von Alt-Rom sein soll; dieser wird demnach als der Erste vorausgesetzt, während die unrichtig gegebene Stelle eine feierliche Declaration dessen enthält, was im ächten Texte stillschweigend vorausgesetzt ist. Dasselbe Allegat kommt auch in 4 dist. 24, qu. 3, art. 2 vor, und stimmt da etwas genauer mit dem authentischen Texte zusammen. Der angebliche Beschluß des Chalcedonensischen Concils, daß angeklagte Bischöfe letztlich an den Bischof von Rom als ordentlichen Nachfolger des heiligen Petrus zu recurriren hätten, wird von Launoy als eine u-

---

ἄγιος von α — γη = quasi sine terra (2, 2 qu. 81, art. 8 und caten. über Luc. 1, 49); epikia = ἐπὶ δίκαιον, quod est supra justum (2, 2 qu. art. 2); Prophet von πρὸ pro, procul und φάνος i. e. apparitio, qui licet eis aliqua, quae sunt procul, apparent; διάβολος = circumv (comment. in Job, c. 1, lect. 2); archangelus von ἄγχος (ein gar nicht existirendes Wort) = princeps, und angelus (ad 1 Cor. 15, lect. 3); orthodoxus = recte glorians, von orthos i. e. rectum, und doxa i. e. g (opusc. 24). Im Comm. zu Politic. lib. VIII, lect. 1, h: Mechanideo dicitur, quia mechari facit quodammodo intellectum circa ea, non sunt sibi propria u. s. w. Übrigens darf nicht übersehen werden, daß sich auch viele richtige Erklärungen griechischer Ausdrücke bei Thomas finden, z. B. über ethos (2, 1 qu. 58, art. 1); eubulia (2, 2 qu. 51, art. 1), Scibon = scintillans als Bezeichnung des Mercur (de coelo II, l. 12), synthesis und cercisis (Phys. VI, lect. 3) u. s. w. Man kann also nicht sagen, daß er des Griechischen gänzlich unkundig gewesen; aber so viel steht fest, daß er es nicht methodisch erlernt hat. In ähnlicher Weise urtheilen auch Vielmius (de Divi Thomae doctrina ac scriptis, 1564, neu edirt Venedig bonae 1763), Tavella (de Laudibus S. Thomae, Genua 1738) u. s. w.

[1]) De Rubeis, Admonitio praevia ad opusc. contra errores Graecorum, c. 2.

can. 3 und 4 der Synode von Sardica zusammengeschmiedete Interpolation nachgewiesen. Das Concil von Chalcedon handelt bloß von Klagesachen der Kleriker (oder wol auch Bischöfe), und bezeichnet Bischof, Metropolit, Patriarch, oder statt dessen den Bischof von Constantinopel als die drei aufeinanderfolgenden Instanzen; vom römischen Bischofe als letzter Instanz ist keine Rede. Was übrigens aus der Geschichte der griechischen Kirche im fünften Jahrhunderte als Beweis für die Anerkennung und factische Ausübung der Primatialjurisdiction des römischen Bischofes in Wahrheit vorgebracht werden konnte, hatten bereits Ratramnus und Äneas ausführlich hervorgehoben.

Der dritte Punct, welchen Thomas den Griechen gegenüber speciell erörterte, betrifft den Gebrauch der Azymen in der lateinischen Kirche. Den Streit hierüber hatte Michael Cerularius angeregt, und bereits Cardinal Humbert, einer der drei nach Constantinopel geschickten Apokrisiarien eine ausführliche Widerlegung der Vorwürfe abgefaßt (1054), mit welchen die Lateiner um der Azymen willen von den Griechen überschüttet wurden [1]). Die Griechen behaupteten, der Gebrauch der Azymen gehöre unter die Judaistischen Observanzen der lateinischen Kirche. Humbert entgegnet, man müsse zwischen fleischlicher und geistlicher Beobachtung des jüdischen Gesetzes unterscheiden, sonst möchten auch die Griechen gar Vieles in ihrer kirchlichen und gottesdienstlichen Praxis nicht rechtfertigen können. Wenn die Griechen sagen, Christus hätte allerdings zuerst das Pascha mit seinen Jüngern nach jüdischer Vorschrift gefeiert, bei der Einsetzung des Abendmahls aber ein neues, vom jüdischen Pascha verschiedenes Pascha eingesetzt, so ist dieß Alles richtig bemerkt, bis auf den Grund, aus welchem Christus das Pascha zuerst nach jüdischer Art gefeiert, ehe er die Feier des christlichen Pascha eingesetzt. Nach der Äußerung der Griechen wäre es bloß deßhalb geschehen, um sich nicht mit dem jüdischen Gesetze in Widerspruch zu setzen, also aus Accommodation gegen etwas von ihm nicht Gebilligtes, als ob der göttliche Gesetzgeber des alten Bundes nicht derselbe wäre mit dem

[1]) Contra Graecorum calumnias. Bibl. Magn. Patr. XI, p. 312—324. Auf Befehl des Kaisers Constantinus Monomachus wurde Humbert's Schrift in's Griechische übersetzt; die daran sich knüpfenden mündlichen Verhandlungen waren jedoch erfolglos, wie schon erzählt wurde.

Gotte des neuen Bundes; dieß führe auf die Irrthümer Marcion's und der Manichäer. Die Griechen behaupten weiters, die Azymen seien kein wahres Brot; das Wort ἄρτος = aufgetriebenes Gebäck (von αἴρω) zeige selber bereits an, daß der Sauerteig wesentlich zum Brote gehöre; die Azymen fallen in Eine Classe mit den todten, unbelebten Steine [1]). Aber welche Seele, welcher Geist außer dem belebenden Geiste des lebendigen Gottes soll im consecrirten Brote gegenwärtig sein? Ist jene etymologische Deduction nicht abermals von manichäischem Geiste eingegeben? und wird in der Schrift des alten Testamentes sowol wie des neuen Bundes nicht auch das gewiß ungesäuerte Manna ein Brot genannt (2 Mos. 16. Psalm 77; Joh. 6)? Wurden nicht auch die ungesäuerten Schaubrote mit demselben Ausdrucke (lechem) benannt wie die gesäuerten Brote? Nennt nicht Moses die Azymen panes afflictionis (lechem pavini)? Die vom Propheten (Ezech. 4) auf Gottes Geheiß bereiteten Brote waren Azymen. Vergleicht nicht ein Grieche selber, Johannes Damascenus, in seinem Lobgesange auf die heilige Jungfrau die in ihrem Schooße reifende Frucht mit einem Azymen? Christus konnte das Pascha gar nicht mit gesäuertem Brote feiern, denn während der sieben Tage des Osterfestes war bei den Juden kein gesäuertes Brot zu finden; und derjenige, bei dem es sich vorfunden hätte, wäre dem Tode verfallen gewesen. Sollte Christus der nicht kam, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, gegen das Gesetz gehandelt haben? Hätten dann die Juden noch begehrt, ihn von Pilatus richten zu lassen? Würden sie ermangelt haben, ihn vor dem Volke wegen Verletzung des Gesetzes anzuklagen? Aber — wenden die Griechen ein — das ungesäuerte Brot ist ein lechem ovi (panis afflictionis), während das christliche Brot

---

[1]) Die Griechen waren der Ansicht, daß die Azymen als etwas ganz Todtes und Unlebendiges kein geeignetes Element zur Darstellung des lebendigen Leibes Christi wären. Dawider richtet sich die Polemik eines bei d'Achery (Spicileg. I, p. 847—852) mitgetheilten Fragmentes einer disputatio contra Graecos: Wie verhält es sich mit der angeblichen Seele des gesäuerten Brotes nach der Consecration? Muß nicht in Folge der Transsubstantiation die ganze Kraft des Fermentes destruirt werden? Würde das Leben des Brotes nicht bereits vor der Consecration ertödtet, indem es zum Zwecke der Opferdarbringung zerschnitten wird u. s. w.

ein Brot der Freude sein soll. Möchten sie doch nachweisen, daß das Ferment in einer einzigen Stelle der Schrift mit Ausnahme von Matth. 13, 33 tropisch in einem anderen als schlimmen Sinne genommen werde (vgl. Amos 4, 5; Matth. 16, 6. 11; Marc. 8, 15; Luc. 12, 1; 1 Kor. 5, 6—8; Gal. 5, 9); oder im Gegentheile die Azymen irgendwo zur figürlichen Andeutung von etwas Schlimmem und Traurigen erwähnt werden?

Dieselben biblischen Gründe, welche Humbert wider die Griechen vorbringt, finden sich auch bei Anselm von Canterbury [1]) und Anselm von Havelberg [2]). Letzterer beantwortet im Besonderen noch die Einwendung, daß die Päpste Melchiades und Siricius selber die Darbringung gesäuerter Brote anbefohlen hätten. Nach der Ansicht des Havelberger Bischofes beziehen sich die Decrete der genannten Päpste nicht auf die Abendmahlsbrote, sondern bloß auf die Eulogien. Übrigens sei die ganze Angelegenheit eine solche, in welcher das Urtheil der Discretion des Oberhauptes der Kirche und den Entscheidungen der Concilien anheim gestellt sei; und so könnte ein bereits vorhandener älterer Concilienbeschluß, der gesäuerte Brote anbefiehlt, immerhin wieder durch einen späteren entgegengesetzten widerrufen werden. Daß in der ältesten Zeit auch zu Rom gesäuerte Brote als Abendmahlselemente gebraucht worden sein sollen, findet Anselm von Havelberg sehr unwahrscheinlich. Ihm scheint für die Entscheidung dieser geschichtlichen Frage die Instanz, daß der Gebrauch der Azymen schriftgemäß sei, weit wichtiger, als die von seinem Gegner aufgezählte lange Reihe von alten Päpsten griechischer Herkunft: Anakletus, Evaristus, Telesphorus, Hyginus, Eleutherius u. s. w. Eben so wenig sei darauf Gewicht zu legen, daß die griechische Praxis auch in Pontus, Thracien, in der Ruthenischen Kirche beobachtet werde, da diese Kirchen meistentheils keine selbstständige Tradition haben, sondern von Constantinopel abhängig seien. In dem weitaus größeren Theile der kirchlichen Welt gelte die lateinische Praxis, die auch die constante Übung einer langen Reihe von Päpsten für sich habe.

Thomas bemerkt hinsichtlich der Azymenfrage [3]), es sei bloß

---

[1]) De azymo et fermentato. Opp. (ed. Gerberon) p. 200—203.

[2]) Dialog. III, 17. 18.

[3]) Gent. IV, c. 69.

vorgeſchrieben, daß Brot zur Conſecration verwendet werde. Unter das Genus des Brotes gehören geſäuerte und ungeſäuerte Brote; mithin können beide Arten von Brot giltig verwendet werden. Beide Arten von Brot laſſen eine ſymboliſche Beziehung auf das Sacrament zu, wie ſchon Gregor der Große bemerkt hat; die Azymen drücken aus, daß Chriſtus ohne fleiſchliche Vermiſchung empfangen worden; die Miſchung von Mehl und Sauerteig deutet an, daß Chriſtus wahrer Gott und wahrer Menſch ſei. Der Gebrauch der Azymen iſt angemeſſener; ſie ſollen die unbefleckte Reinheit des myſtiſchen Leibes Chriſti, d. i. der Kirche andeuten, gemäß 1 Kor. 5, 7. 8. — Der Einwand der Griechen aus Joh. 13, 1 ff.; 18, 28 läßt ſich leicht zurückweiſen; ante diem festum Paschae bedeutet den Vorabend, nicht des 14ten, ſondern des 15ten Niſan, und iſt der von den übrigen Evangeliſten erwähnte prima dies azymorum, an welchem die Juden das Oſterlamm opferten, während ſie am folgenden Tage, dem feierlichſten der ſieben Tage des Feſtes der Paſcha, d. i. die öſterlichen Azymen eſſen wollten, nicht aber das Oſterlamm. Geſäuerte Brote waren bereits am 14ten Tage des Monates Niſan verboten. Mithin ſtand Chriſto auch nach Johann. Ev. nur ungeſäuertes Brot zu Gebote. Daß Chriſtus beim letzten Abendmahl ungeſäuertes Brot weihte, ſpricht auch Chryſoſtomus aus [1]), der nur darin irrt, daß er die prima dies azymorum für den dies Jovis hält [2]). Gregor von Nazianz ſagt: Laſſet uns den Tag des Herrn in Freude begehen, nicht im alten Sauerteig der Sünde und Bosheit, ſondern in den Azymen der Reinheit und Wahrhaftigkeit [3]).

Ein letzter, von Thomas erörterter Streitpunct zwiſchen Latei-

---

[1]) Opusc. 1: Contra errores Graecorum.

[2]) Chryſoſtomus nennt den Samſtag den erſten Tag der Azymen: Hom. (82) in Matth.

[3]) Dieſen Zeugniſſen wird in dem ſchon erwähnten Berichte der nach Rom abgeſandten Dominicaner (1253) auch noch jenes des Epiphanius Haer. 30, n. 22. 61 beigefügt. Siehe Echard et Quetif, I, p. 922. Daß der griechiſchen Annahme, Chriſtus hätte das letzte Abendmahl vom Beginn der Tage der ungeſäuerten Brote eingeſetzt, die Auctorität des Chryſoſtomus und des ganzen kirchlichen Alterthums entgegenſtehe, hatte bereits Photius ausgeſprochen, dem es daher auch noch nicht in den Sinn gekommen war, diesen Punct zu einer feindlichen Demonſtration gegen die Lateiner zu benützen.

nern und Griechen iſt die Lehre vom Fegfeuer. Von dieſer Lehre war bis in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts keine Rede in den Controverſen und Verhandlungen beider Kirchen. Erſt als die Lateiner, welche mit griechiſchen Theologen und deren Schriften verkehrten, wahrnahmen, daß bei den Griechen nie und nirgends von einem Reinigungsfeuer der abgeſchiedenen Seelen Erwähnung geſchehe, fiengen ſie an, auch hierin eine dogmatiſche Abweichung zu vermuthen, und irrten ſich nicht. Die Griechen geſtanden, als man ſie auf die lateiniſche Lehrweiſe aufmerkſam machte, daß ſie in derſelben einen an Origenes längſt verdammten Irrthum fänden, und griffen den neuen Streitpunct begierig auf, ſo daß bereits Innocenz IV [1]) zu einer Erklärung wider denſelben ſich vermocht fühlte und die Anerkennung der lateiniſchen Lehre vom Fegfeuer zur Bedingung der Einigung beider Kirchen machte, wie auch Gregor X. auf dem Concil zu Lyon. Die anfängliche Überraſchung der Griechen über die neu entdeckte Differenz beider Kirchen hatte allerdings inſofern einen Grund, als die lateiniſche Lehre vom Zuſtande der abgeſchiedenen Seelen weiter entwickelt war, als die griechiſche; indeß enthielt dieſe ſelber bereits alle Prämiſſen der lateiniſchen Lehre [2]), und es war den ſchismatiſchen Griechen vorbehalten, einen noch nicht vorhandenen Widerſpruch zu ſchaffen, indem ſie die Möglichkeit einer Reinigung nach dem Tode in Abrede ſtellten [3]), und nur einen zeitlichen Straf- und Büßungsort der des himmliſchen Lohnes noch nicht würdigen abgeſchiedenen Seelen zugaben. Anfangs läugneten Viele auch dieß, und behaupteten, daß die Seelen ohne Lohn oder Strafe bis zum Tage des Gerichtes in Haft gehalten werden; und dawider ſind die erſten ausführlichen Widerlegungsverſuche der lateiniſchen Theologen des dreizehnten

---

[1]) Siehe deſſen Schreiben an den Biſchof von Tusculum, in Raynald. Annal. ad a. 1254, n. 7—11.

[2]) Vgl. Leo Allatius de utriusque ecclesiae occid. et orient. perpetua in dogmate de Purgatorio consensione. Romae 1655. — Le Quien, Dissertationes Damascenicae. Diss. V.

[3]) Und zwar deßhalb, um nicht der heidniſchen Anſicht des Platoniſchen Phädon zuzuſtimmen, bemerkt Gabriel von Philadelphia bei Leo Allatius a. a. O. p. 217. 218.

Jahrhunderts, des Thomas Aquinas [1]) und der ſeinem Orden angehörigen gleichzeitigen Verfaſſer des mehrerwähnten tractatus adversus Graecos gerichtet. Letztere bezeichnen den Erzbiſchof Andreas von Kappadocien [2]) als den Erſten, welcher im Widerſpruch mit den liturgiſchen und patriſtiſchen Zeugniſſen der griechiſchen Kirche eine unmittelbar auf den Tod folgende Belohnung und Beſtrafung geläugnet habe. In vielen griechiſchen Kirchen wären noch jetzt Gemälde zu ſehen, in welchen die beſtrittene Lehre bildlich dargeſtellt iſt; es iſt nämlich da zu ſehen, wie abſcheidende Seelen theils von den Engeln des Lichtes empfangen und in's Paradies getragen oder aber von den Engeln des Satans ergriffen und zur Hölle geſchleppt werden.

Thomas [3]) bezeichnet die unbedingte Läugnung aller ſofortigen Belohnung und Beſtrafung nach dem Tode als das andere Extrem des Origeniſtiſchen Irrthums, welchem zufolge alle Strafen nach dem Tode nur Reinigungsſtrafen wären, und erkennt darin eine der gegenſätzlichen Schwankungen, welchen die der kirchlichen Lehre widerſprechende Häreſie ſo häufig verfällt. Er widerlegt die Gegner aus der Schrift [4]) und zeigt aus derſelben, daß die im todſündlichen Stande Verſcheidenden unmittelbar der Hölle verfallen (Luc. 16, 22; Job 21, 13; 22, 17; 1 Moſ. 37, 35; Pſalm 15, 10; Jac. 2, 9, 11), die von aller Makel Gereinigten unmittelbar zu den Freuden des Himmels gelangen (2 Kor. 5, 1 ff.; Phil. 1, 23; Luc. 23, 43) und daß es endlich einen Reinigungszuſtand ſolcher gebe, welche weder des Himmels würdig, noch der Hölle verfallen ſind. Die Stelle 2 Kor. 5, 1 ff. wird etwas ausführlicher erläutert. Der Apoſtel ſpricht von der Sehnſucht, mit einem himmliſchen Hauſe überkleidet zu werden; dieſes Haus muß demnach etwas dem Menſchen Inhärirendes ſein. Er ſpricht von einer Sehnſucht des Überkleidetwerdens, weil auch ein natürliches Verlangen in der Seele nach

---

[1]) Schon Albertus Magnus berührt dieſen Gegenſtand in lib. 2. Sent. dist. 9 art. 6 — und lib. 4, dist. 21, art. 10.

[2]) Canisii Lect. Antiq. IV, p. 46. In Oudin's Commentarius de Scriptoribus ecclesiasticis (Lipsiae 1722), tom. II, p. 93 — 101 wird dieſer Andreas in die Mitte des neunten Jahrhunderts geſetzt.

[3]) Contra Graecos, Armenos et Saracenos, c. 9.

[4]) Ibidem, und gent. IV, c. 91.

handen ist, ihr irdisches Kleid und Haus zu behaupten: Si tamen vestiti et non nudi inveniamur. Jenes höhere Verlangen aber ist eine Wirkung der Gnade: Qui autem in nobis efficit hoc ipsum (ut desideremus coelestia), Deus est, qui dedit nobis pignus spiritus. In Kraft dieser Gnade geben wir dem himmlischen Verlangen den Vorzug vor dem natürlichen: Audentes ergo semper .... peregrinamur a Domino .... Audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum. Das himmlische Haus ist Gott selber, und das Bewohnen dieses Hauses die dereinst erlangte Gottförmigkeit im Anschauen von Angesicht zu Angesicht, das uns annoch versagt ist: per fidem enim ambulamus, nondum per speciem. Ist dieses Anschauen durch Abstreifung der irdischen Leibeshülle bedingt, so folgt, daß die Seelen der Heiligen sogleich nach dem Tode zur Anschauung Gottes gelangen. — Daran läßt sich nun auch der Nachweis des Reinigungsfeuers knüpfen. Die Schrift stellt als Bedingung des Gelangens zur Anschauung Gottes die vollkommene Reinheit von jeder sittlichen Makel auf: Weish. 7, 25; Jesai. 35, 8; Offenb. 21, 27. Nun gibt es Einige, welche, obwol von schweren Sünden frei, doch nicht ohne die Schuld läßlicher Sünden von der Erde abscheiden. Diesen muß demnach die Anschauung Gottes versagt werden, bis sie von den ihnen anhaftenden Makeln gereinigt worden sind oder für die ihnen noch anhaftende geringere Schuld vollkommen gebüßt haben. Man kann aber nicht annehmen, daß ihnen wegen solcher geringerer Schuld die Anschauung Gottes bis zum letzten Gerichte versagt werde, um so weniger, als das Entbehren jener Anschauung ohnehin das bitterste Leid ist, was der Seele widerfahren kann, woraus auch zugleich hervorgeht, daß keine andere Strafe, als eben diese, nothwendig ist, mithin die mit läßlichen Sünden befleckten Seelen nicht an den Strafort der Verdammten gehören. Also muß es einen anderen Ort geben, an welchem die ohne schwere Schuld abscheidenden Seelen zeitliche Reinigungsstrafen ausstehen (1 Kor. 3, 15), für deren Nachlaß eben die Kirche betet. Das in 1 Kor. 3, 15 erwähnte Feuer kann nicht das Höllenfeuer sein, weil es aus diesem keine Rettung mehr gibt. Und damit man jenes Feuer nicht auf den der Ankunft des Herrn vorausgehenden Weltbrand deute, so sei noch bemerkt, daß in der heiligen Schrift ein doppelter Tag des Herrn unterschieden wird:

der allgemeine Gerichtstag (1 Theſſ. 5, 2) und der Tag, an welchem Gott jeden Einzelnen richtet und ihm Lohn (Joh. 14, 2. 3) oder Strafe (Offenb. 2, 5) zuerkennt. Dieſen bibliſchen Ausführungen fügt Thomas in ſeiner Schrift contra Graecorum errores zwei Zeugniſſe aus Gregor's von Nyſſa Oratio pro defunctis und Theodoret's Erklärung über 1 Kor. 3, 15 bei. Das erſtere Zeugniß findet ſich allerdings nicht nach ſeinem Wortlaute vor; indeß von einem πῦρ καθάρσιμον iſt an mehreren Stellen der citirten Schrift die Rede [1]), und Gregor galt auch in der griechiſchen Kirche als ein ſo anerkannter Vertreter des Fegfeuers, daß den lateiniſchen Theologen ſpäter eigentlich eine Aufgabe entgegengeſetzter Art oblag, nämlich dieſe, zu beweiſen, daß er nicht alle jenſeitigen Strafen als Reinigungsfeuer auffaſſe [2]). Die dem Theodoret zugeſchriebene Stelle findet ſich in deſſen Schriften nicht vor.

Wir haben nunmehr die Stellung überſchaut, welche Thomas im Kampfe wider die principiellen Gegenſätze zur kirchlichen Wiſſenſchaft ſeiner Zeit, wider Häreſie und Schisma eingenommen. In der Darlegung ihrer Beziehungen zu dieſen großen Gegenſätzen entwickelte die kirchliche Wiſſenſchaft einen großen Theil ihres Inhaltes, ohne ihn jedoch damit zu erſchöpfen. Vielmehr waren die Theologen auch außerdem noch mit einer Menge von Fragen und Unterſuchungen über einzelne Materien beſchäftigt, auf welche ſie, abgeſehen von jedem polemiſchen oder apologetiſchen Intereſſe, durch einen natürlichen Fragetrieb und durch den Entwickelungsgang der Wiſſenſchaft von ſelbſt geführt wurden. Eine gute Anzahl ſolcher Fragen iſt bereits im bisherigen Verlaufe dieſes Buches zur Sprache gekommen; andere mögen zur weiteren Vervollſtändigung der Charakteriſtik des theologiſchen Geiſtes in Thomas' Jahrhunderte hier eine Stelle finden. Wie ſchon erwähnt, findet ſich unter den kleineren Abhandlungen des heiligen Thomas eine Antwort auf ſechsunddreißig Fragen, welche ein Theolog aus Venedig an ihn ſtellte [3]). Der Theolog will wiſſen, ob es philoſophiſch gewiß ſei, daß die Engel

---

[1]) Greg. Nyss. Opp. (ed. Morini) tom. III, p. 634, 635, 636. Als klarſte Stelle für das Fegfeuer gilt jene auf S. 322 in der Rede: In eos qui naturae abripiuntur.

[2]) Siehe Leo Allatius, de Purg., cpp. 23. 24.

[3]) Opusc. 11.

Beweger des Himmels seien; ob sie selbstmächtig (imperio suo) die Himmel bewegen; ob die himmelbewegenden Geister unter die Ordnung der Virtutes gehören; ob sie auch die Erde aus ihrer centralen Stelle rücken können; ob das Wirkungsvermögen der Engel nach unten unbeschränkt sei; ob sie Ursache aller irdischen Generations- und Corruptionsprocesse seien; ob man von ihnen sagen könne, daß sie Factores der zusammengesetzten Körper seien; ob, wenn sie die Himmel zu bewegen aufhören würden, der Schmid noch ohne Dazwischenkunft eines Wunders nach seinem Hammer greifen könnte; ob bei eintretendem Stillstand der Himmelsbewegungen augenblicklich alle zusammengesetzten irdischen Körper sich auflösen würden; ob Gott nach vollbrachtem Sechstagewerke noch unmittelbar die Körper bewege und bewegen könne oder wolle; ob Gott zur Hervorbringung wunderbarer Wirkungen der Engelkräfte sich bediene; ob er diese Mitwirkung öfter umgehe; ob bei den Wundern Christi seine Gottheit als Hauptursache (auctoritas), seine Menschheit als dienendes Werkzeug sich verhalte; ob alle Wunder, die durch creatürliche Potenzen geschehen, in Gottes Kraft geschehen; ob nach dem Tage des Gerichtes die Körper der Heiligen auf eine dreifache Art incorruptibel sein werden, nämlich zufolge der göttlichen Gerechtigkeit, zufolge ihrer eigenen Herrlichkeit und auch zufolge natürlicher Ursachen; ob die Körper der Verdammten aus natürlichen Ursachen und zufolge der Gerechtigkeit Gottes incorruptibel und ob sie passibel sein werden; ob die Hölle im Mittelpunct der Erde oder um denselben sei; ob man, vorausgesetzt, daß die Hölle dort zu suchen sei, ihre Distanz von der Erdoberfläche bestimmen könne; ob es erlaubt sei, dafür zu halten, daß nach der allgemeinen Auferstehung der Mond heller leuchten werde, als jetzt die Sonne, die Sonne siebenmal mehr als jetzt glänzen, die Leiber der Heiligen aber jenen Glanz der Sonne noch um das Siebenfache überstrahlen werden; ob die menschlichen Körper in irgend einer Weise von den himmlischen Körpern etwas an sich haben; ob die Engel trauern und weinen können; ob die Dämonen alle Menschengedanken, welche mit sinnlichen Vorstellungen und körperlichen Immutationen verbunden sind, erspähen können. Die übrigen Fragen beziehen sich auf die Incarnation und Transsubstantiation, worüber bereits an früheren Orten hinreichend Vieles beigebracht worden. Thomas Antworten sind sämmtlich vom Standpuncte seines christlichen

Peripatetismus aus formulirt, mit Unterscheidung deſſen, was der gläubigen und der philoſophiſchen Vernunft gewiß iſt, von dem, was der individuellen Meinung eines Jeden überlaſſen werden kann. Daß die Engel Beweger der Himmelsſphären ſeien, iſt nach dem Vorgange ſo vieler heiliger Lehrer und im Hinblick auf die demonſtrativen Gründe, welche die Philoſophie vorzubringen weiß, kaum mehr zu bezweifeln, und die der Ordnung des Univerſums gemäßeſte Annahme [1]); eben ſo kann man vernünftiger Weiſe nicht in Abrede ſtellen, daß die Engel in Kraft der Überlegenheit ihrer intelligenten Natur und ſelbſtmächtig dieſen Einfluß auf die Himmelskörper ausüben; auch iſt dieſe Art der Wirkung gerade dem Range, welchen die Virtutes in der himmliſchen Hierarchie einnehmen, am angemeſſenſten; daß ſie jedoch die ganze telluriſche Sphäre ſollten verrücken können, darf nicht zugegeben werden, weil dieß wider die natürliche Ordnung des Univerſums verſtößt, welcher ihr Wirkungsvermögen congruiren muß. Daraus erhellt auch ſchon, in welchem

---

[1]) Ganz anders denkt Albert der Große hierüber: Sunt duo ordines mundi, unus secundum statum generationis, et alter secundum statum beatitudinis et gratiae; in primo statu non habet ordinem necessarium angelus, sed in secundo ... In Sent. 2, dist. 3, art. 1. Und an einer weiteren Stelle heißt es: Quod autem totum hoc sit error maledictus, patet per Damasc. sic dicentem in 2 libr. c. 6: „Nullus multos coelos et luminaria existimet; inanimati enim sunt et insensibles.“ Et ideo verius dicendum puto, quod non moventur nisi jussu divino et voluntate; et quod rationes supra dictae (Avicennae et Aristotelis) non probant nisi quod non moveantur a natura, quae sit forma corporis moventis et hoc dicunt etiam alii philosophi sicut astronomi, et Ptolomaeus, et Albategni, et Albumasar, et Geber et alii quam plures. — Ad dictum ergo Hieronymi (über die Stelle Eccle. 1: Lustrans universa per circuitum pergit spiritus) dicendum, quod ipse hoc sumit ex opinionibus philosophorum. (Thomas hingegen bemerkt über dieſelbe Stelle: Possunt sane ita exponi: „Spiritus angelicus pergit in circuitu“ scil. per operationem, qua movet coelum sicut circulum. Non video, quare non possit ita exponi, cum sententia haec vera sit secundum praedicta, iste modus exponendi a consuetudine s. scripturae non discrepet, sicut Rom. 8 dicitur, quod spiritus interpellat i. e. interpellare facit.) Augustinus autem sup. Gen. — fährt Albert fort — hanc quaestionem tanquam et indiscussam relinquit. Sent. 2, dist. 14, art. 6. Vgl. damit oben Thomas' Äußerungen.

Sinne ihr Wirkungsvermögen nach Unten unbegränzt genannt werden könne. Daß sie als Beweger der Himmel zu allen Generations- und Corruptionsprocessen der Erde in einem ursächlichen Verhältnisse stehen, läßt sich nicht bezweifeln; wol aber würde der Ausdruck: Factores corporis, von ihnen gebraucht, zum mindesten sehr unpassend gewählt sein, da das facere nicht so sehr eine kunstgemäße Wirksamkeit (opera artis), als vielmehr eine rein natürliche Wirksamkeit bezeichnet. Nur Gott allein kann daher auch in Hinsicht auf die effectus naturales ein facere zugesprochen werden. Das Beispiel von Schmid und Hammer betreffend, läßt sich eine durch supranaturale Ursachen bedingte Erhaltung beider nach Aufhören der Himmelsbewegungen denken; diese übernatürliche Erhaltung vorausgesetzt, ist das Greifen nach dem Hammer eine den natürlichen Kräften des Erhaltenen mögliche Handlung. Die natürliche Auflösung der Körper geht in einem Processe vor sich, würde daher, obwol sie im Momente des Stillstandes der himmlischen Bewegung beginnen müßte, doch nicht in demselben Momente vollendet werden. Gott hat sich nach Vollendung des Sechstagewerkes in Hinsicht auf das, wozu die natürlichen Kräfte der Körper nicht ausreichen, eine unmittelbare Einwirkung auf dieselben vorbehalten; sie bleibt ihm immerfort möglich, da sein mit seinem Wesen identisches Wirken nach Außen nie und nirgends der Theilung oder dem Zeitmaaße unterliegt. Nicht alle Wunder wirkt Gott durch Engelkräfte. Der Leib Christi im Schooße der Jungfrau wurde unmittelbar durch Gott gebildet. Die Frage über die Art des Antheils von Gottheit und Menschheit Christi an den Wundern Christi ist in der Fassung, wie sie gestellt worden ist, zu bejahen und hat die Zustimmung des Johannes Damascenus für sich. Die Körper der Verklärten werden nicht in Kraft ihrer Natur, sondern in Gottes Kraft fortdauern, obwol zufolge des dereinstigen Stillstandes der Himmelsbewegungen jede natürliche Ursache ihrer Auflösung hinwegfällt. Ist die Impassibilität eine specifische Eigenheit der verklärten Körper, so müssen jene der Verdammten natürlich passibel sein. Wo der Ort der Hölle sei, wird, nach Augustin's Dafürhalten, wol Niemand je zu sagen wissen, daher auch nicht, wie weit sie von der Erdoberfläche entfernt sein möge [1]). Die Meinung über die gesteigerte Leuchtungsfähigkeit

[1]) Albertus ist gleich Thomas kein Freund müssiger Fragen, und spricht dieß

der Himmelskörper in der zukünftigen Welt [1]), und über das Verhältniß ihrer Lichtstärke zum Glanze der verklärten Leiber ist als ungefährlich freizugeben. Die Himmelskörper können nicht substanziell, sondern bloß virtuell in die Mischungen der irdischen Körper eingehen. Die Engel sind ihrer Natur nach über die pathologischen Affectionen des Zornes und Schmerzes erhaben; diese können daher nur analogisch von ihnen ausgesagt werden. Die Frage rücksichtlich der Kenntniß, welche die Dämonen von gewissen Arten der Menschengedanken haben sollen, läßt sich, auf das Ansehen des heiligen Augustinus hin, bejahen.

---

bei Erörterung eschatologischer Fragen öfter als einmal aus. Indeß kommt er sich auf die oben berührte Frage nach dem Orte des Infernus insofern ein, als vom Standpuncte der Erd- und Naturkunde seiner Zeit eine Antwort möglich ist. Ob man mit Isidorus den Infernus auf der Erdoberfläche etwa auf der südlichen Halbkugel, suchen müsse: Dicendum quod infernus non est in alio mundi hemisphaerio. Quod autem sit in aliquo hemisphaerio, non arbitror scire quemquam; quia secundum philosophiam Theodosii, ubi de locis habitabilibus geometricas edidit demonstrationes, illud hemisphaerium aeque est temperatum sicut istud. Sed verum est, quod Ptolomaeus dicit, quod non est visa observatio stellae vel eclipsium alicujus habitantium in illis locis, quae pervenerunt nos. — Ob der Infernus im Mittelpunct der Erde sei, lasse sich nicht bejahen, noch verneinen. Einige wollen die Verneinung auf folgenden Schluß stützen: Isaak stellt den Satz auf, daß die Gestirne einst beim Stille stehen werden, damit den Gottlosen das Licht entzogen werde. Der Grund des Stillstandes ist aber nur unter der Voraussetzung anwendbar, daß die Hölle nicht im lichtlosen Erdmittelpuncte sich befinde. Albert erwiegnet hierauf, daß trotz der entgegengesetzten Voraussetzung von einer Lichtentziehung die Rede sein könnte. Contingit dupliciter frui luce luminarium; secundum se et secundum effectum. Et secundum se quidem non contingit frui, etiamsi rotarentur, sicut probat objectis. Sed secundum effectum contingeret, quia sicut dicit Ptolomaeus, radii stellarum non uniuntur nisi in centro terrae, quamdiu rotatu suo movent terram ad generationem, et cum stabunt, tunc amplius non movebunt, et sic quoad hunc effectum non fruentur. Sent. 4, dist. 48, art. 11.

[1]) Diese Annahme stützte sich, wie Albert vorübergehend erwähnt (4 dist. art. 8), auf die Ansicht, daß die Sonne in Folge der Menschensünde von ihrem ursprünglichen Glanze verloren habe; dieser sollte ihr einst wieder gegeben, und in der Weltverklärung um das Siebenfache verstärkt werden. Quid de hoc verum sit — fügt er bei — nullus scit nisi Deus.

zumal [1]); der erste Anfang aller Dinge und die Schöpfung, als eine leidentliche Veränderung betrachtet, sei weder der Schöpfer, noch das Geschöpf [2]). Außerdem wurden noch folgende Sätze verworfen: Der heilige Geist gehe, insofern er die Liebe und das Band der Personen in der Trinität ist, vom Vater allein aus [3]); der erste gefallene Engel sei schon im ersten Augenblicke seiner Erschaffung gefallen und allezeit böse gewesen [4]); Engel könnten an verschiedenen Orten zugleich, mithin, wenn sie wollten, überall sein [5]); wer bessere Naturgaben habe, müsse auch nothwendig mehr Gnade und Herrlichkeit erlangen [6]); der Satan habe niemals die Gnade gehabt, sich im Stande der Unschuld zu behaupten; auch Adam habe vor seinem Falle dieser Gnade ermangelt. Aus den a. 1270 verdammten Sätzen wäre jener herzusetzen, in welchem gesagt wird, daß die abgeschiedenen Seelen von keinem physischen Feuer leiden können [7]).

---

[1]) Thomas sagt: Necesse est, ponere proprietates in divinis; quae quidem significantur in abstracto ut quaedam formae personarum. 1 qu. 40, art. 1.

[2]) Vgl. dagegen Thomas: 1 dist. 40, qu. 1, art. 1, ad 1mum; de Potentia qu. 3, art. 3; Summ. theol. 1 qu. 45, art. 3.

[3]) Vgl. oben S. 743.

[4]) Diese Ansicht hatte nach Augustin's Vorgange (Gen. ad lit. XI, c. 19 und 23) Robert Pullein vorgetragen (Sent. I, 5). Thomas erklärt (mit Berufung auf Aug. Civ. Dei, XI, 13), daß dieselbe zwar nicht häretisch oder manichäisch sei, aber die heilige Schrift gegen sich habe.

[5]) Vgl. dagegen Thomas: 1 dist. 37, qu. 3, art. 2 und qu. 4, art. 1; 4 dist. 44, qu. 2, art. 2; Pot. qu. 3, art. 29 ad 1mum.

[6]) Vgl. dagegen Thomas: 1 dist. 17, qu. 1, art. 3.

[7]) An der Strafe der gefallenen Engel und der Büßenden oder strafeleidenden Menschenseelen durch ein natürliches Feuer hielt die gläubige Theologie schon um Augustin's willen fest (vgl. Civ. Dei XI, 10). Es handelte sich nur um das Wie in der Application dieser Strafe. Darauf gibt Albert keine genügende Antwort. Erst Thomas (qu. de anima, art. 21; gent. IV, 90) findet die Lösung. Das Gebanntsein des Geistes an einen bestimmten Ort, die Unterwerfung unter ein Element, welches ihm dienen sollte, statt Fessel und Kerker für ihn zu sein — diese Schmach der Unfreiheit ist die von ihm empfundene Qual, das größte, zwangvollste Leid nach der Ausschließung von der Anschauung Gottes. Nebstbei weist Thomas schlagend das Unzulängliche mehrerer anderer, scheinbar recht sinnreicher Erklärungsversuche nach; der Nachweis selber zeichnet sich durch musterhafte Klarheit und Methode, sowie durch psychologische Wahrheit aus.

Eben ſo aus den Cenſurirungen von a. 1277: daß derſelbe Körper wieder auferſtehe, welchen d Erden gehabt u. ſ. w.

Als Kriterium in der Beurtheilung dieſer u tiger Behauptungen galt ein gewiſſer theologiſch nis, d. h. eine aus der bisherigen Entwickelung Wiſſenſchaft als gemeinhin anerkanntes Ergebniß r theologiſcher Anſchauungen. Es bildete ſich ei von Regeln des Glaubens oder theologiſchen M man ſich bei Prüfung zweifelhafter oder gew Alanus von Ryſſel hat einen Inbegriff ſolcher M welche nach ſeiner Erklärung für die Theologie ſollten, was die erſten Denkgeſetze (dignitates) loci communes in der Rhetorik, gewiſſe oberſte die Aphorismen in der Phyſik, die Porismata die Axiomata in der Muſik, die Theoremata in excellentiae in der Aſtronomie oder Himmelsl hätten. In ähnlicher Weiſe habe auch die überl ſchaft ihre Regeln, welche man vermöge ihrer un unwiderſprechlichen Nothwendigkeit im Unterſchi deren, bloß aus dem gewöhnlichen Laufe der Axiomen mit den Philoſophen Paradoxa nen Enthymenata, oder mit Boëthius Hebdomade allen theologiſchen Beweisführungen zu Grunde als ſelbſtverſtändliche Sätze nicht ſelbſt wieder ben Evidenz vieler aus ihnen nicht Allen einleuchte. nur von Wenigen, von den Weiſen eingeſehen

---

[1]) Mitgetheilt von Mingarelli, Fasciculus Anecdotc pag. 171 ff.

[2]) In einem anderen Werke: De arte sive de articuli (mitgetheilt in B. Pez Thesaurus Anecdotorum Pars 2, p. 475—504) gibt Alanus in ähnlicher Wei ſtellung des geſammten Lehrinhalts der Theologie n Die Abſicht dieſes originellen Verſuches bezeichnet er, ſagt: Probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibu vix possit resistere, studiosius ordinavi; ut qui Pro acquiescere contemnunt (Mohamedaner und Juden rationibus inducantur.

Alanus vorführen in 125 Sätzen, welche einen succincten Überblick der ganzen Theologie als Lehre von Gott und Christus, Sünde, Tugend und Verdienst, Gnade, Rechtfertigung und Sacramenten nebst einem Anhange über gewisse allgemeine, in der Theologie zu verwendende metaphysische Begriffe geben [1]). Die relative Mehrzahl dieser Sätze betrifft die Lehre von Gott und die Weise über Gott zu reden, hinsichtlich welcher alle grammatischen Redetheile durchgegangen werden. Die übrigen Materien sind kürzer bedacht, in allen Sätzen aber unverkennbar der präcis formulirte Abschluß der unmittelbar vorangegangenen Untersuchungen und Streitigkeiten jener Zeiten angestrebt. Alle großen Theologen: Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura, Duns Scotus nahmen auf diese Axiome Rücksicht; dieselben waren Ausdruck des theologischen sensus communis, obschon nicht von unbedingt maaßgebendem Ansehen. Wenn z. B. Alanus behaupten

---

[1]) Wir lassen, um Gehalt und Form dieser Regeln sich vorstellig machen zu können, die ersten zwanzig derselben, unter Weglassung der ihnen beigefügten Erläuterungen und Begründungen, folgen: Reg. I: Monas est, quaelibet res est una. — Reg. II: In supercoelesti unitas, in coelesti alteritas, in subcoelesti pluralitas. — Reg. III: Monas gignit Monadem, et in se suum reflectit ardorem. — Reg. IV: In patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque connexio. — Reg. V: Sola Monas est Alpha et Omega sine Alpha et Omega. — Reg. VI: Omne limitatum Alpha et Omega aut est bonum ab Alpha aut est bonum ab Alpha et Omega. — Reg. VII: Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, differentia nusquam. — Reg. VIII: Deus est cui quidlibet quod est, est esse omne quod est. — Reg. IX: Quidquid est in Deo, Deus est. — Reg. X: Omnis praedicatio a Creatore facta, copulata est in conjuncta. — Reg. XI: Omne simplex esse suum et id quod est, unum habet. — Reg. XII: Nullum simplex subjectum esse potest. — Reg. XIII: Solum simplex est forma absque materiali subjecto, et substantia absque formali praedicato. — Reg. XIV: Omne esse ex forme est. — Reg. XV: Ejus quod est esse, nullum est esse. — Reg. XVI: Sola forma informis est, quia formae non est forma. — Reg. XVII: Omne nomen datum est forma, dictum de forma cadit a forma. — Reg. XVIII: Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae. — Reg. XIX: Omne simplex ens est, et alio dicitur esse. — Reg. XX: Omne simplex proprie est, et improprie dicitur esse u. s. w.

(Reg. 106), daß Chriſtus bloß für Andere, nic
dient habe, ſo entſchied die herrſchende Meinu
gange des Lombarden in entgegengeſetztem Sinne
als Haupt der Menſchheit habe Chriſtus für ſic
verdient; als Lohn ſeines Verdienſtes erklärten A
ventura die Glorification ſeines Leibes, nicht al
da er nur in Hinſicht ſeines Leibes in statu
geweſen.

Noch erübrigt — um über Thomas' Verhä
ſeiner Zeit zur möglichſten Genüge zu orientir
jene Zeiten wichtige theologiſche Einzelfrage nähe
Thomas zum Gegenſtande einer beſonderen A
Ob die Losſprechungsformel im Bußſacramente
tiven Sinn habe, oder ob die Wirkung des
Kraft der durch den Prieſter geſprochenen Worte
eintrete. Der Ordensgeneral Johann von Ver
mit der Durchſicht einer Schrift beauftragt, in
wurde, daß der Bußprieſter jener Worte ſich gar
weil ſie mehr als eine bloße Declaration ausdrü
dieſer Schrift war nicht der Erſte und Einzige, de
aufſtellte; Petrus Lombardus [1]) und Peter von
gelehrt, daß die Schlüſſelgewalt ein bloßes mini
ſei [3]); noch weiter war Abälard gegangen, welch
rücknehmen mußte, die Gewalt zu binden und zu
Apoſteln übertragen worden, auf deren Nachfolg
gegangen. Die Victoriner Hugo und Richard
auf das Entſchiedenſte gegen den Lombarden, ſte
eine Anſicht auf, welche von der ſpäter gemeinhi
unbedeutend abwich und bis auf des Präpoſitiv
die meiſte Geltung hatte. Die Anſicht der beide

---

[1]) 4 dist. 17 und 18.

[2]) Sent. III, 16.

[3]) Den Anlaß zur Bildung dieſer Anſicht mochten einige
(Serm. 67, n. 2. 3; 352, n. 8; in Joann. tract. 49,
und Ambroſius (de Poenit. II, 7) gegeben haben.

[4]) Hugo Summ. Sent., tract. 6, c. 11; de Sacram. P. I
in ſeiner Abhandlung: de potestate ligandi et solv

auf das hinaus, daß man ein dreifaches Bedürfniß des Sünder zu unterscheiden habe: Nachlaß der Schuld, Befreiung von der Verfallensein an die ewige Verdammung, und endlich Abwendun der zeitlichen Strafen, welche der Sünder auch nach Erlaß der ew gen Schuld und Strafe noch zu tragen schuldig wäre. Die Schul wird einzig und unmittelbar durch Gott selber nachgelassen, un zwar vor Empfang des Sacramentes; diese Nachlassung ist dur die Reue bedingt, welche dem Empfange der kirchlichen Sacramen vorausgehen muß und die Bedingung zur Erlangung des durc das Sacrament selber zu verleihenden Nachlasses der ewigen Stra ist. In Hinsicht auf diesen Punct verhält sich das Sacrament effectiv, in Hinsicht auf den Erlaß der Schuld verhält sich die kirc liche Absolution bloß declarativ. Ähnliches hätte von der Taufe der Erwachsenen und überhaupt der einer sittlichen Zurechnung Fähigen zu gelten. Was die Erlassung der zeitlichen Strafen für die nach der Taufe begangenen Sünden anbelangt, die entweder hier oder im Fegfeuer auszustehen wären, so kommt es abermals auf die Gott allein bekannte Disposition des Bereuenden an, ob und in wie weit die vom Bußpriester auferlegten Genugthuungswerke als Ersatz dafür anzusehen seien. Auf ähnliche Weise dachte Robertus Pullus [1]) und der Verfasser der unter Abälard's Werken aufgenommenen Schrift adversus haereses (c. 13). Ein Nachhall dieser Ansicht war es denn auch, was Thomas in der von seinem Ordensmeister übersandten Schrift fand. Dawider richtete er nun seine Schrift de forma absolutionis [2]), und beweist, daß die kirchliche Absolution nicht bloß einen declarativen, sondern einen effectiven Sinn habe. Der Verwerfung des Gebrauches der Formel Ego te absolvo stellt er Matth. 16, 19 zusammengehalten mit Matth. 28, 19 entgegen; wie dem in letzterer Stelle gegebenen Auftrage zu taufen durch die unbestritten gültige Formel: Ego te baptizo, entsprochen werde, so müsse analog das der Machtverleihung Matth. 16, 19 entsprechende Ego te absolvo gleichfalls seine Richtigkeit haben. Ferner gehört hieher 2 Kor. 11, 10; sodann der Ausspruch des Areopagiten de coel. hierarch. c. 13: Episcopus per ipsius diaconos aut sacerdotes purgans aut illuminans ipse dicitur purgare

[1]) Sent. V, 27; VI, 59—61; VII, 1 u. f. w.

[2]) Opusc. 22.

auch erweiſen, daß, wie der Gegner behauptet, Wilhelm von Auxer
Wilhelm von Auvergne und Cardinal Hugo von St. Caro [1]) a
ſeiner Seite ſtünden, ſo wäre dieß noch keine Inſtanz gegen die
meine Anſicht der Pariſer Doctoren. Die Berufung auf Matth. 9,
beweist nur, daß der Prieſter als Menſch nicht in eigener, ſonde
in Gottes Macht die Sünden nachläßt. Die allegoriſche Auslegu
der Erweckung des Lazarus ſollte wol nach den Principien ih
eigenen Erfinder: Auguſtinus und Gregorius [2]) nicht als dogm
tiſcher Beweisgrund gemeint ſein [3]); und würde, abgeſehen hiero
nur ſo viel beweiſen, daß der Prieſter keinen vom ſittlichen
noch nicht Erſtandenen abſolviren dürfe (weil Lazarus erſt

---

beweist aus alten, dem achten Jahrhunderte angehörigen Pontificalien
ſtens ſo viel, daß neben der deprecativen Formel auch eine indicativ
Gebrauche geweſen. Launoy (ep. ad Ludovic. Maresium, Paris.
bemängelt die oben angeführte Bemerkung Thomas' wegen Mangel an
ren Nachweiſen aus der kirchlichen Praxis. Thomas habe, da er nach
eigenen Angabe ſeiner Widerlegungsſchrift nur Einen Tag gewidmet,
ſäumt, in älteren Ritualien und theologiſchen Abhandlungen nachzu
B. de Rubeis nimmt Thomas in Schutz, und beweist aus 3 qu. 84
ad 2dum, daß Thomas die alte Praxis gar wol gekannt und recht
wußt habe, daß auch bittweiſe Formeln bei Ausſpendung des Buſſacra
tes im Gebrauch geweſen; ſeine Behauptung, daß daneben indicative
beſtanden, werde durch Martene (a. a. O.) erhärtet. (Admon. praev.
de form. absol., n. 5).

[1]) Die betreffenden Ausſprüche der beiden Letztgenannten finden ſich: Gul
Alvern. de Sacr. Poenit. c. 19; Hugo a St. Caro, Comm.
Matth. c. 6. Wilhelm's Äußerung ſcheint allerdings zur Auffaſſung
Gegners ſich hinzuneigen. Bei dem gleichzeitigen Alexander von
hingegen (Summ. IV, membr. 11, art. 2) heißt es: Absolutionem
dotis fieri expressione talium verborum: Ego absolvo te, vel:
absolvat te.

[2]) Vgl. Aug. Serm. 8 u. 44 de verbis Domini; tract. 49 in Jo
hom. 27. — Ambros. de poen. II, c. 7. — Greg. M. hom.
Evang.; Moral. XXII, 13. — Beda im Evang. Joann.

[3]) Sie wurde dafür genommen von Pullus (Sent. VI, 60), Petr. L
(4 dist. 17 u. 18); Peter von Poitiers (Sent. III, 16); Hugo
St. Victor (Miscell. secund. IV, 26); Richard von St. Victor
pot. lig. et solv.); und von dem ſchon erwähnten Verfaſſer der unter
lard's Werken befindlichen Schrift adv. haer. c. 13.

entsprechender Prüfung der Disposition des Bekennenden mit de
selben Beruhigung die göttliche Verzeihung der Schuld declarir
kann, wie jeder andere menschliche Richter einen Angeklagten na
Befragung glaubwürdiger Entlastungszeugen für schuldlos erklär
darf. Er kann ihm die Vergebung aller Sünden ankünden, w
die Hand des Herrn, die in der Taufe alle Sünde nachläßt, ni
verkürzt ist in der Spende der Bußgnade. Sollte die Wirkung d
selben dahin gestellt bleiben müssen, so müßte es auch dahingeste
bleiben, ob derjenige, dem unter den Worten: Ego te bapti
durch Begießung mit Wasser allerdings körperlich die Taufe appli
wird, doch gewiß auch die innerlich wirkende Taufgnade erlan
habe. Nach Erledigung dieser und ähnlicher Einwürfe prüft Ja
was die Gründe für die weitere Behauptung, daß die Absolutio
unter Händeauflegung zu spenden sei. Dieß soll nach der Behau
tung des Gegners aus Apstgsch. 8, 17 und 8, 18 hervorgehen, o
ob dort nicht von der Firmung die Rede wäre. Marc. 16, 18 u
Matth. 19, 13 kann keinen Beweis abgeben, weil daselbst von kei
Sacramentspendung die Rede ist. Eben so wenig ist der Ein
stichhältig, daß die Spendung der Bußgnade ohne diesen Ri
des sichtbaren Spendungszeichens ermangle. Soll damit gesa
sein, daß das Sacrament durch das bloße Wort nicht zu Stan
kommen könne, so darf die Eucharistie nicht als Sacrament ge
Zudem fehlt die Materie des Sacramentes in der Ertheilung d
Bußgnade keineswegs; der Pönitent selber, das Subject der Ein
ist als Materie desselben zu betrachten. Daß Wilhelm von A
vergne derselben Ansicht gewesen, wie der Gegner, ist weder gew
noch important, da die Schrift von einer Handauflegung in A
übung der Lösegewalt nichts weiß. Schließlich folgen noch die E
antwortungen verschiedener anderer Einwürfe; so z. B. daß im N
einer effectiven Kraft des Absolvo überflüssig wäre, das Kreuz z
nehmen, und zu einer gefahrvollen Pilgerfahrt über's Meer sich z
verpflichten; daß Ezech. 18 Wehe gerufen wird über Jene, welc
todten Seelen trügerisch mit Verheißungen des Lebens schmeichel
u. s. w. Wenn auch der Priester nicht weiß — bemerkt Thomas
in welchem Zustande die Seele des Pönitenten sei, so weiß er doc

[1]) Aus Wilhelm's Schrift de Sacr. Poen. c. 3, wo die bezügliche Stelle
findet, läßt sich die Behauptung des Gegners nicht nachweisen.

Urban IV., welcher als ehemaliger Archidiacon des Lütticher Bi
thums die Nonne Juliana und deren Freundin, die Recluse Ev
so wie die näheren Umstände der ersten Einführung dieses Fes
sehr wol kannte, erhob es in einer Bulle vom 8. Sept. 1264
einem Feste der allgemeinen Kirche, und motivirte diese Anordnu
unter anderen Gründen von allgemeiner Bedeutung auch noch du
die Rücksicht auf die besonderen Bitten einzelner durch Frömmigk
ausgezeichneter Personen. Unter diesen Bittenden war die Recl
Eva und auch der heilige Thomas von Aquino. Er soll auf A
dringen des heiligen Vaters der Christenheit, ihm seine Wünsc
kund zu geben, die Einführung des Frohnleichnamsfestes als s
theuerstes Anliegen bezeichnet haben. Das Officium dieses Fes
ist sein Werk, vom Papste ihm aufgetragen, und in der Einführung
bulle für den allgemeinen kirchlichen Gebrauch vorgeschrieben. M
hat dieses Werk mit Recht eine großartige liturgische Epopäe g
nannt; in der Conception desselben offenbart sich die Meisterschaf
eines erhabenen Geistes, in Wahl und Zusammenstellung seine
Bestandstücke wurde die Idee des Festes erst zum vollständigen Au
drucke gebracht. Er feiert den Frieden und die Glorie des neue
Jerusalem, die aus geheimnißvollen Tiefen entströmenden Quel
seiner fortgesetzten himmlischen Erneuerung, die gnadenreiche Fe
lichkeit der Kirche des neuen Bundes, unter bildlicher Veranschau
lichung durch die prophetischen Typen der Kirche des alten Bundes
und begeisterter Anticipation der zukünftigen Glorie der im Gen
Gottes seligen Gemeinde der Heiligen. Die sinnige Typik, d
poetische Duft und Hauch, der die ganze Conception durchweht, d
Geist verklärter Andacht, dem alle Segensborne der gottbegnadet
erlösten Natur sich erschlossen haben, der weihevolle tiefe Fri
der über dem ganzen Werke schwebt und das Vorgefühl der hi
lischen Ostern athmet — alle diese Eindrücke wirken zusamm
um das von Thomas verfaßte Officium als die ächte Dollmetsch
der heiligen Freuden der triumphirenden Feier des himmlisch
Frohnleichnams erscheinen zu lassen. In den eingewobenen Hymn
und Sequenzen lehrt Thomas erhabene Theologie; der Geist streng
Objectivität und klarer Bestimmtheit verläßt ihn auch im höchs
lyrischen Schwunge nicht, tiefgläubige Anbetung, Sehnsucht na
der Anschauung der ewigen Klarheit Gottes sind die Stimmunge
in welchen sein rhythmischer Gesang sich schließlich austönt.

Die Bollandisten Henschen und Papebroch
zum Leben der seligen Juliana (5. April) die
das Frohnleichnamsofficium den Lütticher Jol
habe und von Thomas nur überarbeitet word
derholte diese Behauptung. Sie ist von Natali
B. M. de Rubeis hinlänglich widerlegt worde
ursprüngliche Lütticher Officium, und de Rubei
aus den Hymnen desselben mit, welche die grü
schiedenheit dieser Arbeit von jener des heiligen
erkennen läßt. Papebroch hat später selber sei
genommen. Die Behauptung Wadding's, daß
Sion von Bonaventura gedichtet worden sei, n
teren Nachrichten und Zeugnissen.

Die geistigen Beziehungen des heiligen Th
wären nicht erschöpft, wenn wir nicht auch a
einen Blick werfen würden. Die mittelalterliche
und Recht fußte in ihrer wissenschaftlichen Au
doppelten Grundlage: einerseits auf der christlich
schauung vom Verhältniß der zeitlich-irdischen
zur überirdischen und überzeitlichen Ordnung
andererseits auf der antiken Ansicht vom Staa
geselligen Vereinigung. Näher gesprochen, man en
denkmalen der antiken griechisch-römischen We
Staates, um ihn mit der christlichen Idee der
mitteln. Im Polykratikus des Johann von S
der erste beiläufige Versuch einer auf Vereinigun
christlichen Elementes abgesehenen Theorie vom
ohne ernstliches Bemühen einer innerlichen Ver
einsbildung beider Elemente. Aus Plato's R
Ansicht geschöpft, daß der Fürst des Volkes Die
licher Anschauung hingegen ist er ihm ein Ab
Majestät und soll sein Volk durch den Stachel
ziehen. Zur Übernahme der Regierung berechtigt n
erbfolge, sondern das Verdienst, sagt er mit den
thums; andererseits hingegen ist er wieder über
Succession der Geschlechter eine göttliche Fügun
Wohlthaten früherer Regenten ein Anrecht ihrer
Herrschaft begründen. Mit Plutarch vergleicht

Stände der Gesellschaft mit den verschiedenen Regionen und Organen des menschlichen Leibes; fügt aber bei, daß dieß nicht im strengsten Sinne zu nehmen sei, weil die Idee der christlichen Liebe als Seele des Gesellschaftsorganismus eine relative Ausgleichung der Unterschiede und Gegensätze in sich schließe. Die dem Alterthum entlehnte Ansicht, daß der Tyrannenmord erlaubt sei, beschränkt sie wenigstens auf den Fall, daß der Mörder dem Tyrannen nicht treupflichtig sei und auch sonst die Gerechtigkeit oder Ehrbarkeit dadurch nicht verletzt werde [1]).

Thomas' Zeit- und Ordensgenosse, Vincenz von Beauvais handelt die Lehre vom Staate in demjenigen Theile seiner Universalencyklopädie ab, welcher Speculum doctrinale betitelt ist, und stellt sie als einen speciellen Theil der in Monastik, Ökonomik und Politik zu gliedernden Ethik. Die Politik umfaßt (Buch VIII—XI des Spec. doctr.) die Lehren von Staat und Recht, und gibt die Summe dessen, was auf diesem Gebiete wissenschaftliche Tradition geworden ist, mit Beiziehung der geistlichen und weltlichen Gesetzeskunde für die Lehren von Proceß und Verbrechen. Die Staatslehre in engerem Sinne ist in Buch VIII enthalten. Zuerst wird der Begriff des Staates nach Richard von St. Victor und anderen Zeitgenossen desselben gegeben; sodann aus Augustinus das Verhältniß der Staatswissenschaft zur Moral und Ökonomik beleuchtet, und endlich der große Unterschied zwischen christlichem und heidnischem Gemeinwesen kenntlich gemacht. Über den Inhalt und die speciellen Abtheilungen der Staatswissenschaft wird Alfarabi befragt, von Staat und Bürgern gibt Isidor die nöthigen Erklärungen; bei näherem Eingehen in's Einzelne wechseln Isidor und Helinand [2]) ab, dann aber meistentheils nur über römische Verfassung, Obrigkeiten, Einrichtungen Bescheid zu geben. Dem Klerus wird von Helinand in den christlichen Staat dieselbe Stellung zugewiesen, welche den Propheten im jüdischen Staate zukam. Über Kriegsrecht und Kriegseinrichtung wird Gratian angeführt, und da dessen Allegationen auf eine umständlichere Auseinandersetzung der Rechte überhaupt

[1]) Polycraticus VIII, 18 ff.

[2]) De regimine Regum. — Helinandus — heißt es bei Oudin III, p. 1 — Frigidi Montis monachus, ex ordine Cisterciensi in episcopatu Belvacensi, claruit c. a. 1212.

selbst schwächende Druckherrschaft. Andererseits aber artet die Viel-
herrschaft weit eher in Tyrannei aus, als die Einherrschaft, und
hat dann Zerrüttungen und Wirren zur Folge, welche auch unter
der schlimmsten Art der Einherrschaft nicht eintreten können; durch
diese ist zum mindesten die Anarchie verhütet. Die Römer haben
aus Haß gegen die Tyrannei die Einherrschaft abgeschafft, verfielen
aber unter selbstgewählter Vielherrschaft im Laufe der Zeit den
schlimmsten Folgen eines tyrannischen Regimentes. Die Einher-
schaft ist demnach jedenfalls vorzuziehen, und man kann durch ge-
rechte Sorgfalt in der Wahl des Herrschers, durch Festsetzung eines
Staatsgrundgesetzes und nöthige Temperirung der königlichen Ge-
walt im Voraus den möglichen Nachtheilen des monarchischen Re-
gimentes zuvorkommen. Artet es trotzdem in eine Tyrannei aus,
so soll man diese, so lange sie nicht unerträglich ist, dulden, ein-
gedenk der Antwort, die ein altes Mütterchen dem Tyrannen von
Syrakus, Dionysius, gab. Da ich noch ein kleines Mädchen war,
sagte sie, betete ich oft, daß unsere Stadt von dem schlimmen Des-
poten, der sie damals drückte, befreit werden möchte. Er wurde
getödtet, und ein anderer noch schlimmerer kam an seine Stelle;
aber nur, um nach abermaligem Gebete dir, dem schlimmsten, den
Platz zu räumen. Durch diese Erfahrung belehrt, bete ich nicht
mehr um deinen Tod, sondern um deine Erhaltung. Ein Regenten-
mord wäre aber selbst bei einer unerträglichen Tyrannei nicht er-
laubt (1 Petr. 2, 18); Ajoth tödtete in dem Moabiterkönig Eglon
nicht seinen Herrn, sondern den Feind seines Volkes; die Mörder
des abgöttischen Königs Joas wurden getödtet, die Thebäische
Legion ließ sich ohne Gegenwehr auf Befehl des Feldherrn tödten.
Wol aber ist es denkbar, daß ein Herrscher, welcher seine beschwo-
nen Pflichten nicht hält, von der Gesammtheit Jener, denen er sie
beschwor, zur Rechenschaft gezogen und gerichtet werde. So geschah
es mit Tarquinius und Domitian. Besteht kein solches Verhältniß
zwischen dem Regierenden und den Regierten, und ist zudem auch
kein Recurs an einen höheren menschlichen Herrn, der über der
Tyrannen steht, möglich, so ist einzig bei Gott Hilfe zu suchen.
Archelaus wurde auf Bitten der bedrängten Juden durch Kaiser
Tiberius seiner Herrschaft entsetzt; gegen Pharao und Nabuchodonosor
schaffte Gott den Juden Hilfe, ohne daß sie zum unerlaubten Mittel
aufrührerischer Selbsthilfe zu greifen brauchten. Der König such-

allmählig der priesterlichen sich unterordneten, wie Valerius Maxim bezeugt; ähnlicher Weise war das machtgebietende Druidenthum d Gallier eine geschichtliche Weissagung auf die ausgezeichnete Blü des Priesterthums im christlichen Gallien. Die Verwirklichung d Staatszweckes ist propädeutische Vorkehrung für die höheren, d die letzten Ziele der Menschheit abzweckenden Thätigkeiten des Prie thums; diese Vorkehrung schließt in sich die Begründung und E haltung des einträchtigen Friedens und die Fürsorge für das A reichen der materiellen Güter. Neben diesen drei positiven, d Gute direct fördernden Vorkehrungen gibt es noch drei abwehre Functionen des königlichen Amtes: es sollen untaugliche oder u tauglich gewordene Organe der Gewalten durch taugliche er werden, der aus Willensverdorbenheit entspringenden Ungesetzlich soll durch Gesetz und Recht entgegengewirkt, feindliche Übe durch rüstige Abwehr unschädlich gemacht werden.

So viel über den Inhalt des ersten Buches. Das zweite B entwickelt die Functionen des königlichen Berufes im Einzelnen Rücksicht auf die bereits angegebenen primären Aufgaben desselb Bei Gründung eines politischen Gemeinwesens sind zuerst die e lichen Naturbedingungen der socialen Coexistenz zu berücksichti gemäßigtes Klima, gesunde Lage für Städte und Burgen, fru barer Boden, Anmuth der Gegenden. Der König soll einen Üb fluß an natürlichen Reichthümern, Heerden, an künstlichen Re thümern, Gold, Silber und geprägtem Gelde haben. Das V hältniß des Königs zu seinen Dienern kann entweder ein despo sches oder politisches sein. Gewisse Erdstriche sind durch den Stan der Gestirne zu ersterem bestimmt, seitdem nämlich die Menschh durch den ersten Sündenfall den Naturmächten unterthan worde daher auch Aristoteles die Strafen Heilmittel nennt. Der jüdi Staat wurde zuerst politisch regiert (unter den Richtern), sod unter seinen Königen despotisch. Athen nach dem Tode des Kodr und Rom nach Vertreibung der Könige hatten ein politisches R gime. Edler geartete, freiheitslustige Völker vertragen keine de potische Regierungsart; diese verdient nur relativ den Vorzug v der politischen Regierungsart, wofern nämlich die Milde der letz ren zur Bändigung und Darniederhaltung unedler und verderbt Naturen nicht ausreichend wäre.

Aus Thomas' Bemerkung (II, 9), daß er den Unterschied die

Gerſon wies nach, daß Thomas ſelber auf das Entſchieden gegen Jean's Anſicht ſpreche [1]). Später nahmen einige Theolog dieſelbe Frage auf, und behaupteten, daß Thomas wol den du einzelne Private vollzogenen Tyrannenmord verdamme, aber Geſammtheit des Volkes das Recht zuſpreche, eines Tyrannen du Tödtung ſich zu entledigen. Daß auch hiebei noch der Unterſch überſehen wurde, welchen Thomas zwiſchen Wahlreich und Erbr machte, iſt aus dem oben Angeführten hinlänglich zu erſehen. D Frage, was eigentlich als Thomas' Anſicht zu nehmen wäre, wur beſonders in jener Zeit lebhaft erörtert, als das franzöſiſche Par ment die Jeſuiten als Vertheidiger der Erlaubtheit des Köni mordes beſchuldigte. In Italien gab der Abbate Spedalieri Werk heraus (1791), in welchem die damals im Schwange gehe Lehre vom Socialcontracte mit der Socialtheorie des heiligen Th mas verquickt, oder vielmehr als deſſen Lehre ausgegeben wurd Welch arger Fehlgriff damit begangen wurde, und wie roh Spe lieri den heiligen Thomas mißverſtand — den er übrigens, w Botta erzählt [2]), in der wohlgemeinten Abſicht, der Aufklärun philoſophie den Ruhm der Originalität zu entreißen, zu ſeinem G währsmanne gemacht haben ſoll — braucht nicht erſt geſagt z werden [3]). Noch im Jahre 1821 ſoll dieſe Schrift von D

---

[1]) Gerson. Opp. II, P. 2, p. 344.

[2]) Storia d'Italia dal 1799 al 1814: lib. II, t. 1, p. 81 e 82, Capolago 1

[3]) Einige glaubten, die in 2 dist. 44, art. 2, ad 5tum enthaltene Stelle re ren zu können: Ad quintum dicendum, quod Tullius (der die R des Cäſar lobte) loquitur in casu illo, quando aliquis sibi dom per violentiam subripit, nolentibus subditis, et quando non est r sus ad superiorem, per quem judicium de invasore fieri possit. I enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur et p mium accipit. Nun fällt wol von ſelbſt in die Augen, daß an dieſer S nicht von einem legitimen Herrſcher, ſondern von einem Uſurpator Rede iſt; und daß weiters Thomas nicht ſein eigenes Urtheil anfüh ſondern nur ſagt, wie man die That eines Solchen aufnehme, der ein drücktes Volk von einem tyranniſchen Uſurpator befreit. — Die in 2, 2 qu art. 2 vorkommende Antwort auf die Frage: An seditio semper sit p catum mortale — bezieht ſich auf etwas ganz Anderes, vom Tyrannenm Verſchiedenes, und wurde daher ganz fälſchlich mit der Frage über die E laubtheit des Tyrannenmordes in Zuſammenhang gebracht.

gedrängten Gesammtdarstellung der Theologie des Anselm'sch Zeitalters! Welche reiche Entwickelung hatte die Theologie inzwisch durchgemacht, welch hohen Grad von Ausbildung und Durch dung errungen! Das positive, speculative und dialektische Eleme in jenem Anfangswerke in naiver Unmittelbarkeit mit einand geeinigt, hatten seitdem jedes seine reiche Geschichte durchgema sich gegenseitig mit einander vielseitig gemessen, mannigfaltig au geglichen und vermittelt; wozu Thomas selber durch seine hie geschilderten Thätigkeiten in abschließender und maaßgebender W auf entscheidende Weise beitrug. Nun sollte das Resultat jener d fachen, unter sich vielfältigst verzweigten und verschlungenen E wickelung mit allen Errungenschaften gereifter Einsicht, welche zweihundertjähriger Entwickelungsproceß im geistigen Streben vorzüglichsten Kräfte zu Tage gefördert, in Einem großen Ga lichtvoll entwickelt und harmonisch ausgeglichen, dargestellt werd und dieß zu leisten, war der Summa theologica des heiligen T mas Aquinas vorbehalten. Eine analytische Skizze möge die A dieses Werkes verständlich machen und seinen reichen Inhalt ver schaulichen.

Thomas erklärt als seine Aufgabe, das System der he Wissenschaft auszuführen, welche von Gott handelt, nach dem, er an sich ist und insofern er Princip und Zweck der Creat der vernünftigen insbesondere ist. Darnach zerfällt sein Wer drei Haupttheile: I. Von Gott an sich und als ursächlichem P cipe des creatürlichen Seins und Geschehens im Allgemeinen, menschlichen Daseins im Besonderen. II. Vom Streben der v nünftigen Creatur, nähergesagt des Menschen zu Gott als letzten und höchsten Zwecke. III. Von Christus, der als Mit uns zum Wege dieses Strebens nach Gott geworden ist.

Der erste Haupttheil zerfällt in die drei Abtheilungen von göttlichen Wesenheit (qu. 2—26), Dreipersönlichkeit (qu. 27— und emananten (weltsetzenden und weltleitenden) Wirksamkeit G (qu. 44—109). Die Lehre von Gottes Wesen umfaßt die drei

---

dessen Schriften auch unstreitig Vieles in den Elucidarius übergegang Er ist in Gesprächsform abgefaßt, und besteht aus drei Theilen, deren e kurz gesagt, die christliche Glaubenslehre, der zweite christliche Anthropol und Moral enthält, der dritte de vita futura handelt.

handlungen über Gottes Sein (qu. 2), über die Negation zu eruirenden Wesensbestimmungen d (qu. 3—13), über die göttliche Wesensbethäti (qu. 14—18), Wollen (qu. 19—24) und Kön Idee des seligen Lebens Gottes (qu. 26) ist das ganzen Entwickelung, die unter folgendes Schem

De essentia divina,

a) num sit;

b) quomodo
- *α.* sit vel potius non sit:
  1. simplicitas,
  2. perfectio (bonitas) remota creaturarum,
  3. infinitas,
  4. immutabilitas,
  5. aeternitas,
  6. unitas;
- *β.* a nobis cognoscatur,
- *γ.* a nobis nominetur;

c) quomodo operetur
- ad intra:
  - *α.* cognoscendo
    1. de sc
    2. de id
    3. de ve
    4. de vi
  - *β.* volendo
    1. de vo
    2. de iis volun
       - *αα.*
       - *ββ.*
    3. de iis, tellect
       - *αα.*
       - *ββ.*
- ad extra: *γ.* de potentia Dei.

Die Methode in der Durchführung dieser un Quäſtionen iſt in einem vorausgehenden Abſchnit lich beſchrieben worden; und eben ſo ſind die

wickelungen, welche die Summe gibt, wenigſtens im Ganzen un
Großen durch dasjenige angedeutet, was bereits im Verlaufe de
Buches zur Charakteriſtik und Orientirung über Gehalt, geſchichtl
Stellung und geſchichtliche Beziehungen der Thomiſtiſchen Lehre be
gebracht wurde. Hier, wo der Entwickelung im Einzelnen n
gefolgt werden kann, iſt es wenigſtens von Intereſſe, anzugeb
in welchem Geiſte die Frageobjecte aufgefaßt ſind; und dazu
nichts dienlicher, als die Vorführung der von Thomas ausgehobe
Auctoritäten, die, mit Sorgfalt ausgewählt, auf den Gang
dialektiſchen Erörterung maaßgebenden Einfluß zu nehmen beſtim
ſind. Die in ſtetem Wechſel auf einander folgenden Inſtanzen
der Schrift, den heiligen Vätern, aus den Werken berühmter P
loſophen und Gottesgelehrter ſpäterer Zeit repräſentiren durch
ſelbſt gewiſſermaaßen die ganze Entſtehungsgeſchichte des Sy
der Thomiſtiſchen Gotteswiſſenſchaft nach allen Momenten ih
Entwickelung, und beleuchten in der mannigfaltigſten Weiſe
Verhältniß zur traditionellen Vergangenheit in Kirche und W
ſchaft. Gleich die erſte Frage iſt in dieſer Hinſicht charakteri
Iſt das Daſein Gottes eine evidente Wahrheit? Man muß
in Abrede ſtellen, bemerkt Thomas; eine evidente Wahrheit
dem Ariſtoteles zufolge keinen Gedanken an die Möglichkeit
Gegentheils zu — von Gott iſt aber zufolge Pſalm 52, 11 de
danke ſeines Nichtſeins wenigſtens möglich. Damit iſt der nä
Erörterung der Frage bereits ein beſtimmtes Ziel vorgezei
Der Beweis für Gottes Daſein muß gemäß Röm. 1, 20 a poste
geführt werden; aprioriſche Beweiſe haben, wie ſpeciell gegen An
gezeigt wird, keine metaphyſiſche Giltigkeit. Für die Geiſtigkeit G
iſt das Schriftwort Joh. 4, 24 normirend. Daß in Gott
und Weſen coincidiren, ſteht durch unverweigerlich anzuerkenn
Ausſprüche heiliger Lehrer feſt: Esse non est accidens in De
ſagt der heilige Hilarius — sed subsistens veritas. Daß G
Weſen accidenzlos ſein müſſe, lehrt die Philoſophie durch
Mund des Boëthius: Forma simplex non potest esse subjec
Unter allem Einfachen iſt Gott das Einfachſte: Deus vere et sum
simplex est — ſagt Auguſtinus. Gottes Weſen iſt durch ſich
über jede Vermiſchung mit Anderem, was er ſelbſt nicht iſt,
ausgeſtellt: Causa prima regit omnes res, praeterquam qu
commisceatur eis — heißt es de causis, prop. 6. Neque tac

bringen, als er wirklich ſchafft [Epheſ. 3, 20] [1]). Die Allmac
ſeines Willens aber beſteht nicht darin, auch Widerſprechendes
können: Cum Deus omnia possit — ſagt Hieronymus — non p
test de corrupta facere in corruptam [2]). Dieſe Ausſprüche, wel
nebſt vielen anderen, hier nicht ausgehobenen, die Stelle v
Axiomen und leitenden Grundgedanken vertreten, mögen genüg
um den Geiſt, in welchem die erſte Partie der Gotteslehre
ihrer kirchlich-auctoritativen und traditionellen Seite aufgefaß
zu charakteriſiren.

Die Dreieinigkeitslehre zerfällt in die drei Partien vom Urſprun
des trinitariſchen Verhältniſſes (de processione, qu. 27), von
aus dem doppelten Hervorgange in Gott ſich ergebenden Relat
in Gott (qu. 28), von den göttlichen Perſonen (qu. 29—43).
werden wieder zuerſt abſolut (qu. 29—32) und dann vergleich
weiſe (qu. 39—43) zum Gegenſtande der Erörterung gemacht,
folge nachſtehendem Schema:

---

[1]) Zur Controverſe über dieſe Frage hatte Abälard Anlaß gegeben;
die ungerechtfertigten Beſchränkungen, welchen er die Freiheit des
Könnens unterwarf, erklärten ſich Pullus (Sent. I, c. 15); Hug
St. Victor de Sacram., lib. I, Pars I, c. 22.

[2]) Das Gegentheil vertheidigte Petrus Damiani (opusc. 36, Op
Cajetan. Paris 1663, tom. III, p. 268—279) gegen den Abt Deſiderius
Montecaſſino. Daß auch im nächſtfolgenden Jahrhunderte der Streit
noch fortdauerte, ſcheint daraus entnommen werden zu können, weil
von Melun in ſeiner Summe einen Artikel ſpeciell der Frage wid
Quomodo intelligendum, quod dicit Hieronymus, cum omnia
Deus, virginem post lapsum suscitare non potest. Petrus Damia
hauptet in c. 16 ſeiner ſchon citirten de divina omnipotentia ſchl
daß Gott das Geſchehene ungeſchehen machen könne; wie Gott vor Erb
Roms bewirken konnte, daß Rom nie ſei, ſo muß er, als ewig
daſſelbe auch nach Roms Erbauung noch können, d. h. machen können,
Rom nie geweſen, niemals erbaut worden ſei. In Hinſicht auf die
torität des heiligen Hieronymus bemerkt er, non a quo dicatur,
quid dicatur intendo; Gottes Ehre ſtehe höher, als jene des Hie
mus u. ſ. w.

et Filio.... non genitus, sed procedens. Die durch den doppel Ausgang begründeten Relationen sind reell von einander verschie Substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Tri tatem (Boëthius). Der entsprechende Ausdruck für die immanen Relationen Gottes ist das Wort Person: Omne nomen ad per nas pertinens, relationem significat (Boëthius). In Gott ist Mehrheit der Personen zu setzen: Alia est persona Patris. a Filii, alia Spiritus Sancti (Symb. Athan.) — und zwar nicht m und nicht weniger als drei: 1 Joh. 5, 7. Für die Bestimmung Verhältnisses von Einheit und Mehrheit in Gott ist der Ausdr des heiligen Augustinus klassisch: Una enim est essentia Patris Filii et Spiritus Sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Fi aliud Spiritus Sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, al Filius, alius Spiritus Sanctus. Das Mysterium der Dreiper lichkeit Gottes ist der Vernunft aus sich nicht zugänglich: Non p homo sua intelligentia generationis sacramentum posse com (Hilarius). Impossibile est, generationis scire secretum. M deficit, vox silet (Ambrosius). Die Zulässigkeit und Nothwen keit notioneller Bezeichnungen lehrt Johannes Damascenus: Di rentiam hypostaseon in tribus proprietatibus i. e. paternali, et fi et processionali recognoscimus. Vom Vater lehrt Augustin Pater est principium totius Deitatis. Die Propria des Va und des Sohnes sind in des Hilarius Spruche angegeben: E unus ab uno, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilit et originis. Der Ausdruck Logos oder Verbum ist gleich dem A druck Sohn nur als Relationsbezeichnung, als bloß persönl nicht essenziell, und zwar als nomen proprium des Sohnes zu nehmen: Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad cujus est Verbum. — Verbum solus filius accipitur (Augustinus Im Unterschiede vom Worte Sohn schließt der Ausdruck Verb nebst der Beziehung auf den Vater auch die schöpferische Beziehu auf die Creaturen in sich: In nomine Verbi significatur non solu respectus ad Patrem, sed etiam ad illa, quae per Verbum fac sunt operativa potentia (Augustinus). Der Ausdruck imago kan nur persönlich genommen werden, und ist ein nomen proprium des Sohnes: Quid est absurdius, quam imaginem ad se dici? — Solus Filius est imago Patris (Augustinus). Der Ausdruck amor persönlich gebraucht, ist ein nomen proprium des heiligen Geiste

ɔse Spiritus Sanctus est amor (Gregor der
:meinſame Liebe des Vaters und des Sohnes
ıt, quo genitus a generante diligitur, genitor
Auguſtinus). Der Ausdruck donum, vom heilig
ıuß etwas Perſönliches ausdrücken, und iſt da
rium des heiligen Geiſtes: Sicut corpus car
uam caro, sic donum Spiritus Sancti nihil
piritus Sanctus. — Sicut natum esse est Fi
a Spiritum donum Dei esse est a Patre
Auguſtinus). Mit dem Worte Perſon iſt etwa
ɛeint: Cum dicimus personam Patris, non al
ıbstantiam Patris (Auguſtinus) — und es i
ıgen, daß die Perſonen ex essentia Deitatis ſe
es personas esse ex una essentia, ne intelligat
ɜse essentia et persona (Auguſtinus) — mar
ıgen, daß ſie die Eine Weſenheit Gottes ſei
uguſtinus bereits durch das Nicäniſche ὁμοοι
In die etwaigen Mißdeutungen und Mißverſtänd
ıung darf man ſich nicht kehren: Si male inte
nid ad me bene intelligentem? — Sit ergo
na geniti proprietate, non sit autem ex pr
nione, aut ex communione (Hilarius). Die
ıina essentialia können auf die göttlichen Per
n numerus singularis (5 Moſ. 6, 4), aber, co
uch von jeder Perſon im Einzelnen gebraucht
eißt im Symbol: Deus de Deo. Nicht ſo die
Nulla res generat se ipsam, ſagt Auguſtinus;
öttliche Eſſenz. Die nomina notionalia und
var nicht adjectiviſch, wol aber ſubſtantiviſch
ɛſſenz prädicirt werden: Credimus, unum Deum
ominis Trinitatem (Auguſtinus). Daß die W
ɔottes den Perſonen appropriirt werden können, i
er Schrift zu entnehmen: 1 Kor. 1, 24 und ko
igen Lehrern häufig vor. Die actus notionales n
en Perſonen zugeſchrieben: Principium quidem
ɛenuit Filium (Auguſtinus) — können aber nur
Willensacte genommen werden: Neque voluntate
um, neque necessitate (Auguſtinus). Sie ſind

de aliquo: Pater solus de sua natura sine initio genuit Filium sibi aequalem — sie sind Acte der göttlichen Macht: Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei Patris? (Augustinus).

Die dritte Abtheilung des ersten Haupttheiles handelt von dem Sein der Dinge durch Gott, und zerfällt in die drei Partien von der Hervorbringung (qu. 44—46), Unterscheidung (qu. 47—102) und Erhaltung und Regierung der Dinge (qu. 103—119). Der Tractat de distinctione rerum handelt von der Unterscheidung der Dinge im Allgemeinen (qu. 47) und im Besonderen, und dieß zwar in Hinsicht auf die Gegensätze von Gutem und Schlimmem, Geistigem und Körperlichem. Mit Rücksicht auf den ersten Gegensatz wird Wesen (qu. 48) und Ursache des Bösen (qu. 49) erörtert. Mit Rücksicht auf den zweiten Gegensatz wird zuerst von den rein geistigen Wesen (qu. 50—64), sodann von den körperlichen Creaturen (Sechstagewerk qu. 65—74), und endlich vom Menschen gehandelt und zwar von dessen Natur (qu. 75—89) und ursprünglicher Setzung und Ausrüstung (qu. 90—102). Eben so wird die Lehre von der Weltregierung in generali und in speciali abgehandelt. Gott regiert die Welt unmittelbar durch Erhaltung und Mutation der Dinge (qu. 104. 105); mittelbar vermöge der letztlich durch ihn causirten Thätigkeiten der Geschöpfe. Demgemäß ist die Rede von der Wirkungsweisen der Engel auf einander, auf die Körperwelt und die Menschen (qu. 106—114); sodann von den Actionen der Körper, der himmlischen insbesondere (qu. 115. 116); endlich von den geistigen und leiblichen (geschlechtlichen) Actionen der Menschen (qu. 117—119). — Die bei der Creationslehre hauptsächlich berücksichtigten Auctoritäten sind Augustin und Aristoteles; auch die Schrift de causis wird citirt, um die Wahrheit zu belegen, daß das Sein nur von einer höchsten Ursache mitgetheilt werden könne. Dionysius ist durch seine Idee der überströmenden Güte Gottes ein klassischer Gewährsmann. In der Lehre vom Bösen und von den Engeln kommen die entscheidenden Aussprüche vornehmlich aus dem Munde Augustin's und des Areopagiten. In der Analyse des Sechstagewerkes wird durchgängig Augustin's eigenthümliche Erklärung mit der davon abweichenden eines Basilius, Ambrosius, Chrysostomus zusammengestellt, ohne bestimmte Entscheidung für die eine oder andere. Das Empyräum wird nach dem Vorgange

ſittlich guten Stimmungen werden nach Weſen, Subject, Mann faltigkeit ihres Inhaltes, Urſache, Eigenſchaften, Folgen (Gnad gaben, Seligkeiten, Früchte des Geiſtes) beleuchtet und erwo In ähnlicher Weiſe wird die Erörterung der widerſittlichen Z mungen durchgeführt (qu. 71—89). Unter dem Abſchnitte: Urſa der Sünde, wird im Beſonderen auch die Erbſünde als eine äußeren Urſachen abgehandelt (qu. 82. 83). Das äußere Princip böſen Handlungen iſt der Teufel [1]), das äußere Princip der g Handlungen iſt Gott, der die Menſchen durch ſein Geſetz unterr (qu. 90—108) und durch die Gnade unterſtützt (qu. 109—114). der Geſetzeslehre wird die lex aeterna (qu. 93), lex naturalis (qu. lex humana (qu. 95—97), lex vetus (qu. 98—105 ſehr ausführl lex nova (qu. 106 – 108) abgehandelt, hinſichtlich der lex fom auf den Abſchnitt von der Sünde (Erbſünde) zurückverwieſen. Gnade wird an ſich, nach ihren Urſachen und Wirkungen betrach als letztere die Rechtfertigung des Sünders und die Verdienſtlic der Werke des Frommen angegeben. — Die vornehmſten Auct täten dieſes ganzen erſten Theiles der Moral ſind Ariſtoteles u Auguſtinus; in der Lehre vom Geſetze tritt neben ihnen mehr Male Iſidor von Sevilla (Etymolog. lib. V) bedeutſam hervo auch Cicero und die einleitenden Erörterungen des Decretum Gr tiani werden aus dieſer Veranlaſſung öfter citirt.

Die zweite Abtheilung der Moral handelt von den Tugen im Beſonderen; die Diverſification derſelben ergibt ſich aus Verſchiedenheit der moraliſchen Materie und der verſchiedenen Stä und Berufsarten der Handelnden. Nach Verſchiedenheit der mo liſchen Materie gibt es verſchiedene Tugenden, welche ſich ſämmtl auf ſieben Haupttugenden zurückführen laſſen, die drei theologi (2, 2 qu. 1 — 46) und die vier Cardinaltugenden (qu. 47—17 Unter den theologiſchen Tugenden iſt die erſte der Glaube, w

---

[1]) Thomas erläutert ſeine dießfällige Meinung durch Beziehung des Ausſpru in lib. de eccles. dogm., c. 82: Non omnes cogitationes m malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu e gunt. Und iſt er wirklich directe Urſache, ſo iſt mit Iſidor zu ſa eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes. D genes ſagt etwas Wahres, wenn er ſich äußert: Etiamsi diabolus esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et hujusm

gungen des Nächsten durch ungerechten Gebrauch des Wortes
Gericht von Seite des Richters, Klägers, Beklagten, Zeugen
Vertheidigers (qu. 67—71), außer Gericht durch Schmähung,
abschneidung, Ohrenbläserei, Spotten, Fluchen (qu. 72—76).
Sünden gegen die Gerechtigkeit bei freiwilligen Commutat
sind Betrug und Wucher (qu. 77. 78). Die unter die Lehre
der Gerechtigkeit gehörenden potenziellen Theile der Gerechtigkeit
die Gottesverehrung (qu. 81—100: Andacht, Gebet, äußere
der Gottesverehrung, Opfer, Oblationen und Erstlinge, Zehn
Gelübde, Eid — sammt den Gegensätzen: Aberglaube, Versuch
Gottes, Meineid, falscher Eid, Simonie, qu. 81—100), die
liche Pietät (qu. 101), die Observanz (Ehrerbietung, Gehor
qu. 104. 105), Dankbarkeit (qu. 106. 107), gerechte Strenge (qu.
Wahrheitsliebe (qu. 109—113), Freundlichkeit (qu. 114—116),
gebigkeit (qu. 117—119), Billigkeit (qu. 120). — Die dritte
dinaltugend ist der Starkmuth, welcher betrachtet wird nach
Wesen (qu. 123—127; höchster Grad des Starkmuthes das
tyrium), und in seinen Theilen: Großherzigkeit, Freigebigkeit,
duld und Beharrlichkeit (qu. 129—137); sodann folgen wieder
entsprechenden Gnadengaben (qu. 138) und bezüglichen
(qu. 139). — Die vierte Cardinaltugend ist die Maaßhaltung
trachtet in Hinsicht auf ihr Wesen (qu. 141—143), ihre partes
tegrales (Schamhaftigkeit und Ehrbarkeit qu. 144. 145), partes
jectivas (Abstinenz, Nüchternheit, Keuschheit qu. 146—154),
potentiales (Continenz, Sanftmuth und Milde, Bescheidenh
Demuth), die vornehmste der Tugenden nach den theologischen
nach jenen der Erkenntniß und der bürgerlichen Gerechtigkeit,
wie ihr Gegensatz, die Hoffart, ein Hauptlaster und in ihrer
mittelbaren Richtung gegen Gott die Quelle aller Sünden ist,
sich hier auch die Stelle zur Besprechung des ersten Sünden
und seiner Folgen für die Protoplasten bietet (qu. 155—165).
der Mäßigkeit ist die Betriebsamkeit (studiositas) verbunden (qu.
— ihr sündhafter Gegensatz, die Neugierde qu. 167). Die Bes
denheit spricht sich in den äußeren Bewegungen des Körp
Spiel, Scherz, Anzug u. s. w. aus (qu. 168. 169). Zuletzt werd
die Gebote der Maaßhaltung erwähnt, zu welchen das im Dek
enthaltene Verbot des Ehebruches gehört (qu. 170).

Die Stände und Berufsarten diversificiren sich in Hinsicht

dings für ihn bereits gegeben; aber ihre kunstvolle Verwendung
Zusammenordnung und ausgleichende Vermittelung, ihre bis
alle Details verfolgte Ineinsbildung war Thomas' That. Na
seinem theologischen Charakter hat sich das Werk aus dem in de
Sentenzenbuche des Lombarden enthaltenen Lehrstoffe herausgebild
und man sieht, wie dieser Stoff bei Alexander Halesius und Alb
dem Großen sich zusehends erweitert und mehrt, und auch
in einzelnen größeren Partien zusammenhängend verarbeitet wi
ohne daß jedoch einer der Beiden auch nur den Gedanken
durchgreifenden Bewältigung und abgeschlossenen Darstellung denk
gefaßt hätte. Die vom Lombarden angegebenen Materien der th
logischen Moral sind: im Anschlusse an die Lehre vom ersten S
denfall und dessen Folgen die menschliche Willensfreiheit nach ih
philosophischen und theologischen Beziehungen, der Wille und
Zweck in der Richtung auf das Gute und das Böse, die Sü
als Act und Habitus, die sieben Hauptlaster, die Sünde g
den heiligen Geist. Im Zusammenhange mit der Lehre von C
stus und Erlösung kommen die Tugenden des Glaubens, Hoff
und Liebens zur Sprache, sodann die vier Haupttugenden,
sieben Gaben des heiligen Geistes und ganz kurz die zehn Ge
des alten Testamentes, inwiefern sie in den zwei Geboten des n
Testamentes enthalten sind; ferner zwei specielle Erörterungen
Lüge und Eid, und endlich das Verhältniß von Gesetz und Ev
gelium. Über dieses vom Lombarden angegebene Material
breitete sich nun Alexander, und brachte es im dritten Theile
Summe unter gewisse logische Hauptgesichtspuncte, indem er
von den Vorschriften und Gesetzen des menschlichen Verhaltens
delt, sodann von der Gnade und den Tugenden, welche den M
schen zur Erfüllung des Gesetzes befähigen, und endlich von
Früchten und Gaben oder Seligkeiten, welche Gott dem Tugen
haften schenkt. Zufolge dieser Disposition erhält die Lehre v
Gesetze eine bedeutende Erweiterung, es wird einläßlich vom nat
lichen, Mosaischen und evangelischen Gesetze gesprochen; nicht m
der wird der Lehre von den Seligkeiten besondere Beachtung
schenkt. Die im zweiten Theile an die Erbsünde sich anschließe
Lehre von der wirklichen Sünde veranlaßt ihn, mit verschiede
Eintheilungen der Sünde sich zu beschäftigen, mit den Unterschie
von Todsünde und läßlicher Sünde, wissentlichen und unwissentlich

bedeutender Bereicherung und Vervollkommnung ſelbſt des phi
ſophiſchen Lehrſtoffes, ſo daß man mit Recht ſagen kann, die
ſammte Geſchichte der Philoſophie des Alterthums und Mittelalt
habe kein Syſtem der Moral aufzuweiſen, welches in Rückſicht
formelle Durchbildung jenem des heiligen Thomas an die Se
geſtellt werden könnte; und in Hinſicht auf den reichen Schatz fei
pſychologiſchen und moraliſchen Unterſuchungen und Wahrhe
wird es auch neben den Leiſtungen der Neuzeit immerfort ei
ehrenvollen Platz behaupten. Daß es nach ſeinem philoſophiſ
Gehalte ſelbſt das berühmteſte ethiſche Werk des Alterthums
traf, iſt eine aus der chriſtlichen Durchbildung des heiligen Tho
ſehr leicht zu erklärende Erſcheinung; und eben ſo erklärlich und
türlich, daß es nach ſeinem Geiſte und nach ſeiner Geſammtau
ſung des ſittlichen Daſeins etwas ungleich Höheres und Voll
teres ſein mußte, als jenes des Stagyriten. Einige von ihm a
geführte Ausſprüche ſeiner zwei vornehmſten wiſſenſchaftlichen
toritäten mögen den Standpunct ſeiner ſittlichen Lebensauffa
in Kürze andeuten und zeigen, wie in ſeinem Denken die Ari
liſche Philoſophie mit Auguſtiniſcher Theologie ſich verſch
Finis est principium in operabilibus ab homine — ſagt Ari
— non solum intellectus sed etiam natura agit propter fi
Es muß einen letzten Zweck geben: Qui infinitum faciun
ferunt naturam boni (Ariſtoteles). Was man unter dem
Zwecke zu verſtehen habe, ſagt Auguſtinus: Illud est finis
nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter se ip
— und eben ſo, worin der letzte Zweck beſtehe: Omnes hoc
conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.
Genuß der Seligkeit beſteht in vollkommener Thätigkeit: Fel
est operatio secundum perfectam virtutem (Ariſtoteles) und
dieſer in einer Art verwachſen, die das unübertreffliche Wor
Stagyriten ſchildert: Delectatio perficit operationem, sicut
juventutem. Nur geiſtige Weſen ſind dieſes Genuſſes fähig:
cadit in animalia expertia rationis, ut beata sint (Auguſtin
Denn: Beatitudo est gaudium de veritate (Auguſtinus).
Wahrheit iſt aber Gott ſelbſt; und darum: Ut vita carnis
est, ita beata vita hominis Deus est (Auguſtinus). Unſer
Ziel iſt demnach die ewige Anſchauung Gottes: Contemplatio
mittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfe

I.	II.	III.	IV.
ingressus:	progressus:	egressus:	exaltatio:
1. Empfängniß (qu. 27-34),	1. Wandel (qu. 40),	1. Leiden (qu. 46—49),	1. Auferstehung (qu —56),
2. Geburt (qu. 35. 36),	2. Versuchung (qu. 41),	2. Tod (qu. 50),	2. Himmelfahrt (q 57),
3. Beschneidung (qu. 37),	3. Lehre (qu. 42),	3. Begräbniß (qu. 51),	3. Thronen zur Re des Vaters (qu.
4. Taufe (qu. 38. 39),	4. Wunder (qu. 43-45),	4. Höllenfahrt (qu. 52),	4. Wiederkunft zum richte (qu. 59),

Als maaßgebende Auctoritäten treten in dem christologischen schnitte neben der heiligen Schrift und den Aussprüchen der cilien vornehmlich Augustinus und Johannes Damascenus he und die aus ihnen gewählten Sprüche sind charakteristisch f Auffassung des heiligen Thomas. So wird für die Convenie Incarnation der Damascener citirt, der in ihr eine Offenb der göttlichen Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Macht erkennt Ansicht, daß die Incarnation auch dann eingetreten wäre, d die Protoplasten nicht gesündigt hätten, wird mit Augustin's ten abgelehnt: Nulla causa veniendi fuit Christo Domino peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulneras e est medicinae causa.

Die zweite Hauptabtheilung des dritten Theiles der Su enthält die Sacramentenlehre. Zuerst von den Sacramente Allgemeinen: Begriff (qu. 60), Nothwendigkeit (qu. 61), Wirkl (qu. 62. 63), Ursachen (qu. 64), Zahl (qu. 65) derselben. Dan Sacramente im Besonderen: Taufe (qu. 66—71), Firmung (qu Altarssacrament (qu. 73—83), Buße (qu. 84—90). Mit q bricht das Werk unvollendet ab; das Fehlende ist in allen Au ben durch eine aus dem Commentar zu den Sentenzen ge Compilation ergänzt, welche in 99 Quästionen die Fortsetzung Lehre von der Buße, die übrigen Sacramente und die Eschat enthält. Dazu kommen noch zwei weitere Quästionen samm besonderen Artikeln, welche von dem Verfasser des Supplem übersehen, und deßhalb nachträglich von dem gelehrten Domini Nicolajus († 1673) eingeschaltet worden sind. Wer das Su ment compilirt habe, ist nicht ganz sicher festgestellt; einige

nicht so, als ob eine weiter fortschreitende Entwickelung nicht s
stattgehabt hätte, sondern insofern die constitutiven Elemente
Factoren der mittelalterlichen wissenschaftlichen Theologie nirg
so harmonisch in einander griffen und zu einem so abgerund
Ganzen sich zusammenschlossen, wie in dem theologischen Sy
des heiligen Thomas. Und so ist es in der That ein epo
machendes Werk im höchsten Sinne; der Entwickelungsproce
theologischen Wissenschaft war in ihm zu einem relativen Abs
gelangt; und da die ganze mittelalterliche Theologie des Abend
auf Augustinischer Grundlage ruhte, so kann man auch sagen,
die Augustinische Theologie in Thomas' Summe für sein Jah
dert und für eine Reihe der folgenden Jahrhunderte ihren sy
tischen Abschluß gefunden hatte, ohne daß man jedoch Thomas
einem bloßen Schüler Augustin's machen könnte oder andern
verkennen möchte, daß in Thomas' System nicht der ganze A
stinus aufgegangen und erschöpft ist.

Augustinus war der geniale Schöpfer der abendländischen T
logie [1]), und Thomas der systematische Vollender ihrer mittel
lichen Ausbildung. Somit legt sich von selbst die Frage nach
wechselseitigen geistigen Verhältnisse dieser beiden in ihrer Art
ten Geister nahe, und die Absicht einer geschichtlichen Würd
der Leistungen des Theologen Thomas schließt auch schon die
haben einer Darlegung seiner Beziehungen zu dem heiligen A
stinus in sich. Diese läßt sich um so weniger umgehen, da es
um die Cardinalpuncte des Thomistischen Systems sich bew
deren Wesen und Bedeutung erst in Folge dieser Beleuchtung
ihr volles geschichtliches Licht tritt. Die Vergleichung zwischen b
bewegt sich um die Haupt- und Grundfragen der religiösen
philosophischen, rationalen und supranaturalen Erkenntniß, un

---

[1]) Auch den Namen und Begriff der Theologie, wie ihn die Mittelalte
auffaßten, hat Augustinus angegeben: Scire quemadmodum fides e
opituletur et contra impios defendatur, proprio appellare vocabu
entiam videtur apostolus. Illud autem sine dubio munus The
et officium proprium est. Trin. XIV, c. 1. — Eben so ist die Id
Theologie — wie Thomas sie auffaßte — als eines Scire Dei in h
durch die Augustinische Auffassung der Wissenschaft im Allgemeinen angeg
vgl. seine Schrift de Magistro.

Damit iſt aber ſchon geſagt, daß ſie über dem menſch
Geiſte ſteht; ſie muß über ihm ſtehen, da die menſchliche Ver
nicht über die Wahrheit, ſondern nach der Wahrheit urtheilt
dieſe als unveränderliche Richtſchnur ihrer Urtheile anerken
Der Menſch ſtellt die Wahrheit über die Erſcheinungen der Sin
welt; denn er bezieht das, was und wie ſie ſind, auf das
was ſie ſein ſollen oder ſein ſollten. Und da er ſein eigenes
ſches Leben auf gleiche Weiſe beurtheilt, ſo erkennt er der Wah
hiemit auch den Vorrang im Verhältniß zu ſeiner Seele zu. E
kennt ihr eine von ſeinen wechſelnden und veränderlichen E
mungen unabhängige und unabänderliche Geltung zu, und
theilt Werth und Geltung ſeines eigenen geiſtigen Thuns und
bens nach dem Grade ihrer Annäherung oder Entfernung ver
ſtets ſich gleichen Wahrheit. Sie iſt über alle Schranken des
mes und der Zeit erhaben; denn der reine Begriff von Qua
oder Bewegung läßt ſich jedem räumlichen und zeitlichen Quan
mag es noch ſo groß oder noch ſo klein ſein, als Richtmaaß an
ciren [2]). Die Wahrheit ſteht als Gegenſatz und Regel für
nach ihrem Vermögen über Allem, iſt alſo mit Gott ſelbſt iden
denn die prima sapientia muß dort ſein, wo die prima vita
prima essentia iſt [3]). Dieſe sapientia prima hat als Regel, Urb
und Urbild alles Geſchaffenen eine weſentliche Exiſtenz in Gott
iſt die vollkommenſte Darſtellung jener Ähnlichkeit mit dem höch
Einen, welche alle Dinge anſtreben und nach dem Grade ihrer
näherung zu Gott erreichen. Dieſe Reihe der in gradativer
näherung zu Gott auch an Gottähnlichkeit gradativ zunehmen
Realitäten muß in etwas gipfeln, was jenem höchſt und abſ
Einem ſo ähnlich iſt, daß es ihm vollkommen entſpricht und
daſſelbe iſt [4]). Dieß iſt der Sohn, das Wort, welches am Anf
als Gott bei Gott war. Alle Dinge ſind inſofern, als ſie je
höchſt und abſolut Einen ähnlich und ſomit wahr ſind; ihr
beſteht ſomit in ihrer Wahrheit, und ihre Wahrheit haben ſie

---

[1]) De libero arbitrio. II, c. 12.
[2]) De vera religione, c. 30.
[3]) Ibidem, c. 31.
[4]) Ut hoc omnino impleat et idipsum sit. Ibidem, c. 36.

gestrahlte geistige Wahrheit und Wirklichkeit durch die Reize sinnlichen Bilder und Formen verdunkelt und verdrängt wird.

Dieß sind in Kürze die Grundanschauungen der Augustinischen Lehre, in welchen, wie man leicht erkennt, das metaphysische ethische und religiöse Element auf's Innigste mit einander verschmolzen sind. Damit war der gesammten nachfolgenden christlichen Speculation ein bleibendes und für immer geltendes Fundament geschaffen, die Harmonie von Glauben und Wissen verkündet, und das wechselseitige Verhältniß beider maaßgebend indicirt. Der Mann welcher den Geist der Augustinischen Lehre in genialer Unmittelbarkeit reproducirte, war Anselm. Zu welchen Resultaten er, von dem durch Augustinus angegebenen christlich-platonischen Begriff des Wahren ausgehend gelangte, ist bereits angedeutet worden[1]. Ein richtiges Gefühl sagte Jenen, welche nach Anselm in die Bahnen der christlichen Speculation traten, daß die Hervorhebung des Platonischen Elementes der Augustinischen Lehre den Geist und Sinn derselben nicht erschöpfe; und eben diese Wahrnehmung drängte auf eine entschiedenere Anerkennung der Realität des Geschaffenen hin. Und so sehen wir denn, wie Thomas, an geistiger Durchbildung seinen Lehrer, den mitunter idealistischen Schwankungen ausgegebenen Albert überragend, und der durchgebildetste Geist seines Jahrhunderts, eben im Namen der Augustinischen Theologie die peripatetischen Anschauung vom Wirklichen die gebührende Anerkennung neben der Platonischen zu vindiciren bestrebt ist. Die Anselm'sche Entwickelung des Begriffes vom Wahren legte den Hauptnachdruck auf die Einheit der Wahrheit. Diesem Gedanken gegenüber urgirt Thomas [2]) den Augustinischen Begriff des Wahren in oftmaliger Wiederholung: Verum est quod est. Es komme darauf an, was man unter Wahrheit eigentlich verstehe; nehme man den eben angeführten Augustinischen Begriff als den eigentlichen, so muß es eben so viele Wahrheiten geben, als es Dinge gibt; hält man sich an den Begriff des Hilarius, daß das Wahre dasjenige sei, wodurch ein Wirkliches uns im geistigen Erkennen offenbar wird, so muß man allerdings mit Anselm sagen, es gebe nur Eine Wahrheit, durch deren erleuchtende Kraft wir zum

---

[1]) Siehe oben S. 56. 57.

[2]) De Veritate, qu. 1, art. 1—12.

ständniß der Dinge gelangen. Die von Hilarius gegebene Begriffsbestimmung des Wahren findet sich übrigens auch bei Augustinus; und wenn er [1]) dem menschlichen Geiste ein Licht vindicirt, welches mit der Natur des Seelischen unter Ein Genus fällt, so nimmt er entweder den Begriff des Generischen im allerweitesten Sinne, der alles Unkörperliche, mithin auch Gott umfaßt, oder er meint eben nur einen Abglanz des göttlichen Lichtes im menschlichen Geiste und den in Kraft göttlicher Erleuchtung in uns hervorgebrachten Widerschein der Dinge in unserem geistigen Erkennen; daraus folgt aber, daß auch die gottgewirkte und in Gottes Licht erkannte Wahrheit jedes einzelnen Dinges ein so vielfältiges Sein gewinnt, als es erkennende Geister gibt. Hat die Wahrheit des Dinges ihr Sein im Geiste, so rechtfertigt sich die Anselm'sche Definition des Begriffes vom Wahren als einer rectitudo sola mente perceptibilis, welche dem Sinne nach gleichlautend ist mit jener des Aristoteles, wornach die Wahrheit in der Übereinstimmung des Seins mit dem Denken besteht, und zwar, wie Thomas hinzusetzt — primär mit dem göttlichen, die Wahrheit des Dinges bewirkenden Denken, secundär mit dem menschlichen, in welchem das wahre, d. h. intelligible Ding sich abbildet und den Geist mensurirt, wie es selber durch Gott mensurirt ist.

Thomas bestand im Interesse einer unumwunden anzuerkennenden Realität der geschaffenen Dinge auf der Realität geschaffener Wahrheiten; als geschaffene durften aber diese keine andere Äternität und Unveränderlichkeit ansprechen, als jene, welche ihnen vermöge ihrer Präsenz im göttlichen Verstande zukommt. Wenn bei Anselm oder auch bei Augustinus [2]) Aussprüche vorkommen, welche der Wahrheit, auch der geschaffenen, ein ewiges und unabänderliches Sein schlechthin zuweisen, so erklärt sich dieß daraus, daß sie einzig nur die Präsenz der geschaffenen Wahrheit im göttlichen Verstande im Auge haben; so Anselm, wenn er die Ewigkeit wahrer Sätze behauptet, indem sich nicht denken lasse, daß, was wahr ist, jemals nicht wahr gewesen sein oder je unwahr werden könnte. Faßt man das Wahre von jener Seite, als es den

[1]) Trin. XII, 15.

[2]) In seiner Äußerung über die mathematische Wahrheit: 2 + 3 = 5, Zahl und Begriff des Cirkels; siehe lib. arb. II, c. 8, vgl. c. 11 und 16.

geſchaffenen Dingen inhärirt, ſo iſt das Sein deſſelben der Zeit-
keit und Wandelbarkeit eben ſo unterworfen, wie die Dinge ſelb
Man erkennt hier leicht, wie Thomas durch die Unterſcheidung
Ewigen und Unveränderlichen von der zeitlichen und bedingten
tung der geſchaffenen Wahrheiten den etwaigen Conſequenzen
falſchen Platonismus auch noch innerhalb der Gränzen, in welch
Platonismus bereits in Folge ſeiner chriſtlichen Umgeſtaltung
Rectification durch Auguſtinus gewieſen war, zu begegnen bem
iſt. In dieſer Abſicht macht er namentlich auch die Ariſtoteli
Unterſcheidung zwiſchen den relationes reales und relationes ra
nis geltend; das Wahrſein iſt ein Relationsbegriff, und die
ziehung der geſchaffenen Dinge zum menſchlichen Verſtande, ſo
jene des menſchlichen Verſtandes zu dem, was noch nicht i
eine bloße relatio rationis, die erſt unter gewiſſen Bedingu
in eine relatio realis übergeht und ſo das Wahrſein von
etwas für einen außergöttlichen Verſtand zu einer Wirklichkeit
Eben ſo wenig ſteht dieſes Wahrſein dem göttlichen Verſtande
eine ewige objective Wirklichkeit gegenüber; denn die Re
Gottes zu dem Geſchaffenen iſt keine Relation ſeiner Natur,
daher auch kein ewiges Poſterius als Correlat der ihm wes
ſeiner Natur zukommenden Priorität involvirt. Das Wahrſein
Richtigſein einer Sache oder eines Sachverhaltes kann vor
wirklichem Eintritte nur im göttlichen Verſtande ſelber exi
gleichwie die angemeſſene Ausrüſtung eines Werkes vor
thatſächlicher Ausführung nur im Verſtande des Werkmeiſters
Künſtlers exiſtirt [1]).

Mit der Herabdrückung der geſchöpflichen und ſinnlichen
tät zu einem fere non esse [2]) hängt es zuſammen, daß
auf die Unmittelbarkeit und Apriorität der ſpeculativen Erken
ein überwiegendes Gewicht legt. Dieß zeigt ſich bei ſeinem ber
ten ontologiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes [3]), deſſen

---

[1]) Vgl. oben S. 384.

[2]) Mit mehr Maaß hatte ſich Auguſtinus ausgedrückt: Et inspexi cet
fra te, et vidi, nec omnino esse nec omnino non esse. Confess.
c. 11.

[3]) Proslogium, c. 2 und 3.

edanke sich übrigens bereits bei Augustinus angedeutet findet [1]), edoch in einer solchen Weise, daß zugleich auch der Exception Thomas' wider die Anselm'sche Fassung des ontologischen Beweises Raum gegeben ist. Augustinus sagt, es gebe keinen Menschen, der as für Gott hielte, worüber hinaus er noch etwas Höheres erkennt. Damit ist nun offenbar indicirt, daß es sich nicht um das schlechtin Größte und Höchste, sondern um dasjenige handle, was für Diesen oder Jenen das Höchste und Größte ist. Und so könnte es enn vorkommen, und ist — wie Thomas bemerkt [2]) — in der hat auch vorgekommen, daß selbst Philosophen sich nicht zum Gedanken des schlechthin Größten erhoben, indem ja mehrere derselben Gott für einen Körper hielten. Und weiters ist auch der explicirte Gedanke des absolut Größten doch eben nur ein Gedanke, dessen bjective Realität sich nicht durch sich selbst bezeugt. Nicht als absolute Unmöglichkeit des Nichtseins, sondern als absolute Voraussetzung alles anderen, was nicht durch sich selbst ist, ist uns Gott ewiß, und so müssen wir uns von der Erkenntniß dessen, was für ns in der Erfahrung gegeben ist, zur Gewißheit vom Dasein Gottes ls denknothwendiger letzter Ursache alles für uns Gegebenen erheben. Nicht das Übersinnliche, sondern das Sinnliche ist der ächste und specifisch angemessene Gegenstand unserer vernünftigen rkenntniß; auf das Übersinnliche werden wir erst mittelbar durch in richtiges Verständniß des Sinnlichen hingeleitet. Was demnach ür den heiligen Augustinus ein Gegenstand seiner sittlichen Lebensrfahrung war, nämlich das mittelbare Finden Gottes [3]), dieß ist em heiligen Thomas zufolge ein Gesetz für den menschlichen Verand im Allgemeinen. Nur auf dem Wege eines successiven Aufeigens zum Übersinnlichen und Ewigen bewahrheitet sich ihm wissenhaftlich der Augustinische Beweis von der Realität einer absoluten Wahrheit und Güte, durch welche alles Andere wahr und gut ist, nd auf welche als auf ein Höchstes alles Andere vermöge eines n aufsteigenden Graden stets zunehmenden Maaßes von Wahrheit nd Güte hinweist.

Es handelt sich nun für Thomas um den Nachweis, daß die von

---

[1]) De doctrina christiana, c. 7.

[2]) 1 qu. 2, art. 1.

[3]) Confess. VII, c. 20.

ihm geforderte Vermittelung und Art der Vermittelung auch d
Geiſte der Auguſtiniſchen Lehre entſpreche [1]). Auguſtinus ſprich
mehreren Stellen von einem unmittelbaren Wiſſen um überſinn
Realitäten; er behauptet von der Seele und von Gott, daß ſie
Gegenſtand unmittelbarer Erkenntniß ſeien. So heißt es an e
Stelle: Wie die menſchliche Seele zur Erkenntniß der körperl
Dinge durch die leiblichen Organe komme, ſo gelange ſie zu
kenntniß der unkörperlichen Dinge durch ſich ſelbſt [2]). Daß ſie
damit nicht eine unmittelbare Erkenntniß ihres eigenen Weſens
meint ſei, geht aus einer weiteren, bald darauf folgenden Be
rung Auguſtin's hervor; er geſteht ihr offenbar nicht mehr, als
urſprüngliches Wiſſen um ihr Sein zu, wenn er ſagt, daß ſie
unmittelbar bei ſich ſei; aber um ſich zu kennen, ſich vorerſt
dem, was ſie nicht iſt, unterſcheiden müſſe [3]). Ähnlicher Weiſe
man gewiſſe Ausſprüche Auguſtin's nicht auf eine unmittelbare
tellective Gotteserkenntniß deuten, wenn er z. B. ſagt, daß
Idee unſeres Seins und normalen Wirkens in der ewigen Wahr
anſchauen und das Erſchaute als inneres Wort in uns erzeuge
daß ſich die Menſchen in der Einen ewigen Wahrheit begegnen
verſtehen [5]); daß man Gott und die Seele aus der ewigen W
heit verſtehen müſſe [6]), was eine vorausgehende Anſchauung G
als ewiger Wahrheit vorauszuſetzen ſcheinen könnte. Daß er
nicht in dieſem Sinne verſtanden ſein wolle, geht ſchon daraus
vor, daß Auguſtinus anderweitig [7]) eine Anſchauung Gottes
dieſem Leben ausdrücklich in Abrede ſtellt. Unter der Wahr
meint er, wie aus weiteren Erklärungen hervorgeht [8]), die im

---

[1]) Gent. III, c. 46. 47; 1 qu. 87, art. 1.

[2]) Trin. IX, c. 3.

[3]) Patet autem, quod nec ipse Augustinus hoc voluit; dicit enim: „anima, quum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerere, sed praesentem se curat discernere; non ut cognoscat se, non norit, sed ut dignoscat ab eo, quod alterum novit.“ Gent. III. Vgl. Trin. X, c. 9.

[4]) Trin. IX, c. 7.

[5]) Confess. XII, c. 25.

[6]) Soliloq. I, c. 15.

[7]) Epist. 146, c. 4. 5.

[8]) Enarr. in Psalm., in der Erklärung zu Pſalm 11, 2.

en Geiſte abgeſpiegelte Wahrheit, das dem Menſchen eingeſchaffene
ahrheitslicht, die erſten Principien aller ſpeculativen und prakti-
:n Einſicht. Daß er dieß und nichts Anderes gemeint habe, be-
tigt ſich auch durch ſeinen Vergleich des intellectiven Erkennens
Lichte der ewigen Wahrheit mit dem ſinnlichen Erkennen im
hte der Sonne[1]). Man ſchaut ja auch die Sonne nicht an, um
Gegenſtände zu ſehen; ſondern man erkennt dieſe mittelſt des
)tes, welches eine der Luft und ähnlichen Körpern mitgetheilte
nlichkeit der Sonnenklarheit iſt. Endlich ſagt er ausdrücklich[2]),
; nicht jede, ſondern nur die reine und heilige Seele zur Anſchauung
ttes befähigt ſei. So tritt alſo im Sinne Auguſtin's auch die
tteserkenntniß ihrem weſentlichen Charakter nach nicht aus dem
:iſe der übrigen Vernunfterkenntniſſe des Menſchen heraus; und
gelangt zu der ihm möglichen Erkenntniß Gottes nur auf dem-
ben Wege, auf welchem er zur Erkenntniß ſeines eigenen geiſtigen
:ſens gelangt: durch den Schluß vom Sichtbaren auf das Un-
tbare, von der Wirkung auf die Urſache[3]). Die ſinnliche Er-
)rung bliebe auch bei wirklichem Theilhaben an den Ideen zur
zeugung einer Wiſſenſchaft noch immer nothwendig. Auguſtinus
ber bemerkt[4]), daß die Platoniker, ſo überzeugend ſie auch dar-
in, daß alles Zeitliche aus ewigen Gründen abzuleiten ſei, doch
ht im Stande ſeien, die Zahl der aus ihnen zu deducirenden
ittungen und Individuen anzugeben, ſondern hierin an die Er-
)rung gewieſen ſeien. Demgemäß glaubt Thomas auch nicht mit
n in Auguſtin's Schrift de Magistro entwickelten Ideen über das
einzige Lernen des Menſchen durch Gott und göttliche Erleuchtung
) in Widerſpruch zu ſetzen, wenn er nebſtbei die Bedeutung des
:nſchlichen Unterrichtes hervorhebt[5]). Auguſtinus hatte geſagt,
: Zeichen der Dinge (die Worte) ſeien unverſtändlich, ſo lange
: Dinge, welche durch die Zeichen angedeutet werden, nicht der
iſtigen Anſchauung offenbar geworden; die rein geiſtigen Dinge
:rden durch die innere Gegenwart der in den Menſchengeiſt

---

[1]) Soliloq. I, c. 8.
[2]) QQ. LXXXIII, qu. 66.
[3]) Gent. III, c. 47.
[4]) Trin. IV, c. 16.
[5]) De Veritate, qu. 11.

hineinleuchtenden göttlichen Wahrheit dem Verſtändniß darge-
Thomas anerkennt, daß das geiſtige Verſtändniß der Dinge,
Wiſſen, ein Product der im Menſchen wirkenden geiſtigen
iſt; dieſes Product iſt Ergebniß eines geiſtigen Proceſſes, un
geiſtigen Vorhalt dieſes Proceſſes beſteht der menſchliche Unter
der Lehrer denkt dem Schüler vor. Da nun der Ununter
thatſächlich auf dieſem Wege zur Erkenntniß kommt, ſo muß
zugeben, daß Gott nicht der einzige Lehrer iſt, obwol er der
innerliche Lehrer iſt, weßhalb auch derjenige, welcher nicht
Unterricht, ſondern durch eigenes Finden zur Erkenntniß ge
nur uneigentlich ſein eigener Lehrer genannt werden kann.
Auguſtin's eigenen Worten [1]) iſt zu erſehen, daß er den menſch
Unterricht wenigſtens ſeit dem Sündenfalle für eine Nothwen
hält; gleichwie die Erde — heißt es a. a. O. —, die im p
ſiſchen Zeitalter durch ihre Quellen erfriſcht wurde, nach der
des Wolkenregens bedürftig geworden iſt, ſo reicht für den
ſchen ſeit der Sünde die innerliche Wahrheitsquelle nicht mehr
ohne Hinzutritt der Belehrung durch Andere.

So weit weiß ſich Thomas in Übereinſtimmung mit dem
ligen Auguſtinus. Wol aber mußte die Auguſtiniſche Pſych
und zwar eben im Intereſſe der durch Auguſtinus geſchaffenen
culativen Grundlage der Theologie eine weſentliche Umge
erfahren; die mit der Platoniſchen Ideenlehre zuſammenhän
pſychologiſchen Sätze mußten beſeitigt, das Haltbare dem Geiſt
allgemein angenommenen Ariſtoteliſchen Pſychologie angepaßt wer
Auguſtinus hatte [2]), das Verhältniß von Überſinnlichem und
teriellem im Menſchen als Verhältniß zwiſchen Thätigem und
dendem faſſend, jede unmittelbare Einwirkung des Leibes auf
Seele in Abrede geſtellt; demnach bringt nicht die ſinnliche Ein
kung in der Seele die Vorſtellung hervor, ſondern die Seele
bringt die Vorſtellung in ſich hervor. Thomas verwirft dieſe
hauptung; es laſſe ſich derſelben wol noch ein relativ juſti
Sinn abgewinnen [3]), aber in Platoniſcher Weiſe gemeint iſt

[1]) Contr. Manichaeos, c. 4.
[2]) Gen. ad lit. XII, c. 16 u. 24.
[3]) 1 qu. 48, art. 6, ad 2dum.

ıicht zu halten [1]). Der Grund liegt nahe, und es ist zu begreifen, oarum Thomas eine ausdrückliche Verwahrung gegen eine Wieder- rneuerung dieser Augustinisch-Platonischen Ansicht für nöthig hielt, oenn man berücksichtigt, daß noch im dreizehnten Jahrhunderte ein ıit der christlichen Gotteslehre unerträglicher Realismus darauf ge- ·ützt wurde. Wie früher Wilhelm von Champeaux, so setzte auch ›äter noch Wilhelm von Auvergne die Universalien als metaphy- ſche Realitäten, und bezieht sich, um dieselben psychologisch nach- ıweisen [2]), auf einen Satz, welcher, obschon ungleich weiter grei- nd, mit dem eben erwähnten Augustinischen verwandt ist, daß ämlich zur Erzeugung einer intelligiblen Form die Präcedenz einer nnlichen Apperception und Vorstellung nicht nothwendig erfordert ›erde. Als Bilder setzen die intelligiblen Formen Gegenstände oraus, welche ihnen entsprechen; da sie nicht aus der sinnlichen :rfahrung abstrahirt sind, so können auch die ihnen entsprechenden :ntitäten keine sinnlichen Objecte sein, sondern müssen eine univer- :ll geistige Existenz haben. Also existiren die Universalien unab- ängig von den Sinnendingen [3]). Werden die Art- und Gattungs- egriffe nicht aus den sinnlichen Vorstellungen abstrahirt, so ist auch as Vermögen zu abstrahiren überflüssig, und demzufolge kann der ıtellectus agens kein besonderes, vom intellectus possibilis ver- hiedenes Vermögen sein. Man sieht demnach, durch welches Mo- :v die Aristotelischen Realisten: Albert, Thomas u. s. w. auf die lnnahme eines intellectus agens hingeführt wurden; es war mit er Nachweisung desselben die Ablehnung des extremen Platonischen ·ealismus ausgesprochen. Übrigens wollte man unter dem intel- :ctus agens eben nur dasjenige verstanden haben, was bei Augu- inus die anerschaffene geistige Lichtkraft des Menschen ist; er wurde egen den intellectus possibilis, d. i. gegen das geistige Receptions- nd Retentionsvermögen der Seele contradistinguirt, und das

---

[1]) Eben so wird das natürliche Vorhersehungsvermögen der Seele, fließend aus dem Theilhaben an den Ideen im Platonischen Sinne, verworfen 1 qu. 86, art. 4, ad 2dum.

[2]) Vgl.: De Universo, lib. II, P. I, c. 15. 16.

[3]) Übrigens wollte er denselben keine Existenz außer Gottes Wesenheit vindiciren, vgl. a. a. O.: c. 17. Eben er war es, der als Bischof diesen Irrthum 1240 censurirte. Siehe oben S. 781.

geiſtige Retentionsvermögen mit der Auguſtiniſchen memoria, io
unter letzterer das vom ſinnlichen Gedächtniſſe [1]) zu unterſcheid
Geiſtesgedächtniß [2]) zu verſtehen iſt, identificirt. Freilich erſ
da die memoria nicht mehr als Vermögen, ſondern vielmehr
Habitus des möglichen Verſtandes, und die Auguſtiniſche Tri
memoria, intellectus, voluntas hat ſich der ſchärferen dialog
Scheidung zwiſchen Erkenntniß- und Strebevermögen unterquor
welche ſich in der Einen Potenz des Erkennens wieder als Ge
ſatz zwiſchen ſpeculativem und praktiſchem Verſtande rela
worunter man aber nur zwei verſchiedene angeborne Habitual
der Einen Erkenntnißkraft zu verſtehen hat. Der durch die Ba
ner ausgebildeten Unterſcheidung der Seelenthätigkeiten nach
Graden des Aufſteigens der Seele zum Überſinnlichen und Göt
geſtand Thomas nur einen relativen Werth zu, da ſie ſich
auf eine wiſſenſchaftliche Unterſcheidung der Seelenvermögen grü
wenn man behaupten will, daß die ratio inferior und sup
zwei verſchiedene Seelenvermögen ſeien, ſo iſt aus Trin. XII
das Gegentheil zu erſehen. Die (Platoniſche) Begründung
Unterſchiedes aus dem Gegenſatze von Meinen und Wiſſen ni
fehlt; denn der Gegenſatz von Meinen und Wiſſen indicir
eine Verſchiedenheit der Acte Einer und derſelben Potenz, nicht
eine Verſchiedenheit der Potenzen ſelber, ſo daß der Einbild
kraft das Meinen, der Vernunft das Wiſſen angehörte [3]). Z
ſo verfehlt iſt, wenn ein einſeitiger Realismus mit Berufun
Auguſtinus die ſubſtanzielle Identität der Seelenvermögen mit
Weſen der Seele darthun will [4]). Auguſtinus ſagt allerdings
Erinnerungskraft, Verſtand und Wille Ein Leben, Ein Gem
Eine Wirkſamkeit ſeien [5]); aber man hat ſich noch zu fragen
welchem Sinne er die drei Ein Ganzes ausmachen läßt. Es
ein totum universale, ein totum integrale, und ein zwiſchen be
ſtehendes totum potestativum. Die extremen Realiſten kennen
das totum universale, welches secundum essentiam et virt

---

[1]) Trin. XII, c. 2 u. 3.

[2]) Trin. X, c. 11.

[3]) 1 qu. 79, art. 9, ad 4tum.

[4]) So noch Wilhelm von Auvergne: de anima, cap. III, P. VI.

[5]) Trin. X, c. 11.

jedem der unter ihm befaßten Theile iſt; die Nominaliſten nur is totum integrale, welches weder quoad totam virtutem, noch ioad totam essentiam in ſeinen Theilen iſt. Das totum potentiale ngegen iſt zwar nicht secundum totam virtutem, wol aber se-ndum totam essentiam in den einzelnen Theilen; und in dieſem inne iſt die von Auguſtinus behauptete weſenhafte Einheit der ei Seelenvermögen zu verſtehen [1]).

---

[1]) 1 qu. 77, art. 1. Thomas führt hier den Ausſpruch Auguſtin's an (Trin. IX, c. 4), daß die genannten drei Seelenvermögen nicht an der Seele als ihrem Träger ſeien, wie etwa die qualitativen und quantitativen Accidenzen an der Körperſubſtanz, indem dieſe Accidenzen eben nur dem beſtimmten Körper eignen, an welchem ſie vorkommen, während das Erkennen und Lieben des Geiſtes auch andere Objecte außer dem eigenen Geiſte umfaſſen kann. Hieraus geht aber — bemerkt Thomas — nur dieß hervor, daß die Seele nicht als Object der Selbſtkenntniß und Selbſtliebe Subject ihrer Thätigkeiten, des Erkennens und Liebens ſein könne: quia si amor esset in anima amata, sicut in subjecto, sequeretur quod accidens transscenderet suum subjectum, cum etiam alia sint amata per animam. Das Erkennen und Lieben anderer Objecte hingegen außer dem eigenen Geiſte iſt von Seite der ſeeliſchen Potenzen des Erkennens und Liebens kein excessus in essendo, ſondern ein excessus in agendo, der z. B. auch bei der Wärme des Feuers ſtatt hat (qu. de anima, art. 12 ad 5tum). — Den hier gemachten Unterſchied zwiſchen cognoscere und cognosci, amare und amari überſah Wilhelm von Auvergne, welcher (de anima, c. 3, ps. 6) ſo argumentirt: Wie amare und amari, verhalten ſich zu einander posse amare und posse amari. Wie nun amare und amari Eine Sache ſind subjecto, essentia et veritate, ſo auch das posse amare und posse amari, oder allgemeiner das posse hoc und posse illud einer und derſelben Sache. Demnach kann der Unterſchied mehrerer Potenzen an derſelben Subſtanz nur ratione, comparatione sive relatione ſtatt haben. Ariſtoteles ſagt, daß actio und passio dem Subjecte nach Eines und daſſelbe ſeien; alſo muß die Potenz des amari dieſelbe ſein, wie jene des amare, daher wird durch die Ausſage: potest nichts im Subjecte geſetzt, ſondern etwas in das Subject geſetzt, jedoch nur potenziell, d. h. die Potenz wird für identiſch mit dem Subjecte erklärt. Bei ſolchen Subjecten, die nicht wie Gott und die Seele unmittelbar durch ſich, d. h. durch ihre Eſſenz wirken, drückt das Verbum: potest — wie Wilhelm meint — nicht einen das Subject ſelber, ſondern vielmehr einen die res des auf potest folgenden Wortes betreffenden modus praedicandi aus. — Dieß eine der Proben von der Starrheit des Platonismus bei einzelnen mittelalterlichen Theologen, und von der zeitgemäßen Nothwendigkeit und Zweckdienlichkeit des Herbeiziehens der peripatetiſchen Anſchauungen.

Das Gesagte reicht hin, um zu zeigen, wie Thomas Abwei… von der Augustinischen Psychologie durchgängig in der Opp… gegen die Ausschreitungen eines extremen Realismus gegründ… aus dieser Opposition ließe sich, Satz für Satz, die ganze, … Theologie des dreizehnten Jahrhunderts recipirte Aristotelische … logie ableiten. Indeß ist zur näheren Orientirung hierüber … früher ausreichend Vieles gesagt worden, und wir gehen … auf einen anderen Gegenstand über, auf das Verhältniß … welches die Thomistische Theologie zur Augustinischen Ide… und Kosmologie einnimmt. Augustinus erkennt in den Id… ewigen und unwandelbaren Urformen und Urgründe alles … nen im Geiste des Schöpfers [1]), und wirksam in Kraft des … rischen Willens [2]). Nicht bloß die Arten und Geschlechter, … jedes einzelne Ding hat seine Idee in Gott [3]). So sehr … Ideen die Gründe alles richtigen Verständnisses, daß, ohne … faßt zu haben, Niemand weise genannt werden kann [4]). … haben ein Sein an sich im göttlichen Verstande; sie haben … ein anderes Sein in den primären Elementen der Welt, in … alle Dinge als zukünftige bereits enthalten sind; wieder ein … in den Dingen, welche jedes zu seiner Zeit aus den prim… Substanzen herausgebildet werden; wieder ein anderes Sein … in den Saamen, in welchen sich die Primordialursachen … zuerst geschaffenen Dinge jeder Gattung) wiederholen [5]). … Alles mit einem Male, d. i. in den von Gott ursprüng… schaffenen Dingen war potentialiter und causaliter Alles … weiter in zeitlicher Entwickelung stand und hervorging, … Keime bereits enthalten. Die sechs Schöpfungstage bedeute… Formationsperioden; der Abend jedes Schöpfungstages den … ten und noch gestaltlosen Stoff, das Nochnichtsein (priva… Dinges, der Morgen die Formerlangung des Stoffes [6]). … schöpflichkeit der Dinge erhellt aus ihrer Wandelbarkeit [7]).

[1]) QQ. LXXXIII, qu. 46.
[2]) Civ. Dei XII, 25.
[3]) QQ. LXXXIII, qu. 46.
[4]) Ibidem.
[5]) Gen. ad lit. VI, 10.
[6]) Gen. ad lit. lib. impf. c. 12.
[7]) Civ. Dei XI, c. 4.

lche ſie der Zeit unterworfen ſind; der Schöpfungsact fällt nicht die Zeit, ſondern mit der Schöpfung beginnt die Zeit, weßhalb n beſſer ſagt, Gott habe mit der Zeit geſchaffen [1]). Auch die ſtige Thätigkeit der geſchaffenen Seele trägt durchgängig die Form : Zeit an ſich [2]); die Seele mißt die Zeit in ſich, inſofern näm) in den drei Functionen des Aufmerkens, Sich-Erinnerns und wartens bereits die Unterſcheidung von Gegenwart, Vergangent und Zukunft enthalten iſt [3]). Alles in Zeit und Welt Vorndene iſt nach Grad- und Artunterſchieden geordnet, und dieſe terſchiede ſind theils gottgegründete Weſensunterſchiede, theils rden ſie (in der moraliſchen Welt) durch das freie Verhalten der ſchöpfe herbeigeführt. Die gottgegründeten Weſensunterſchiede uciren ſich auf die vier Seinsgrade: esse, vivere, sentire, inligere. Alles Seiende iſt als ſolches gut; unter den mannigfalen und verſchiedenen geſchaffenen Naturen gibt es nur einen terſchied des Guten und Beſſeren, und alles dieſes Gute und ſſere iſt aus Gott, der höchſten und beſten Natur, und alle Grade mehr oder minder vollkommen geſchaffenen Naturen machen ammen die ſehr gute Welt aus [4]). Das Böſe iſt nichts Seien- oder Weſenhaftes, ſondern bloß eine Privation am Guten [5]) — ſeiner Principloſigkeit eine causa deficiens und ein Defect am ienden. Am moraliſch Böſen, welches eigentlich das einzige hre Übel [6]) und Urſache aller anderen Übel iſt [7]), hebt Auguſtinus ch den poſitiven Charakter des Strebens zum Nichts [8]) hervor; Sünde iſt ein Act gegen das ewige Geſetz [9]), eine Abwendung n Gott, vom Göttlichen und wahrhaft Bleibenden unter Hinndung zum Wandelbaren, Unzuverläſſigen, Äußeren und Nieen [10]). Gott läßt das Böſe nicht nothgedrungen zu, daher kann

---

[1]) Civ. Dei XI, c. 6.
[2]) Confess. XI, 25; Civ. Dei XII, 15.
[3]) Confess. XI, c. 28.
[4]) Contr. Manich. II, c. 29.
[5]) Civ. Dei XI, 9 u. 22.
[6]) Contr. Fortunat., disput. 1.
[7]) Ibid. disput. 2.
[8]) Tendentia voluntatis ad nihilum. Contr. Secundin. Manich. c. 11.
[9]) Contr. Faustum XXII, c. 27.
[10]) De lib. arb. I, c. 16; II, c. 19.

es auch die Ordnung ſeiner Welt nicht ſtören; er bewält[igt] durch ſeine ſtrafende Gerechtigkeit [1]) und macht es den guten [Ja] ſeiner Weltökonomie dienſtbar [2]). Die Frage, warum [Gott] Sündigens fähige Geſchöpfe ſchuf, fällt zuſammen mit der [F]warum Gott wahlfreie Geſchöpfe ſchuf [3]); wenn aber einmal moraliſch Böſe vorhanden iſt, ſo kann es letztlich nur dazu [d]durch ſeinen Gegenſatz die Schönheit des Guten in ein deſto res Licht zu ſtellen [4]); es iſt mit den Barbarismen und Sol[ö]zu vergleichen, welche die Dichter lieben, um dadurch [g]Schönheiten hervorzubringen. Auch läßt es Gott nur an Stellen des Weltganzen zu, wo es ohne Störung der gottge[ord]deten Ordnung Platz haben kann [5]). Das Strafübel, wodurch moraliſch Böſe machtlos gemacht wird, iſt zwar für die [Sü]ein Übel, an ſich aber iſt es etwas Gutes, weil es gerecht [iſt]. Durch die Sünde Adams iſt die ganze Menſchheit eine [ver]Maſſe geworden, ſo daß von Rechtswegen alle Menſchen der [ew]Verdammniß verfallen wären; gleichwol rettet Gott Einige, [a]wol Viele, aber im Verhältniß zu der weit größeren Zahl [der] ewigen Tode Überlaſſenen doch nur Wenige [7]) durch die [Vor]ſtimmung ſeines barmherzigen Willens, ohne Rückſicht [auf] moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen aus freier Gnade [8]). Erwählung iſt, weil von keiner Bedingung abhängig, [ge]unveränderlich [9]); Gott ſelber wirkt das Heil der Erwählten, er überhaupt alles Gute wirkt [10]), wenn er auch nicht allen [Men]nen, ſondern nur den Auserwählten [11]) die Gnade der Beh[arr]keit im Guten ertheilt [12]).

---

[1]) Contr. Fortunat., disp. 1.

[2]) Enchirid. c. 2.

[3]) Contr. Fortunat., disp. 1.

[4]) Civ. Dei XI, 18; XVII, 11; Enchirid. c. 3.

[5]) De ordine II, 11 ff., 20.

[6]) Retract. c. 36.

[7]) Civ. Dei XIV, 1; Praedest. Sanct. 8; Corr. et gr. 7. 10.

[8]) Civ. Dei XIV, 26; corr. et grat. 7; u. ſ. w.

[9]) Corr. et gr. 7. 9. 13.

[10]) Praed. et persev. Sanct. II, c. 10: Ipse facit, ut illi faciant, praecipit; non illi faciunt, ut ipse faciat quod promisit.

[11]) Corr. et gr. 7; praedest. Sanct. 16.

[12]) Corr. et gr. 7. 9. 12. 13; Epist. 194, c. 4.

Man sieht, wie diese ganze Entwickelung letztlich auf das un-
dingte Wollen und Wissen Gottes zurückleitet, ohne daß jedoch
as Verhältniß zwischen dem göttlichen Wissen und Wollen selbst
ther bestimmt würde. Aber es liegt im Sinne des Systems, das
ttliche Wissen zum Urbedingenden zu machen, und dieß hat auch die
uf Augustinischer Grundlage ruhende Theologie des Mittelalters
htig herausgefühlt. So Thomas, welcher das göttliche Wissen als
e Ursache der Dinge erklärt [1]), freilich unter Vorbehalt eines dop-
lten Mediums zwischen dem göttlichen Wissen und dem zufolge
sselben Existirenden oder Geschehenden. Diese zwei Medien sind:
r göttliche Wille und die causae secundae. Indeß hat das In-
schentreten der causae secundae, wo es statt hat, keine andere
edeutung, als daß das von Gott Gewußte trotz der unfehlbaren
chlichkeit des göttlichen Wissens als etwas in Absicht auf die
usa prima Contingentes, nicht unmittelbar durch Gott Necessitirtes
treten kann. Das Inzwischentreten des göttlichen Willens erklärt,
arum die Dinge, trotz ihrer ewigen Präsenz im wirksamen gött-
hen Wissen, nicht von Ewigkeit her sind, sondern erst in der Zeit
erden und sind; sie werden und sind eben nur dann, wenn Gott
ill, daß sie werden und sein sollen. Da nun der göttliche Wille
n Grund seiner Entschließungen lediglich in sich selbst trägt [2]) und
ßhalb für uns unergründlich ist, so ist die anfangslose Ewigkeit
r Welt, obschon nicht beweisbar, doch wenigstens ohne Wider-
uch denkbar. Wären Geschöpflichkeit und Sein von Ewigkeit her
oei einander ausschließende Begriffe — bemerkt Thomas [3]) — so
nicht einzusehen, warum Augustinus, der in Buch XI. und XII.
ines Werkes von der Stadt Gottes so viele Gründe zur Bestrei-
ng der Lehre von der Ewigkeit der Welt aufbietet, diesen Wider-
uch nicht hervorgehoben hat. Er thut es nicht, gibt vielmehr [4])
n Platonikern die Unterscheidung zwischen einem initium temporis

---

[1]) Ver. qu. 2, art. 14. Thomas unterscheidet hier ein dreifaches Wissen: ein bloß causirtes und nicht causirendes Wissen (menschliches Wissen) — ein nicht causirtes causirendes Wissen (göttliches Wissen) — ein weder causirtes noch causirendes Wissen (englisches Wissen).

[2]) Vgl. 1 qu. 19, art. 5 ad 2^{dum}; und die daselbst aus Augustinus: Trin. III, 2 ausgehobene Stelle.

[3]) Contra Murmurantes, opusc. 27.

[4]) Civ. Dei X, 31.

und initium substitutionis zu; es sei wahr, daß wenn seit ewig Fuß in den Staub gedrückt wäre, auch seit ewig eine Spur der vorhanden sein müßte. Eben so widerspricht er ihnen nicht, wenn sie behaupten, daß das ewige Geschaffensein nicht wegen seiner Begreiflichkeit zu verwerfen sei. Und Augustinus ist zu diesem Geständniß vollkommen berechtiget; denn diejenigen, welche Zeitlichkeit der Schöpfung begreiflich machen, ziehen das göttliche Schaffen zur Wirkungsweise der geschaffenen Kräfte herab, urtheilen lediglich nach der sinnlichen Erfahrung. Indem sie natürlich sehen, daß Alles, was durch Bewegung entsteht, später entsteht als seine wirkende Ursache, so meinen sie, die göttliche Causalität müsse auch der Zeit nach früher vorhanden sein, als ihr Werk, ob Gott nur Beweger und Bildner, und nicht Schöpfer der Welt wäre. Nun wollen zwar die Gegner aus Johannes von Damascus, Hugo von St. Victor [2]) u. s. w. beweisen, daß ein anfangsloses Sein der Welt eine Coäternität derselben mit Gott involvire. Darauf ist aber mit Augustinus [3]) zu erwidern, daß auch eine ohne Anfang und Ende vermöge ihrer Wandelbarkeit der wandellosen Ewigkeit niemals gleichkomme. Darum bemerkt auch Boëthius (de Consol. V.), etwas Anderes sei die interminabilis vita, welche Plato die Welt hindurchgeführt werden läßt; und wieder etwas Anderes die simultane Zusammenfassung der interminabilis vita in wandelloser Gegenwart, was nur im göttlichen Verstande statt hat.

Das Sechstagewerk anbelangend, schließt sich Thomas [4]) unbedingt an Augustinus an. Allerdings ist Augustin's Exegese scharfsinnig und darauf berechnet, dem Spotte der Ungläubigen zu begegnen, welche aus der gewöhnlichen Auslegung der Mosaischen Schöpfungsurkunde etwas Gottes Unwürdiges herausdeuten können; aber die Auslegung anderer heiliger Väter, z. B. eines Chrysostomus, Hieronymus u. s. w. ist einfacher und wenigstens dem Literale der Schrift mehr angemessen. Die Differenzen zwischen Augustin und anderen Vätern reduciren sich auf folgende Puncte: Augustin

---

[1]) De orthodoxa fide I, 8.

[2]) De Sacram. ab init.

[3]) Civ. Dei XII, 15; vgl. Gen. ad lit. 8.

[4]) Pot. qu. 4, art. 2.

rſteht unter der Erſchaffung von Erde und Waſſer die Setzung r formloſen Materie, unter der Bildung des Firmamentes, der ammlung der Waſſer und dem Hervortreten des feſten Landes die ndrückung der ſubſtanziellen Formen in die körperliche Materie; e anderen Väter aber verſtehen unter Waſſer und Erde die Ele- ente der ſublunariſchen Körperwelt, und unter dem auf die Setzung rſelben folgenden Scheidungsproceſſe die Einſenkung gewiſſer acci- nteller Kräfte und Formen. Ferner läßt Auguſtinus Pflanzen d Thiere in der Schöpfungszeit nur potenziell geſchaffen werden, ihrend dieſelben nach Anſicht der anderen Väter bereits actuell ſchaffen worden ſind. Jedoch geben auch dieſe zu, daß Gott ſelbſt fänglich nur die Keime der lebenden Weſen geſchaffen, damit s dieſen noch während der Schöpfungszeit durch die Kraft des ttlichen Wortes die lebendigen Weſen ſelber hervorgerufen würden; d andererſeits geſteht Auguſtinus zu, daß die Materie in keinem omente der Zeit rein formlos exiſtirt habe. Aber während die rigen Väter eine ſucceſſive Hervorbildung alles Wirklichen aus r Materie annehmen, will Auguſtinus, daß Alles in demſelben omente gebildet worden ſei. Wenn Thomas ſein Urtheil über e Auguſtiniſche Anſicht unentſchieden läßt, ſo ſteht er dem Lom- rden, welcher ſich entſchieden auf die entgegengeſetzte Seite neigt, eit näher, als Hugo von St. Victor [1]) und Albert der Große, elcher, ohne die entgegengeſetzte Anſicht zu verwerfen, nichts wahrer ıdet als die Auguſtiniſche Anſchauung [2]). In einem Puncte aber eicht Thomas und überhaupt die geſammte ſcholaſtiſche Theologie [3]) ıtſchieden von Auguſtinus ab, wenn dieſer, gleich ſehr vermöge

---

[1]) Sacr. I, P. I, c. 5. Hugo hält ſich an die von Auguſtin premirte Stelle Eccli. 18: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.

[2]) Sent. II, dist. 12, art. 1. Bei dieſer Gelegenheit ſei bemerkt, daß Albert's Anſicht von den zuerſt geſchaffenen vier Coaequaevis, entnommen aus der glossa ordinaria super Genesin (wie Albert Summa de creaturis P. I, qu. 2 in prooem. bemerkt), auch von Thomas wiederholt wird 1 qu. 46, art. 3.

[3]) Schon Alcuin Confess. fidei, III, 30; ſodann Hugo von Rouen dial. V, 12; Anſelm von Canterbury de concept. virg., c. 7; Wilhelm von Champeaux de origine animae (Martene et Durand. Thesaur. V, 877 ff.); Robert Pullein Sent. II, 8; Hugo von St. Victor Sacr. I, P. VII, c. 30; Petrus Lombardus II, dist. 17. 18; Albert der Große Sent. II, dist. 18, art. 8; Moneta adv. Catharos I, 6 u. ſ. w.

ſeiner Anſicht von der ſimultanen Erſchaffung aller Dinge, [illegible] jeden ſpäteren Creationsact ausſchließt, als vermöge ſeiner [illegible] von der Erbſünde, in Hinſicht auf die Fortpflanzung des Men[illegible] geſchlechtes ſich vorwiegend dem Generatianismus zuneigt [1]), [illegible] ſchon nicht ganz entſchieden [2]) und mit Verwerfung des gr[illegible] Tertullianiſchen Traducianismus [3]). Wie ſich die mittelal[illegible] Scholaſtik zur Auguſtiniſchen Lehre von der Erbſünde verhi[illegible] welche Geſtalt dieſelbe unter den Händen des heiligen Thom[illegible] hielt, iſt bereits an einem früheren Orte [4]) hinlänglich b[illegible] worden. Daß durch die Anſicht von der Erbſünde auch [illegible] ſchauung vom freien Willen und ſeinem Verhältniſſe zur [illegible] weſentlich bedingt war, leuchtet von ſelbſt ein, und dieſer Lehre iſt es, welcher den eigentlichſten Kern des Auguſtiniſchen [illegible] naturalismus bildet, und der geſammten abendländiſchen Theo[illegible] ſoweit dieſelbe überhaupt auf Auguſtiniſcher Grundlage ruht[illegible] ſpecifiſchen Charakter ertheilte. Daß die Auguſtiniſche Gnade[illegible] nichts Anderes, als der Reflex der religiöſen Kosmologie Aug[illegible] auf anthropologiſchem Gebiete iſt, liegt auf der Hand; und [illegible] hört zum weſentlichen Charakter des Thomiſtiſchen Lehrgeb[illegible] den Auguſtiniſchen Gedanken einer unmittelbaren und mittelb[illegible]

---

[1]) Orig. anim. I, 13 ff.

[2]) Ad Hieron., ep. 166; ad Optatum, ep. 190; Retract. II, 45. [illegible] Hinſicht auf die Seele Chriſti macht er Gen. ad lit. X, 19. 20 [illegible] nahme; nicht ſo in ep. 166 und 190, wo er die Sache dahin ge[illegible] läßt und für möglich hält, daß die Seele Chriſti zufolge ihrer [illegible] durch den Logos gereinigt worden ſei.

[3]) Ep. 166, n. 14. Vgl. oben S. 343. 344.

[4]) S. 339 ff.

[5]) Für Beides, für die unmittelbare und für die mittelbare Wirkſamk[illegible] die causas secundas beruft ſich Thomas auf Auguſtiniſche Ausſprüch[illegible] findet er (gent. III, 83) die Vermittelung der göttlichen Ordnung [illegible] Welt durch die causas secundas erſchöpfend angegeben in den Worten Trin. III: Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per sub[illegible] et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per sp[illegible] vitae rationalem, et spiritus rationalis peccator per spiritum rat[illegible] justum. Die unmittelbare Influenz Gottes auf alle Dinge wird [illegible] art. 1 aus einer Stelle in Gen. ad lit. IV, c. 12 erhärtet: Virtus D[illegible] eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et [illegible] cessaret species, omnisque natura concideret.

edingtheit alles Seins und Geſchehens durch göttliche Cauſalität
nd Influenz in planmäßigem Zuſammenhange und ſyſtematiſcher
olgerichtigkeit durchgebildet zu haben. Wenn auf irgend einem
ebiete, ſo war die ganze mittelalterliche Theologie bis zu ihrem
lativen Abſchluſſe in Thomas auf dem Gebiete der Gnadenlehre
on reinem Auguſtinismus durchdrungen, und das ganze Geſchäft
r theologiſchen Doctrin und Speculation beſtand einzig nur darin,
e Auguſtiniſchen Gedanken nach allen Seiten klar zu machen und
vermitteln. Die Speculation Anſelm's [1]) und Bernhard's [2]) läuft
nzig darauf hinaus, zu zeigen, daß in dem ſich ſelbſt überlaſſenen
enſchen nur das Vermögen gut zu handeln ſei, der wirkliche Ge-
auch des Vermögens aber ſchlechthin durch die Gnade bedingt
i, wenn auch das Wollen des Menſchen eigene That ſei. Eine
elagianiſche Tendenz zeigte ſich einzig bei Abälard [3]), wohin indeß
cht die der heidniſchen Tugend und Einſicht geſpendeten Lobes-
hebungen, wol jedoch die Übertreibungen derſelben zu rechnen
nd; erſtere ließen ſich, wenn auch wenig Neigung dazu vorhanden
ar, mit der Auguſtiniſchen Lehre einer allgemeinen Erleuchtung
ller Menſchengeiſter durch Gott recht wol vermitteln [4]) — nicht ſo
e Überbietungen in Anerkennung heidniſcher Weisheit und Tugend,
eil hiedurch der heiligenden und rechtfertigenden Gnade Chriſti
erogirt wurde. In welcher Weiſe und bis zu welchem Grade
eidniſche Einſicht und Sittlichkeit auf dem Standpuncte der großen
heologen des dreizehnten Jahrhunderts Anerkennung zu erringen
ermochte, zeigt das Verhalten derſelben zur alten und zeitgenöſſi-
hen nichtchriſtlichen Philoſophie; die relative Werthſchätzung dieſer
ibt auch den Maaßſtab zur Formulirung ihres muthmaßlichen
rtheiles über die etwaige ſittliche Höhe der Beſſeren und Einſichts-
olleren unter den Heiden und Nichtchriſten ab. Den Schlußſtein
es Gebäudes der Auguſtiniſchen Gnadenlehre gab die Prädeſti-

---

[1]) De lib. arb., c. 14.

[2]) De gratia et lib. arb., c. 3.

[3]) Abaelard. Error. 6: Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquid bonum.

[4]) Vgl. Bernard. Centic. Serm. 32, n. 7. — Potuit Socrates — ſagt Ägydius Colonna — esse bonus homo et salvari in lege naturae. Quaestiones in lib. 2dum Sent., P. I, dist. 11, qu. 1, art. 2.

nationslehre ab, welche das gesammte Wirken der Gnade und de
vorherbestimmte Erfolge auf das Geheimniß der unerforschlic
Rathschlüsse Gottes zurückleitet, wobei es, um jedes Mißverständ
zu beseitigen, darauf ankam, zu zeigen, daß Gott in keinerlei W
Ursache des Bösen sei, mithin die Schuld der Verdammung n
den Verdammten selbst zur Last falle. In diesem Sinne läßt
Anselm aus [1]), zu diesem Zwecke stellt der Lombarde seine berü
Unterscheidung zwischen der voluntas signi und voluntas be
placiti auf, letztere mit Gottes absoluter (activer und permiss
Causalität identisch setzend, während die voluntas signi die g
lichen Gebote und Verbote bedeutet, welche zufolge der göttl
voluntas beneplaciti nur von Einigen, nicht von Allen be
werden. Thomas endlich faßt die Entwickelungen aller seiner V
gänger zusammen in dem centralen Gedanken einer Repräsentat
der göttlichen Vollkommenheit im Weltdasein nach allen Arten
Graden; hieher gehört, daß in Hinsicht auf das Reich der G
sowol die Barmherzigkeit als auch die Gerechtigkeit Gottes sich
ewiges Zeugniß schaffe — und dieß ist der Grund, warum G
die Einen erwählt und deßhalb schont, Andere aber (durch
eigene Schuld) verwirft [2]).

---

[1]) De concordia praescientiae et praedestinationis, nec non grati
cum libero arbitrio.

[2]) 1 qu. 23, art. 5, ad 3tium. Hervorzuheben ist hier noch die Milder
welche die Augustinische Ansicht vom jenseitigen Loose der ungetauften K
bereits vor Thomas und durch ihn selbst erfuhr. Nach Augustinus ver
sie der damnatio omnium levissima (Contr. Julian. V, c. 11), jeder
aber dem supplicium mortis aeternae (Ad Bonifac. I, c. 22). Die
sten Scholastiker nahmen diese Ansicht unbedingt an; so Anselm de
cept. virg. c. 27; Robert Pullein Sent. I, 14. Der Lombarde u
schied zwischen der poena domni (carentia visionis aeternae) und p
sensus; von letzterer sprach er die ungetauft verstorbenen Kinder frei. D
Ansicht wurde maaßgebend (vgl. z. B.: Albert Sent. 4, dist. 4, ar
Bonaventura Comm. in 2 dist. 33, art. 3, qu. 1); und es fragte
nur noch, ob nicht die carentia visionis selber schon ein Leiden in
schließe, welches, wie Thomas (de Malo, qu. 5, art. 3) treffend bem
als Seelenleiden weit schmerzlicher sein müßte, denn jedes körperliche Le
Nun wollen Einige sie dieses schmerzlichsten aller Leiden dadurch entb
daß sie ihnen jede Erkenntniß ihres Verlustes absprechen. Dieß hieße
aber eines Gutes berauben, welches selbst den Verworfensten in der H

Damit ſind nun die weſentlichen Beziehungen des Thomiſtiſchen Syſtemes zu Auguſtin's Lehre dargelegt, ſoweit nämlich der ſpecifiſche Charakter des erſteren hiedurch bedingt iſt. Auguſtin's Bedeutung für die mittelalterliche Theologie iſt freilich eine noch weit allgemeinere, da er überhaupt der Schöpfer der abendländiſchen Theologie iſt, und keine der verſchiedenen theologiſchen Richtungen, wenn ſie auch von der Thomiſtiſchen abweicht, von der Beziehung auf Auguſtinus abſehen kann. Damit iſt nun auch geſagt, daß der Auguſtiniſche Gedankengehalt im Thomiſtiſchen Syſtem nicht erſchöpft iſt; was aber den von Thomas benützten theologiſchen Lehrſtoff anbelangt, welcher in Auguſtin's Schriften über Trinität und Erlöſung, Sacramente und Eſchatologie aufgehäuft iſt, ſo wäre ein Zurückgehen auf denſelben nur dann angezeigt, wenn dieſe Arbeit eine allgemeine Geſchichte der mittelalterlichen Theologie, und nicht bloß eine Ermittelung der geſchichtlichen Grundlagen des Thomiſtiſchen Syſtems zum Zwecke hätte.

---

nicht verſagt iſt; und wie Auguſtinus ſagt: nullus est, qui non mallet dolorem pati cum sana mente, quam gaudere insanus. Darum geſtehen ihnen Andere dieſe Erkenntniß zu, glauben aber, daß dieſelbe keine ungeordnete Willensthätigkeit in ihnen hervorrufe. Dieß iſt jedoch abermals undenkbar; denn ſchon das Leidweſen, etwas nicht zu ſein, was man nicht ſein kann, iſt eine ungeordnete Willensdispoſition. Das Richtige iſt, zwiſchen der natürlichen Erkenntniß und übernatürlichen Erkenntniß und Anſchauung Gottes und der himmliſchen Dinge zu unterſcheiden; letztere wird man ihnen zufolge 1 Kor. 1, 9 abſprechen; damit fällt aber auch das Motiv der ſchmerzhaften Stimmung hinweg, die ihnen ihr Daſein zur Qual machen müßte. Sie ſind zwar nicht ſelig, aber auch nicht durch Sehnſucht nach einem Gute beunruhigt, von welchem ſie keine Vorſtellung und auch nicht einmal eine Ahnung haben, weil dieſe nur durch den von Außen geweckten Glauben hervorgerufen werden kann, zu welchem ſie, der erleuchtenden Gnade und des Unterrichtes ermangelnd, nie gelangt ſind.

Sechstes Capitel.

Vollendung und Abschluß der irdischen Lebenswirksamkeit des heiligen Thomas; seine letzten Stunden und sein Tod. Mysteriöses aus seinem Leben; seine wunderbare Verherrlichung nach seinem Tode. Heiligsprechung des verklärten Lehrers; Schicksale seiner irdischen Überreste. Die Lehre des heiligen Thomas wird als Ordensdoctrin angenommen; ihre Aufnahme in der übrigen katholischen Welt; feierliche Anerkennung derselben durch die Kirche. Verherrlichung seines Andenkens durch die christliche Kunst.

Über die zwei letzten Lebensjahre des heiligen Thomas erübrigen uns fast gar keine Nachrichten, was sich aus seiner schlichten, anspruchlosen Zurückgezogenheit hinreichend erklärt. Seine letzten Arbeiten waren der unvollendet gebliebene Commentar über die Psalmen, und der gleichfalls nicht zu Ende geführte dritte Theil seiner theologischen Summe. Er selbst erklärte, daß er keine neue Arbeit mehr beginnen wolle; Gebet und Meditation über die Schrift nahmen neben seinen Berufsgeschäften seine Zeit fast ausschließlich in Anspruch. Der Abschied von seinem väterlichen Freunde Thomas von Agni, welcher Italien verließ, um den Patriarchenstuhl in Jerusalem zu besteigen, der Hingang seines Freundes Anibald († 1272), der Verlust nächster Verwandten lösten eines um das andere von den Banden, die ihn mit dieser Welt verknüpften; sein Gemüth und seine Sehnsucht wurden immer mächtiger nach der jenseitigen hingezogen, deren wundervolle Geheimnisse lebenslang seine Gedanken beschäftigt hatten. Diese Versunkenheit in die Gedanken höherer Welten entfremdeten ihn momentan oder auch auf längere Zeit völlig der ihn umgebenden Wirklichkeit. So ereignete es sich einmal, als ein vornehmer Prälat, der Cardinallegat des heiligen Stuhles im Königreich Neapel, in Begleitung des Erzbischofes von Capua, eines Schülers von Thomas, den gefeierten Lehrer persönlich kennen lernen wollte. Thomas wurde gerufen, den Fremden sich zu zeigen, die ihn zu sprechen wünschten; er folgte dem Rufe augenblicklich, vertiefte sich aber, während er durch den Kreuzgang

es Kloſters ſchritt, ſo ſehr in die Gegenſtände ſeines Nachdenkens, daß er die Urſache ſeines Gerufenſeins ganz vergaß, und die Fremden nicht einmal gewahrte, da er in ihre Nähe gekommen. Endlich auf ſein Verſehen aufmerkſam geworden, bat Thomas die ſeiner warrenden um Verzeihung, und entſchuldigte ſich mit der Langſamkeit ſeines Geiſtes, welchem ein ſchwieriges Problem eine ganz beſondere Mühe des Denkens verurſacht, und die Freiheit der Wahrnehmung anderer wichtiger Dinge für den Augenblick ganz geraubt habe.

Die beſchauliche Einſamkeit des heiligen Thomas wurde nach dem einſtimmigen Berichte ſeiner Biographen durch viele überſchwengliche Gnaden des Himmels beglückt [1]); Viſionen und Ekſtaſen kamen in ſeinem Leben nicht ſelten vor. Der heilige Paulus erſchloß ihm in einem nächtlichen Zwiegeſpräche den Sinn einer dunklen Stelle bei Jeſaias; die heilige Jungfrau verſicherte ihn in einem huldreichen Geſichte des ſegensreichen Erfolges ſeiner treuen und angeſtrengten Mühen. Da er in der Ausarbeitung ſeiner Summa dem Ende nahe war, und in der Kirche des heiligen Nicolaus an den Stufen eines Altares um Erleuchtung flehte, wurde er mehrere Schuhe hoch über die Erde erhoben geſehen, das Angeſicht dem Crucifixe über dem Altare zugewendet; das Chriſtusbild belebte ſich und aus dem Munde des Gekreuzigten waren die Worte zu vernehmen: Bene de me scripsisti, Thoma; quam ergo mercedem accipies? — Non aliam, nisi te, lautete die Antwort des frommen Gottesweiſen. In einem Cabinete des Vatican wird ein halberhabenes Werk in Gold gezeigt, welches ihn während der Darbringung des Opfers am Altare ſchwebend zeigt; ein Vorgang, welcher öfter als einmal vorgekommen. Am Paſſionsſonntage des Jahres 1273 fiel er in der Kirche des heiligen Dominicus in eine Verzückung, ſo daß man gewiſſermaaßen Gewalt anwenden mußte, ihn wieder zu ſich zu bringen. Vergeblich drangen die Zeugen des Vorganges in ihn um Enthüllung deſſen, was er in dieſem Zuſtande erfahren; einige Tage ſpäter aber geſtand er einem Freunde in vertrauter Mittheilung die unbeſchreiblichen über alle Menſchengedanken erhabenen Entzückungen und Anſchauungen jenes Erlebniſſes. Ein ähnlicher Vorgang, zur Beängſtigung der Zeugen

[1]) Bolland. p. 670 ff.

desſelben fünf Stunden andauernd, kam während ſeines letzten Be-
ſuches bei ſeiner Nichte, der Gräfin Francesca Cecano auf dem
Schloſſe Mogonza vor. Zum irdiſchen Leben wieder aufwachend,
wußte er nur zu ſagen, daß er Unausſprechliches geſehen und ge-
hört, und kündete das nahe Ende ſeines irdiſchen Lebens an.

Dieſes ereilte ihn auch noch auf derſelben Reiſe, während
welcher er, dem Rufe zur Kirchenverſammlung in Lyon folgend,
bei dem Gemahl ſeiner Nichte, auf Beider dringliche Bitten ein-
ſprochen hatte. Es war gegen Ende des Jänners 1274, als Th-
mas und mit ihm Bruder Raynald von Piperno, ſein geweſe-
licher Amanuenſis, und dem bereits Kränkelnden, von vielen Fas-
und Nachtwachen Angegriffenen als Begleiter beigegeben, die Re-
zu Fuße nach Lyon antraten. In Mogonza war es ſchon ſehr
gewiß, ob er das Ziel ſeiner Wanderung noch erreichen werd-
gleichwol konnten ihn die dringlichſten Bitten ſeiner liebevollen Ge-
wandten nicht zu fernerem Bleiben bewegen. Er hatte gelobt,
von der Welt abgeſchiedenes Leben zu führen; ſo wollte er de
auch in einer ſolchen Abgeſchiedenheit ſterben. Wenn es dem Her
gefällt, mich heimzuſuchen — ſagte er zu ſeinem Gefährten —
ziemt es ſich, daß ich ihn in einem Kloſter empfange. Kaum
er jedoch das Schloß verlaſſen, als er von erneuerten Fieberſch-
lungen ergriffen wurde; gerne hätte er das nächſte Dominica-
kloſter erreicht, ſeine Kräfte reichten jedoch nicht mehr zu. So ke-
er denn in Foſſanuova zu, einer berühmten Ciſtercienſerabtei
weit Terracina, um ſie nimmermehr lebend zu verlaſſen. Zu
erſten Schritte lenkte er in die Kirche, um den hochheiligen Le-
leichnam in Gebet und Meditation zu verehren. Hierauf verfü-
er ſich in's Kloſter; zu mehreren Mönchen des Hauſes und ein-
Ordensbrüdern, welche ihn begleiteten, ſprach er mit den Wo-
des Pſalmes: Haec requies mea in saeculum saeculi. Die B-
wohner des Kloſters boten Alles auf, dem verehrten Gaſte Ru-
und Linderung zu ſchaffen. Man bereitete ihm eine Wohnung
den Gemächern des Abtes; glücklich war, wer ihm einen Di-
erweiſen konnte; ihm zu nahen galt für die höchſte Ehre. D
Mönche giengen ſelbſt in den Wald, um das Holz für ſeinen
lichen Bedarf zu fällen, und trugen es auf ihren Schultern
Kloſter. Dieß geſchah länger als einen Monat, Tag für Tag.

Die Nachricht von Thomas' Erkrankung hatte ſich ſo

rbreitet; dieß zeigte ſich in den zahlreichen Beſuchen, Erkundigungen
nd Theilnahmsbezeugungen von den verſchiedenſten Seiten her.
ine der erſten fand ſich Thomas' Nichte ein, welche ſich das Glück
lbſteigener Dienſtleiſtung bei dem Kranken erbitten wollte. Ihr
Bunſch wurde nicht erfüllt; ohne ſie zu ſehen, ließ ihr Thomas
r ihr liebevolles Anerbieten danken; ſie möge um ſeinen Körper
ine Sorge tragen, ihre Gedanken von den vergänglichen Dingen
eſer Welt abziehen und ihre Kinder in Gottesfurcht erziehen. Er
dürfe jetzt nichts mehr auf Erden; ſein Wunſch ſei, recht bald
nüberzugehen zur Fülle alles Guten.

Die hohe Verehrung vor der Weisheit ihres kranken Gaſtes
wog die Mönche des Kloſters, in einem Augenblicke ſcheinbarer
eſſerung an Thomas die Bitte um eine Erklärung des hohen
edes zu richten, nach Art jener, welche der heilige Bernhard ſeinen
üngern vorgetragen. Wenn ihr wollt, daß ich nach Art des hei-
zen Bernhard rede — antwortete Thomas — ſo müßt ihr mir
n Geiſt des heiligen Bernhard geben. Gleichwol verſtand er ſich
zu, ihre Bitte zu erfüllen, wenn es auch nicht glaublich iſt, daß
damals einen vollſtändigen Commentar über das hohe Lied
ctirt habe. Wahrſcheinlich beſchränkte ſich ſeine Erklärung auf
nige ausgewählte Stücke deſſelben. Als er in Erklärung einer
lchen Stelle zu den Worten kam: Filiae Jerusalem, dicite di-
cto meo, quia prae amore moriar — wurde er von einer großen
Schwäche befallen und vermochte ſeine Rede nicht fortzuſetzen; alle
nweſenden waren auf das Tiefſte ergriffen, wahrnehmend, daß
e in jenen letzten Worten den Schwanengeſang einer reinen erha-
enen Seele vernommen hätten. Er ſprach von nun an faſt nichts
ehr, und wünſchte ſich ungeſtört auf ſeine letzte Vollendung vor-
bereiten. Er legte bei dem Bruder Raynald zum letzten Male
as Bekenntniß ſeiner Sünden ab, empfieng die Abſolution und
erlangte das Viaticum. Als nun der Abt des Kloſters in Beglei-
ung aller Brüder mit dem Leib des Herrn daher geſchritten kam,
ließ ſich Thomas vom Lager heben und auf einen Haufen Aſche
egen; denn nur ſo wollte er ſeinen Schöpfer und Heiland em-
fangen. Im Angeſichte der geweihten Hoſtie bekannte er noch ein-
nal feierlich ſeinen unverbrüchlichen Glauben an dieſes hochheilige
Myſterium und betheuerte zum letzten Male, daß all ſein Wirken
n Rede und Schrift der Ehre des Herrn geweiht ſei. Er unterwarf

es in gläubiger Verehrung dem Urtheil der Kirche und bat Gr
es als eine seiner Majestät dargebrachte Huldigung gnadenvoll g
ten zu lassen. Hierauf verbrachte er einige Zeit in stiller Sammlu
sodann empfieng er die letzte Ölung; und nun erst ließ er sich v
der auf's Lager heben, um die letzten Stunden dem Gebet u
trostreicher Mahnung der Umstehenden zu widmen. Er dankte d
Abte und den Mönchen für alles ihm erwiesene Freundliche, v
versprach ihrer ewig zu gedenken, wenn er vor Gott Gnade fi
sollte. Dieß Alles ereignete sich am Abend des 6. März 12
hierauf verfiel er in eine leise Agonie, welche bis zur grauen
Morgenstunde des nächsten Tages andauerte; als die ersten Str
len der aufgehenden Sonne die schneeigen Spitzen der Berge v
goldeten, schwebte sein Geist zur Anschauung der ewigen Sonn
Geister empor.

Thomas hatte das 48. Lebensjahr begonnen, als er dem
erlag. Ob sein Tod aus natürlichen Ursachen, oder aus zu g
Anstrengung seiner Kräfte, oder endlich durch Vergiftung er
bleibt zweifelhaft; Dante [1]), Villani [2]) und, auf Cassinenñi
kunden gestützt, Carle [3]) behaupten das Letztere, und geben
König Carl von Neapel als den Schuldigen an. Derselbe
besorgt, daß Thomas auf dem Concil von Lyon wider seine t
nischen Bedrückungen Klage erheben und über sein unsittliches
leben aussagen werde; Thomas soll persönlich schwer gekränk
wesen sein, weil Carl der Nichte desselben nachgestellt habe.
allgemeine Schweigen der zeitgenössischen Schriftsteller über
Umstände schwächt die Glaubwürdigkeit dieser Angaben; daher
Wenige die ganze Vergiftungsgeschichte als eine Fabel zu verw
geneigt sind [4]). Der Eindruck der äußeren Erscheinung des
blichenen wird von den zeitgenössischen Schriftstellern als ein
edler und gewinnender geschildert. Thomas war von hoher St
sehr wol gebildet, sein Kopf von vollendeter Schönheit; sein
gesicht hatte süditalische Färbung (coloris triticei), seine Züge
ten Sanftmuth und Würde aus, die erhabene Stirne war früh

---

[1]) Purgat. XX, v. 67.

[2]) Storia lib. IX, c. 218.

[3]) Hist. de la vie etc. de St. Thomas, liv. I, chap. 23.

[4]) So Tiraboschi: Storia della letteratura Italiana II, c. I, A. XIV.

vom Haupthaar entblößt worden, so wie auch seine Gesundheit bei den vielen Anstrengungen und Entbehrungen seines gelehrten und klösterlichen Lebens, wenigstens in den letzteren Jahren unter dem normalen Zustande stand. Wie eifrig er während der zwanzig Jahre seiner Lehrwirksamkeit beschäftigt gewesen, bezeugen die 19 Foliobände seiner gesammelten Werke; gleichwol gestand er, daß er — ein Genie von religiösem Charakter — mehr durch Erleuchtung im Gebete am Fuße der Altäre, als durch angestrengtes mühevolles Forschen gelernt habe. Von letzterem tragen denn auch seine Arbeiten keine Spur an sich; vielmehr zeigen alle seine Expositionen einen klaren, lichtvollen Geist, der die weiten Gebiete seiner Gedankenwelt mit sicherer Ruhe beherrscht, und in ungezwungener Weise nach allen Seiten sich ergeht, ohne je, bei der sorgsamsten Vertiefung in's Einzelne, den Überblick über das Ganze zu verlieren; er war eben im Denken wie im Leben klar, besonnen, von großen Intentionen getragen, versäumte in weitausgreifenden Strebungen auch nicht das Kleinste, sondern nützte und verwendete es mit sicherem Geiste. Es zeigt sich in diesem Thun religiöse Treue als ethischer Grundzug, jene Grundstimmung seines sittlichen Wesens, welche in einem seiner Lieblingsworte zu erkennen ist: Er könne nicht begreifen, wie ein Gott sich widmender Mensch über Anderes als über Gott und göttliche Dinge könne nachsinnen wollen.

Der Hintritt des heiligen Thomas war von außerordentlichen Vorgängen begleitet. Drei Nächte vor seinem Verscheiden schwebte über dem Kloster eine Feuersäule, welche im Augenblicke seines Verscheidens erlosch. Der hochbejahrte Albertus Magnus, damals in Köln, wurde inmitten seiner Ordensbrüder plötzlich von tiefer Wehmuth ergriffen, so daß er in lautes Weinen ausbrach. Als man ihn erstaunt um die Ursache dieser unerklärlichen Gemüthsbewegung fragte, rief er klagend aus: Der Bruder Thomas, mein theurer Sohn in Christo, die Leuchte der Kirche, ist nicht mehr; also ist es mir im Geiste kund geworden.

In Fossanuova wurde Alles aufgeboten, um dem Hingeschiedenen auf eine seiner würdige Weise die letzten Ehren zu erweisen. Die Kunde der bevorstehenden Exequien des heiligen Mannes zog eine große Menschenmenge herbei; auch mehrere seiner Verwandten mit ihrem Gefolge fanden sich ein. Der Bischof von Terracina, dem Orden des heiligen Franciscus angehörend, celebrirte

die Pontificalmeſſe. Als beim Beginne derſelben der Vorſänger
Chores die Missa Requiem intoniren ſollte, überraſchte er die
ſammelten, indem er mit dem Introitus der Missa de Confes
bus: Os justi begann. Aber der ganze Chor fiel alſogleich
dieſelbe Geſangsweiſe ein, und ſtatt einer Fürbitte für den
ſtorbenen geſtaltete ſich der gottesdienſtliche Act zu einer Lobpre
ſeines heiligen Lebens. Bruder Raynald hielt die Leichenrede;
er, der langjährige Beichtiger des Hingeſchiedenen, vor den
ſammelten zum Ruhme deſſelben laut verkündete, war das Ehre
was über den heiligen Mann geſagt werden konnte; niemals
er die in der Taufe erlangte Gerechtigkeit verloren, er ſei ſo
und ſchuldlos aus dem Leben getreten, wie er am Beginne
geweſen. Die zu Lyon verſammelten Väter, die zum Theile
unterwegs die Trauerbotſchaft ſeines Verſcheidens vernommen
widmeten ihm einen tiefempfundenen Nachruf; die Univerſitäten
Bologna, Neapel und Paris bezeugten durch öffentliche Send
ben an das Generalcapitel des Ordens in Lyon ihren ſchmer
Antheil an dem Verluſte, welchen der Orden erlitten [1]). Die
riſer Univerſität drückte im Beſonderen den Wunſch aus,
von dem Hingeſchiedenen verſprochene Schriften zu erhalten,
dieſelben in ſeinem ſchriftlichen Nachlaſſe ſich fänden; als
werden bezeichnet ein Commentar über den Platoniſchen
und über die Bücher de coelo et mundo, dann einige in
biet der Logik einſchlagende Arbeiten, endlich zwei Schrift
aquarum conductibus und de ingeniis erigendis. Auch wurde
Wunſch ausgedrückt, man möge der Univerſität die ſterblichen
reſte desjenigen gönnen, welcher ihr durch die längſte Zeit
Wirkens angehört habe. Ein ähnlicher Wunſch wurde auch
den Städten Bologna und Neapel kund gegeben.

Nach Raynald's Verſicherung hatte Thomas Neapel als ſeine
Ruheſtätte gewünſcht; er erklärte daher, daß die Leiche in Foſſan
nur als anvertrautes Gut ſo lange zu bleiben habe, bis die Ob
oberen die nöthigen Vorkehrungen zur Übertragung derſelben an
von ihnen zu beſtimmenden Ort getroffen hätten. Der Abt von
nuova war indeſſen ſehr wenig geneigt, dem Begehren des Pre

[1]) Bulaeus III, p. 408 ff., wo im Beſonderen das Sendſchreiben der Univ
ausführlich mitgetheilt iſt.

ordens zu willfahren, und zugleich machte auch die Familie Aquino Ansprüche auf die sterblichen Überreste ihres ausgezeichneten Mitgliedes geltend. Diesen Requisitionen glaubte der Abt, ein gewisser Jacopo Fiorentino, für alle Zukunft durch Verbergung des Leichnams ein Ende machen zu können; mit Hilfe zweier in's Geheimniß gezogener Mönche brachte er denselben Nachts aus der Gruft in eine Capelle am Eingang des Klosters, wo er ihn vor jeder Entdeckung sicher wähnte. Sieben Monate später aber wurde — und war zufolge eines drohenden Nachtgesichtes, welches den Abt aufgestört haben soll — die Leiche wieder an ihren früheren Ort zurückgebracht; man fand sie bei Eröffnung des Sarges unversehrt, einen lieblichen Wohlgeruch um sich verbreitend. Dieselbe Entdeckung wurde gemacht, als die Gruft nach sieben Jahren wieder eröffnet wurde; dießmal wurde mittelst eines Scheermessers der rechte Arm abgelöst, und der Gräfin von Sanseverino, Thomas' Schwester, bewilligt. Er gieng von ihrem Schlosse später an eine Kirche in Salerno über, wohin alsbald, wegen der vielen durch die Reliquie bewirkten Wunder, zahlreiches Volk strömte. Um so weniger mochten die Dominicaner ihre wohlbegründeten Ansprüche auf die Leiche aufgeben. Unter den aus ihrem Orden hervorgegangenen Päpsten Innocenz V. (1276) und Benedict XI. (1303—1304) konnten sie hoffen, ihre Sache durchzusetzen; aber die kurze Dauer dieser beiden Pontificate ließ es zu nichts Entscheidendem kommen. Als die Cistercienser von Fossanuova hörten, daß Papst Innocenz V. daran denke, ihnen die Leiche abzufordern, trennten sie das Haupt vom Rumpfe, um im Falle der Rückerstattung der Leiche sich wenigstens einen Theil derselben zu sichern. Unter Benedict verfielen sie auf ein anderes Mittel; sie trennten in siedendem Wasser das Fleisch von den Knochen, sotten ersteres in Kräuterwein, und verschlossen das Decoct sammt den Gebeinen in einem Reliquienschrein, der sich ohne Mühe und Aufsehen verbergen oder fortschaffen ließ [1]).

Fünfundvierzig Jahre waren seit Thomas' Tode verflossen, als auf Verlangen nicht nur des Predigerordens, sondern sämmtlicher Staaten des Königreiches Neapel zum Canonisationsprocesse geschritten wurde (1318). Die Dominicaner Wilhelm von Tocco und Robert von Benevent begaben sich an den päpstlichen Hof zu

[1]) Bolland. p. 725, n. 2.

Avignon, um im Namen des Königs Robert von Sicilien, sein Mutter, der Königin von Ungarn, der sicilischen Großen, der Stadt des Klerus und der Universität von Neapel bei dem Oberhaupt der Christenheit die Bitte um Heiligsprechung des verklärten Lehrers vorzutragen. Johann XXII. empfieng die Abgesandten in feierlicher Audienz, hörte sie wohlgefällig an, und zeigte sich geneigt, ihre Bitte zu willfahren. Wir zweifeln nicht, sprach er, daß Bruder Thomas bereits im Himmel verherrlichet sei; denn sein Leben war heilig und seine Lehre wunderbar [1]). Drei Tage später wurde Consistorium berufen, und die Gesandten trugen abermals vor der versammelten Cardinalscollegium ihr Anliegen vor. Nachdem dies geschehen, ergriff der Papst das Wort, und sprach zu dem versammelten Rathe: Meine Brüder, wir halten dafür, daß es uns und der ganzen Kirche zum Ruhme gereichen werde, den frommen Mann heilig zu sprechen, sobald wir uns nämlich von der Wahrheit der ihm zugeschriebenen Wunder sichere Überzeugung verschafft haben; denn Thomas hat die Kirche mehr erleuchtet als alle anderen Lehrer, und ein Forschender wird durch das Studium seiner Schriften in einem Jahre weiter gefördert, als durch die zeitlebens gehörten Worte der Anderen. Sofort beauftragte der Papst drei Cardinäle mit genauer Untersuchung der berichteten Wunder; diese dauerte vier Jahre, und erst am 18. Juli 1323 kam es zum Acte der förmlichen Heiligsprechung. Papst Johann XXII. celebrirte ein feierliches Pontificalamt zu Ehren des heiligen Thomas in der Liebfrauenkirche zu Doms, in Gegenwart des Königs und der Königin von Neapel, ihres ganzen Hofstaates und einer Zahl von Edlen des vornehmsten Ranges. In seiner Lobrede auf den Heiligen sprach der Papst die merkwürdigen Worte: Nicht des Zeugnisses der Wunder bedurfte es, um einen Thomas Aquinas heilig sprechen zu können; kann man doch von ihm sagen, daß er deren so viele gethan, als er Capitel geschrieben (quot scripsit articulos, tot miracula fecit).

Die Frage über den rechtmäßigen Besitzer der Reliquien des Heiligen blieb während dieser Zeit auf sich beruhen, und wurde erst 26 Jahre nach der Heiligsprechung durch eine eigenthümliche Verkettung von Umständen auf's Neue angeregt. Im Jahre 1349 be-

[1]) Bolland. p. 681, n. 81.

nämlich eine Fehde aus zwischen dem Grafen von Fondi und dem Herrn von Piperno. Ersterer, ein Verwandter des Hauses Aquino, besorgte, sein Gegner, nur eine Stunde weit von Fossanuova entfernt, könnte sich durch einen Handstreich der Reliquien bemächtigen wollen, um sie für eine Summe Geldes an den König von Sicilien auszuliefern, welcher ihren Besitz zu erlangen wünschte. Demgemäß schlug er dem Abte vor, die Reliquien auf dem Schlosse in Verwahrung nehmen zu wollen, um dem Kloster den Besitz derselben für die Zukunft zu sichern. Der Abt willigte ein, die daran geknüpfte Hoffnung wurde jedoch getäuscht, die Translation wurde ruchbar, und alsbald erschien eine Gesandtschaft des Königs von Sicilien mit dem Verlangen um Auslieferung der Reliquien. Der Graf weigerte sich standhaft, dem Ansuchen zu willfahren; eben so wenig aber achtete er auf die von Fossanuova kommende Aufforderung zur Rückerstattung derselben. Nur auf kurze Zeit kamen sie nach mehreren Jahren ins Kloster zurück, weil der Graf dieß zur Erfüllung eines Gelübdes, das er bei einem gefährlichen Sturze seines jüngeren Bruders gethan hatte, schuldig zu sein glaubte. Aber es reute ihn alsbald wieder, den Schatz aus seiner Obhut gelassen zu haben, und er bemächtigte sich desselben neuerdings durch List. Da er aber sah, daß er ihn gegenüber den fortgesetzten Requisitionen von mehreren Seiten her auf die Länge nicht werde behaupten können, so entschloß er sich, ihn nebst den authentischen Beweisen seiner Ächtheit an den General des Predigerordens auszuliefern (1368), welcher alsbald auch diese wichtige Erstattung an den Höfen zu Rom und Neapel kund machte. Nun erhoben aber die Cistercienser von Fossanuova bei Papst Urban V. Klage, und ihr Procurator Jacob von Sena beschuldigte den obersten Meister des Predigerordens geradezu der Entwendung und des Kirchenraubes. Da die Cisterzienser über ihre Beziehungen zu Fondi von jeher Stillschweigen beobachtet und auch der Dominicanergeneral solches dem Grafen von Fondi angelobt hatte, so war natürlich der Schein gegen die Dominicaner, und der Papst deßhalb über ihren Oberen, Elias Raimund von Toulouse, sehr aufgebracht. Dieser reiste schleunigst nach Neapel, um die Königin von Sicilien, den Grafen von Aquino und die Großen des Hofes für sich zu gewinnen, und durch ihre Vermittelung die ihm drohenden Strafen des Kirchenbannes und der Absetzung abzuwenden. Die Verwendung der Königin und

mehrerer Cardinäle aus dem Predigerorden war nicht ohne Grund. Zwar wurde Raimund, als er von Neapel zurückkehrend bei Urban V. Audienz nachsuchte, anfangs sehr ungnädig empfangen: Bene veneris latro — herrschte ihn der Papst an — tu furatus es corpus sancti Thomae. Raimund antwortete: Sanctissime Pater! frater et caro nostra est. Damit entgieng er jeder weiteren, der Einrede des Grafen von Fondi nachtheiligen Erklärung. Der Papst ließ es dabei bewenden, hieß selbst den General wieder kommen, und fragte ihn einfach: wohin er die Gebeine des Heiligen nunmehr zu bringen gedächte? und entließ ihn sofort vollkommen beruhigt und getröstet. Dieß geschah in der Osterwoche. Eine sofort eintretende Unpäßlichkeit Urban's verzögerte eine officielle Entscheidung der wichtigen Angelegenheit. Endlich bot das Frohnleichnamsfest desselben Jahres hiezu Gelegenheit. Der Papst begieng dasselbe zu Viterbo, als er von der Feier in seinen Pallast sich zurückbegeben hatte, bat sich Raimund abermals eine Audienz, die ihm bewilligt wurde. Heiligster Vater, sprach Raimund, auf den ausdrücklichen Befehl eines Eurer Vorgänger, Papst Urban's IV. glorreichen Andenkens, verfaßte unser Bruder Thomas von Aquino das Officium zum heutigen Feste. Da nun Eure Heiligkeit denselben Namen trägt und mit derselben Macht bekleidet ist, so flehe ich hier im Namen des ganzen Ordens, daß es Euch gefalle, in Anerkennung der großen Verdienste, welche dieser heilige Lehrer um die Kirche, deren Zierde Ihr seid, sich erworben hat, uns den Besitz seiner Reliquien zu bestätigen. Der Papst warf einen Blick auf die versammelten Cardinäle, gleichsam fragend, ob der General die Wahrheit spreche. Alle bejahten einstimmig. Darauf ließ Urban die Anwesenden zurücktreten, und sprach in feierlicher Bestätigung dem Dominicanerorden das Recht zu, den Leib des heiligen Thomas für immer zu besitzen. Einige Zeit hierauf ordnete Urban überdieß auch noch die Herausgabe des Hauptes an, welches die Cistercienser auf das Schloß von Piperno gebracht hatten; und damit die Übertragung in rechter Form Rechtens vor sich gehe, ließ er eine Bulle ausfertigen, deren Vollstrecker einer der vornehmsten päpstlichen Pallastbeamten, der Herr von Lordat, später Erzbischof von Lucca und persönlicher Freund des Generals, ernannt wurde. Um jedem weiteren Streite vorzubeugen, welcher rücksichtlich des nunmehr zu bestimmenden Hinterlegungsortes der Reliquien auszubrechen drohte, nahm

Papſt die Verfügung zurück, durch welche er dem Orden die Wahl des Ortes anheimgeſtellt hatte, und befahl, daß der rechte Arm nach St. Jacob in Paris, alles Übrige aber nach Toulouſe gebracht würde.

So wurden denn, 94 Jahre nach Thomas' Tode, ſeine ſterblichen Überreſte nach Frankreich, dem Geburtslande ſeines Ordens, und ſeiner geiſtigen Heimath abgeführt. Um jedem Betruge und jeder Gewaltthat vorzubeugen, wurde der Reliquienkaſten mit dem päpſtlichen Siegel verſchloſſen und unter Obhut des Dominicanergenerals in Begleitung zweier anderer Mönche und des Auditors des Cardinal-Erzbiſchofes von Albano insgeheim an den Ort ihrer Beſtimmung gebracht. Vorläufig wurden ſie (Ende November 1368) im Kloſter Prouille außerhalb der Mauern von Toulouſe deponirt; dort blieben ſie, während in der Stadt die Vorkehrungen zu ihrem feierlichen Empfange getroffen wurden. Am 28. Jänner 1369 war in Toulouſe ein großes Feſt; es verſammelten ſich gegen 150,000 Menſchen [1]), des Königs Bruder, der Herzog von Anjou, die Erzbiſchöfe von Toulouſe und Narbonne, die Biſchöfe der Provinz, eine große Zahl von Äbten und Geiſtlichen waren anweſend, die Univerſität, der Rath und die Zünfte von Toulouſe vertreten. Der Herzog wollte in Perſon einer von den Trägern des prachtvollen Thronhimmels ſein, den er ſelber geſpendet, ſo wie er auch ſechs Standartenträger ausgerüſtet hatte, zwei von ihnen in die Farben Frankreichs gekleidet, einer in die Farben des Hauſes Anjou, einer in die päpſtlichen Farben, einer in jene des Hauſes Aquino, und einer in jene der Stadt Toulouſe. Der Erzbiſchof hielt die Feſtrede; wunderbare Heilungen, welche während des Feſtes ſich ereigneten, trugen dazu bei, den Ruhm deſſelben zu erhöhen. Deßhalb wurde auch durch drei Jahrhunderte dieſer Tag in Toulouſe als ein Feſt begangen. Papſt Urban erließ um dieſelbe Zeit mehrere Bullen an den Erzbiſchof und die Univerſität von Toulouſe [2]), in welchen die Ächtheit der Reliquien beglaubigt, die Verehrung derſelben empfohlen, die Theilung derſelben ohne ausdrückliche Erlaubniß des Ordensgenerals verboten, und den Lehrern der Uni-

[1]) Touron p. 347.

[2]) Ebend. p. 359—362.

versität das Studium der Theologie des heiligen Thomas auf angelegentlichste empfohlen wurde.

Nachdem die Festlichkeiten in Toulouse beendet, begab sich Ordensgeneral nach Paris, um den König Carl V. von der fügung des Papstes rücksichtlich der für die Dominicanerkirche stimmten Reliquie vom Leibe des heiligen Thomas zu unterr Der König ordnete an, daß der für die Capelle zu St. Jacob stimmte Arm mit derselben Feierlichkeit empfangen werden wie die übrigen Reliquien in Toulouse. Demnach begaben sich einem hiezu festgesetzten Tage der König mit seinem Hofe, die wesenden Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, der gesammte K der Stadt und die Mitglieder des Universitätskörpers inmitten festlichen Volksgedränges nach St. Genofeva, wo die Reliquie terlegt war, und begleitete sie in Procession nach dem K St. Jacob. Als der Zug dort angelangt, überreichte der Ord general dem König die Reliquie in kostbarer Fassung mit der der König möge sie huldvoll als Geschenk des Ordens ent nehmen, und als dankbare Erwiderung der vielen Gunst und welche dem Orden seit den Tagen des heiligen Ludwig vom lichen Hause zu Theil geworden. Zugleich beschwor er feierlich Ächtheit der Reliquie, und adorirte sie zum Zeugniß dessen Aller Augen. Hierauf wurden sie den anwesenden hohen dargereicht, dem König, seinem Bruder, dem Herzog von Bur den übrigen königlichen Prinzen, den Prälaten, Äbten und nehmen. Sofort schritt der Cardinal von Beauvais zum feier Hochamt; nachdem dasselbe beendet, wurde die Reliquie an einer Capelle der Kirche ihr zugewiesenen Platz getragen. Der K. stellte mit eigenen Händen den Schrein auf, und befahl, um ihm dargebrachte Geschenk zu ehren, daß die Thomascapelle den Namen königliche Capelle führen solle.

Auch in anderen Ländern der christlichen Welt bewarb sich um Reliquien vom Leibe des heiligen Thomas; Neapel einen Knochen vom linken Arme, einige andere Theile des Leibes wurden nach Madrid, Salamanca, Segovia gesendet. zu Toulouse aufbewahrten Überreste wurden 1268 in ein prachtvolles Mausoleum aus italischem Marmor versetzt; König Ludwig XIII., der Herzog von Montmorency, Gouverneur von Languedoc, der französische Klerus, das Parlament und die Stadt Toul

ugen durch reichliche Spenden zum Zustandekommen dieses Denk-
als bei. Ein großes Fest, vom Erzbischofe von Toulouse ange-
dnet, verherrlichte die Einweihung des neuen Monumentes; der
rinz von Condé ließ sich die Ehre nicht nehmen, durch seine Gegen-
art und fromme Verehrung der Überreste des Heiligen den Glanz
es Festes zu erhöhen. Das Grabmal war am Ende des linken
eitenschiffes der Dominicanerkirche angebracht und erhob sich pyra-
idenförmig bis an das Gewölbe der Kirche. An den vier Seiten
sselben waren vier Altäre angebracht, die Ost- und Westseite mit
ier doppelten Reihe großer Säulen aus Jaspis-Marmor und
it den Statuen jener Päpste geschmückt, deren Aussprüche die
ehre des heiligen Thomas sanctionirten. Täglich wurde auf diesen
eiden Altären das heilige Opfer dargebracht, am Feste des heiligen
homas aber auch auf den beiden anderen. Heute ist von all dem
ichts mehr zu sehen; die Kirche, in welcher das Monument auf-
erichtet war, ist in den Revolutionsstürmen des Jahres 1790 in
nen Marstall verwandelt worden. Zwei Brüder, welche sich auf
ie Constitution vereiden ließen und deßhalb die Erlaubniß erhielten,
n Kloster zurückzubleiben, stellten an den gleichfalls vereideten Bi-
hof das Ansuchen um Übertragung der schutzlos verlassenen Reli-
uien in die Kirche des heiligen Saturnin. Sie erfolgte am
7. Februar 1794 unter großer Theilnahme des Volkes, welches
ei dieser Gelegenheit zeigte, daß der alte Glaube in ihm keines-
egs erstorben war. Übrigens wurde damals der Reliquienschrein
einer kostbaren Zierden beraubt, und sammt der Kiste, welche das
aupt des englischen Lehrers enthielt, in den Krypten des heiligen
Saturnin neben den Reliquien anderer Heiliger hinterlegt. Später
urden sie wieder aus ihrer Dunkelheit hervorgezogen, und ihre
chtheit durch eine zweimalige Prüfung 1807 und 1825 erhärtet.
Die Büste des Heiligen, in welcher sein Haupt verborgen ist, wird
eitdem jährlich am Pfingstfeste in feierlicher Processíon herumge-
ragen.

Man erzählt von vielen wunderbaren Heilungen, welche durch
ie Gebeine des heiligen Thomas gewirkt wurden; daneben werden
ol auch die Bekehrungswunder, die er durch seinen Geist wirkte, der
Erwähnung werth sein. Hieher gehört außer der bereits erwähnten
Bekehrung des Juden Paul von Burgos (S. 663) jene von zwei
nderen berühmten Männern; der Wittenberger Theobald Thamer,

ein Anhänger Luther's und Melanchthon's, und der von calvi
Eltern geborne Duperron, Zeitgenoſſe Heinrich's IV., nachm
Cardinal und Erzbiſchof von Sens, verdankten die Wiederge
nung katholiſcher Überzeugungen der Beſchäftigung mit den S
ten des heiligen Thomas.

Die Lehre des heiligen Thomas gelangte nach dem Tode d
Urhebers bald zu einer großen und weitverbreiteten, wenn
nicht ſchlechthin und widerſpruchslos anerkannten Geltung. Al
tauchte ſelbſt im Schooße des Ordens eine Oppoſition gegen
ſelbe auf; beſonders ſcheinen die engliſchen Dominicaner unter
Einflüſſen der Oxforder Schule gegen das Anſehen des he
Thomas Einſprache gethan zu haben. Es wurde deßhalb auf
Generalcapitel des Ordens zu Mailand beſchloſſen (1278),
Brüder nach England zu ſenden, um nach denjenigen Ordens
gliedern zu forſchen, welche ſich tadelnde Äußerungen gegen
Schriften des ehrwürdigen Thomas herausnähmen; die Abg
neten wurden ermächtigt, die Schuldigen zu ſtrafen, ihres A
zu entſetzen und aus der Provinz fortzuſchicken [1]). Auf dem n
Generalcapitel zu Paris 1279 wurde allen Prioren, Provin
und ſonſtigen Ordensoberen aufgetragen, diejenigen Mön
welche von Thomas unehrerbietig ſprechen würden, ja nicht
ſtraft gewähren zu laſſen. Im Jahre 1286 endlich wurde in
abermaligen Verſammlung zu Paris feſtgeſetzt, daß ſämmtliche
densgenoſſen nach all ihrem Vermögen ſich beſtreben ſollten,
Anſehen der Lehre des heiligen Thomas zu fördern und wen
als wohlbegründete Meinung zu vertreten; wer das Gegen
thun würde, ſollte ſein Amt verlieren, und zudem mit gebüh
Buße belegt werden. Dieſe Anordnungen wurden ſpäter bis
fünfzehnte Jahrhundert häufig erneuert und dahin verſchärft,
ein jedes Ordensglied mit ſeinem Eintritte in die Ordensgem
ſchaft die Verpflichtung übernimmt, ſchlechterdings bei der Lehre
heiligen Thomas zu bleiben. Aber auch in anderen Orden gew
dieſelbe bald Freunde, zunächſt bei den Auguſtinereremiten,
welchen zuerſt Auguſtinus Triumphus, ein Coätan des he
Thomas, Ägydius Colonna (vgl. S. 568), Albert von Padua

[1]) Richard Simon: Bibliotheque critique per M. de Sainjore, to
p. 372 ff.; Amſterdam 1708.

homas sich anschloßen. Eben so trat der Cistercienser-Abt Humert von Prulli dem Thomistischen Realismus unbedingt bei, ohne Widerspruch von seinen Ordensgenossen, und damit war das Ansehen dieser Lehre in der so mächtigen und weitverbreiteten Genossenschaft der Söhne des heiligen Bernhard begründet und sichergestellt. Der Carmelit Gerard von Bologna [1]), der als General-Prior eines Ordens starb (1317), steht in seinem Commentare über die Sentenzen (gedruckt zu Venedig 1622) in allen entscheidenden Fragen mit den Thomisten wider Duns Scotus und dessen Schule. Die Sorbonnisten waren unter sich getheilt: Siger von Brabant erklärte sich unbedingt für Thomas [2]), Peter von Auvergne arbeitete Supplemente der unvollständigen philosophischen Commentarien des heiligen Thomas aus [3]), Gottfried von Fontaine, Kanzler der Kirche und Universität von Paris, stand ihm wenigstens nicht allzuferne [4]).

Dieß waren die ersten Erklärungen für Thomas. Aber auch an Widerspruch gegen ihn fehlte es nicht. Bulläus [5]) erzählt, daß bald nach Thomas' Tode an der Universität in Paris ein Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Parteien sich entsponnen habe. Auf der einen Seite stand der Dominicaner Robert von Oxford, welcher unbedingt für seinen Ordensgenossen einstand, auf der anderen Heinrich Göthals, Ägydius Colonna und andere berühmte Theologen. Der Bischof Stephan Tempier habe sich in's Mittel gelegt und es frei gegeben, wie man sich zu Thomas' Lehre verhalten wolle. Über diesen Entscheid sei Robert von Oxford sehr erbittert gewesen; und da er ihn den Suggestionen der Sorbonnisten zur Last legte, so schrieb er eine geharnischte Schrift wider sie, und noch eine andere mit dem Titel: Protectorium Thomae Aquinatis [6]). Nach dieser Relation wäre der Bischof Tempier, wenn

---

[1]) Vgl. Haureau III, p. 383 ff.

[2]) Haureau II, p. 290.

[3]) Haureau II, p. 260; vgl. Echard et Quetif I, p. 489.

[4]) Haureau II, p. 291 ff.

[5]) Hist. Univ. III, p. 409.

[6]) Bei Echard et Quetif I, p. 431 werden zwei besondere Streitschriften Robert's gegen Göthals und Ägydius Colonna erwähnt, deren eine vielleicht mit dem Protectorium identisch ist. Aus obiger Erzählung geht so viel her-

auch kein Gönner, ſo doch nicht ein unbedingter Gegner von T
mas' Lehre geweſen; der Franciscaner Wilhelm de la Marre
gegen ſtand in ſeinem Correctorium fratris Thomae (1284) mit
Behauptung auf, Tempier habe in verſchiedenen der 1277 ver
ten Sätze eigentlichſt Thomas' Lehre gemeint, und rief hiedurch
wie durch kritiſche Bemängelungen an Thomas' Lehre mehrere
hafte Entgegnungen hervor. Gegen ihn traten namentlich
Dominicaner auf, Richard Clapoel (Clapwell): Contra Corr
rium fratris Thomae, und Johann Quidort, Verfaſſer des
rectorium Corruptorii fratris Thomae, wofern dieſe Schrift
jener Clapoel's verſchieden ſein ſollte [1]). Clapoel ſoll auch
ſeinen Ordensgenoſſen, den Erzbiſchof von Canterbury, Robert
Kildwardby geſchrieben haben, welcher gleichzeitig mit Tempier
Averroiſtiſche Tendenzen auftrat, und den mehr platoniſirenden
riten nachgebend, in einigen ſeiner Cenſuren auch peripatetiſche
d. i. Thomiſtiſche Behauptungen verwarf [2]). Der Orden nahm
Verfahren Robert's ſehr übel, und Wilhelm von Mörbeke,
biſchof von Korinth, erklärte ſich mit ſcharfem Tadel gegen
Als Robert 1278 zum Cardinal erhoben wurde und das
von Porto antrat, folgte ihm der Minorit Johann von
welcher das Urtheil ſeines Vorgängers beſtätigte, und dadurch
türlich den Widerſpruch des Predigerordens herausforderte.
Anderen war es Pecham, und nicht Kilwardby, gegen
Clapoel ſeine polemiſche Schrift richtete.

Die von Wilhelm de la Marre vorgebrachte Behaup
Tempier habe mit ſeinen Cenſuren Averroiſtiſcher Sätze
auch Thomas' Lehre gemeint, wurde namentlich im ſiebz

---

vor, daß Ägydius nicht zu den unbedingten Anhängern des heiligen
zu zählen ſei, wie auch bei Ech. et Quet. I, p. 502 ausdrücklich bem
Über die Werke des Ägydius vgl. Haureau II, p. 286 — über
hältniß zu Thomas' Lehre Ch. Jourdain la philosophie de St.
d'Aquin, Paris 1858, tom. II, p. 12—29.

[1]) Daß nicht Ägydius Colonna Verfaſſer derſelben ſei, zeigt Echard
tif I, p. 503.

[2]) Dieſe Cenſuren ſind in der Bibliothek der Sorbonne handſchriftlich
den und ſollen ſich größtentheils auf logiſche und phyſikaliſche Sätze
ringem Belange beziehen. Vgl. Echard et Quetif I, p. 279.

Jahrhunderte wieder erneuert; ſo von dem Minoriten Petrus de Alva et Aſtorga, welcher ſich in ſeiner Schrift: Nodus indissolubilis de conceptu mentis et ventris [1]), bis zu der abgeſchmackten Behauptung verſtieg, daß Tempier hauptſächlich nur Thomas' Lehre und deren Conſequenzen im Auge gehabt habe. Die Antwort hierauf konnte ſeinen Gegnern aus dem Predigerorden nicht ſchwer fallen; es erſchienen mehrere Widerlegungsſchriften von Franz Janſſens (1664), Martin Harney, Johann Caſalas, Vincenz Baron, Seraphin Piccinard (1683) u. A. Zwei Proteſtanten aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, welche aus Alva ſchöpften, der Hamburger Peter Zorn (1706) und der Gothaner Adam Tribbechovius (1719) ſind von de Roſſi (de Rubeis) in einer ſeiner Vorbemerkungen zu den Werken des heiligen Thomas umſtändlich berückſichtigt und zurückgewieſen.

Wie verhält es ſich nun mit Tempier's Abſicht rückſichtlich des Verbotes, welches er auf die a. 1277 cenſurirten 222 Theſen legte? Sind wirklich einige derſelben aus Thomas' Lehre entnommen? Die Gegner behaupten es und führen zum Beweiſe deſſen an, daß Thomas' Satz von der ſpecifiſchen Differenz der einzelnen Engelweſen unter den von Tempier verbotenen Behauptungen ſtehe, mit dem ausdrücklichen Zuſatze, daß hiemit Thomas gemeint ſei. Dieſer Zuſatz iſt jedoch — wie de Roſſi bemerkt — unächt; in den Manuſcripten, welche Dupleſſis d'Argentrè zu ſeiner Collectio judiciorum de novis erroribus benützte, findet er ſich nicht. Es iſt in der That auch unglaublich, daß einzig Thomas als Irrender hätte namhaft gemacht werden ſollen, während bei keiner der übrigen Theſen irgend Jemand als Verfaſſer genannt iſt. Ob jedoch Thomas gar nicht gemeint ſein ſollte, bleibt immerhin zweifelhaft und wurde auch als zweifelhaft angenommen, da man ernſtlich erörterte, ob nicht ein künftiger Nachfolger Tempier's das Recht, ja ſogar die Pflicht hätte, ein von dieſem Biſchofe erlaſſenes Verbot einer an ſich ganz unverfänglichen Meinung wieder zurückzunehmen [2])? Da die Zeit

---

[1]) Vgl. Oudin. III, p. 335 ff.

[2]) So der Sorbonniſt und Lütticher Domherr Godefridus de Fontibus; vgl. S. 861 und Echard et Quetif I, p. 296. Für zuläßig wurde die fragliche Propoſition rückſichtlich der ſpecifiſchen Differenzen aller einzelnen Engel auch von Solchen gehalten, welche nicht unbedingte Thomiſten waren; ſo von Ägydius

der Heiligſprechung des engliſchen Lehrers nahte, war deſſen w
ſchaftliches Anſehen bereits hoch genug geſtiegen, daß man
Wunſch und die Bitte um eine in dieſer Hinſicht beruhigende
klärung an den Biſchof zu Paris zu ſtellen, keinen Anſtand
Nicht bloß der Dominicanerorden, ſondern viele andere gelehr
angeſehene Männer vereinigten ſich zu dieſem Anſuchen, wie
dem 1323 erfolgten Beſcheide des Biſchofes Stephan de Bor
erſehen iſt, welcher denn auch förmlich ausſprach, daß die
ſeinem Vorgänger decretirte Cenſurirung der vielbeſprochenen
wie ſie nun immer gemeint geweſen ſein möge, der wolberech
Geltung der Thomiſtiſchen Lehre keinerlei Eintrag thun ſolle
konnte dieſe Erklärung um ſo leichter geben, als es ſich in
That nicht um dogmatiſche, ſondern rein nur um philoſoph
Sätze und um philoſophiſche Begründung dogmatiſcher Lehr
handelt hatte. In Wahrheit hatten Tempier's Cenſurirunge
weit ſie die der Kirche dienenden Richtungen berührten, eig
die Minoritenpartei und ihren von Thomas bekämpften und
ſchränkten Realismus am empfindlichſten getroffen; und es
ſich, wenn dieſe Partei auch ihrerſeits gegen die peripatetiſch
tung ihre Kräfte aufbot, und daran das ihr gefährlich erſ
richtig Scheinende durch kirchliches Verbot prohibirt ſehen
und zum Theil, für den Augenblick wenigſtens durch Kla
ihre Abſicht auch durchſetzte. Um was es ſich eigentlich
iſt aus den von de la Marre gegen Thomas urgirten Haupt
hinlänglich zu erſehen; er iſt gleich Wilhelm Varron [2]) ein
läufer des Duns Scotus, in deſſen Schule ſich die perm
Oppoſition gegen den Thomismus feſtſetzte. Die Engel
de la Marre — müſſen eben ſo gut, wie die übrigen Geſchöp

Colonna: Omisso quod Deus posset facere, sed secundum hu
nem quem videmus.

[1]) Supra dictam articulorum condemnationem et excommunicatio
tentiam, in quantum tangunt vel tangere asseruntur sanam d
S. Thomae praedicti et doctoris eximii, ex certa scientia, tenor
sentium totaliter annuimus — heißt es in dem biſchöflichen Erlaſſe. S
Oudin. III, p. 369—371.

[2]) Über Wilhelm Varron, den Lehrer des Duns Scotus, vgl. Oudi
p. 567.

aterie und Form zuſammengeſetzt ſein; es muß im Menſchen
:hrere ſubſtanzielle Formen geben (Körperlichkeit, Animalität,
ıtionalität) und nicht bloß Eine, wie Thomas annimmt; daß
ɔtt keine Materie ohne irgend eine ihr zugleich mit ihrer Setzung
ɔärirende Form habe ſetzen können, ſei eine ungerechtfertigte Be-
ränkung der göttlichen Allmacht; der zeitliche und contingente
ſprung der Welt müſſe ſich durch die Vernunft ſtrenge erweiſen
ſen; Princip der Individuation kann nicht die Materie ſein, weil
ıſt die vom Körper abſcheidende Seele ihres individuellen Seins
:luſtig gehen müßte. Alle dieſe Sätze laſſen ſich auf die Grund-
ferenz zwiſchen der Dominicaner- und Minoritenſchule rückſichtlich
: Univerſalien zurückführen, welche ſich ihrerſeits wieder in den
undanſchauungen beider Schulen über die Materie und deren
rhältniß zur Form reflectirt. Die erſten Vertheidiger des heiligen
ıomas, ein Ägyd von Leſſines (um 1278), Bernhard von Trilia
1292) u. ſ. w. [1]) faſſen dieſen Gegenſatz als einen Gegenſatz
iſchen ächt peripatetiſcher und platoniſirender Geiſtesrichtung auf,
ɔ ſetzen ihren Gegnern eine Polemik wider Plato und Avicenna
tgegen. Es ſei falſch, mit Plato und Avicenna die materiellen
ırmen als etwas von der Materie ſachlich Verſchiedenes zu trennen;
: Materie iſt eben nur die Möglichkeit dieſer Formen und nichts
ıderes. Daraus folgt, daß ſie nicht auch zugleich die Möglichkeit
iſtiger, intellectueller Formen ſein könne, obwol ſie, als bloße
ɔtenzialität, im Menſchen nur in Kraft der intellectiven Weſens-
:m zu einem beſtimmten menſchlichen Individuum geſtaltet werden
ın, welches demnach nur Eine ſubſtanzielle Form an ſich haben
ın [2]). Damit will ſich nun freilich der Sorbonniſt Heinrich von

---

[1]) Vgl. die Auszüge aus handſchriftlichen Werken der Genannten bei Haureau II, p. 246 ff.; 253 ff. Außer ihnen ſind als früheſte Anhänger Thomas' noch zu erwähnen: Olivier der Bretagner a. a. O., p. 258; Hugo Aiceelin de Billiom, p. 259; Ägyd von Orleans, p. 259; Wilhelm von Hottun, vgl. Echard et Quetif I, p. 459; Thomas von Sutton, ibid. p. 464; Bernhard von Auvergne, welcher Göthals' Angriffe auf die Thomiſtiſche Lehre abwehrte, p. 492; Herväus von Nédellec, welcher Duns Scotus zu ſeinem unmittelbaren Gegner wählte, vgl. Jourdain a. a. O. II, p. 117—123.

[2]) Vgl. oben S. 110. 111. u. S. 520 ff.

Gent [Göthals] [1]) nicht zufrieden geben; man müſſe im Be
der Materie ein dreifaches Sein unterſcheiden, ein esse simpli
ein esse als capacitas formarum und ein esse als fulcimen
formarum; ſomit habe das indeterminirte und generellere Sein
beſondere vom determinirten Sein ſachlich verſchiedene Er
Indeß das Anſehen Auguſtin's hält ihn ab, ſich unbedin
Plato zu entſcheiden, und das Anſichſein der Materie auch der
nach dem davon unterſchiedenen beziehungsweiſen Sein der Ar
vorangehen zu laſſen. In Bezug auf das Universale pos
ſchwankt er zwiſchen den Peripatetikern und den arabiſchen
platonikern, d. i. zwiſchen Thomas und Avicenna; ſtellenwe
hauptet er wirklich eine übernatürliche Erzeugung der mens
Allgemeinbegriffe, an anderen Stellen drückt er ſich wieder a
liche Art aus wie Albert und Thomas, und anerkennt die
meinen Begriffe als ein aus der irdiſchen Erfahrung gewo
Product des menſchlichen Verſtandes. Die von Göthals aufg
Unterſchiede im Sein der fortſchreitend determinirten Materie
den ſpäter von Duns Scotus wieder aufgenommen, ja Ser
klärte förmlich, daß er im Gegenſatze zu den Peripatetike
allen anderen der Anſicht Avicebron's zuſtimme, in welchem
er die Welt einem rieſigen Baume vergleicht, der die materia
zur Wurzel hat, die vergänglichen Accidenzen zu Blättern, d
ruptiblen Subſtanzen zu Äſten, die vernünftige Menſchenn
Blüthe, die engliſche Natur zur Frucht [2]). Auf dieſes Extrem
demnach die Oppoſition gegen die Thomiſtiſche Lehre von d
terie als Princip der Individuation. Andere lehnten die
nach dem Grunde der Individuation ganz ab; ſo Gottfried
Fontaines, welcher, obwol ſonſt Thomas nahe ſtehend, in
Hinſicht ſich gegen ihn erklärt und die ganze Frage als unn
erklärt, weil von einer Individuation der Dinge nur unter V
ſetzung einer vorausgehenden Allgemeinheit derſelben die Re
könnte. Aber: Res communiter non existunt [3]). Damit ist
über Thomas hinaus ein Schritt näher zum Nominalismus g
und eine dritte Partei vorbedeutet, welche in den nachfo

[1]) Quodlibetica V, c. 3.

[2]) De rerum princ. qu. 8, art. 4, n. 30.

[3]) Quodlib. VII, qu. 5.

eiten der Scholaſtik neben den einander befehdenden Schulen der homiſten und Scotiſten bedeutſam hervortreten ſollte, um einen erſetzungsproceß zu fördern, welchem Tempier's Cenſuren nicht rzubeugen vermocht hatten.

Der weitere Verfolg der gelehrten Streitigkeiten der Scholaſtik hört einer ſpäteren Fortſetzung dieſes Buches an; hier haben wir bloß mit dem kirchlichen Anſehen der Lehre des heiligen Thomas thun. Dieſes ſchien einmal in Frage geſtellt werden zu wollen, s die Pariſer Univerſität 14 Sätze des Dominicaners Johannes Monteſono cenſurirte (1387), und deren Urheber zum Widerrufe ufforderte. Dieſer ſuchte ſeine Behauptungen durch Berufung auf e Auctorität des heiligen Thomas zu halten, und appellirte, da r Biſchof das Urtheil der Facultät beſtätigte, an den päpſtlichen tuhl zu Avignon, unterſtützt von ſeinem Orden, welcher die Sache lonteſono's zu ſeiner eigenen Sache machte [1]). Demzufolge war an die Univerſität genöthigt, ihr Urtheil vor dem Papſte zu vereidigen, und ſendete vier Abgeordnete nach Avignon, unter ihnen eter d'Ailly, welcher in mehreren Schriften die Entſcheidung der acultät vertheidigte [2]). Die Facultät hatte zu wiederholten Malen klärt, daß ſie mit ihrem Urtheile durchaus nicht dem Anſehen des iligen Thomas nahe treten wolle und überhaupt nicht ſeine Lehre, ndern einzig die anſtößigen Behauptungen Monteſono's im Auge habt habe. d'Ailly ließ ſich dagegen etwas weiter heraus und chte zu erweiſen, daß die Lehre des heiligen Thomas nicht als ne fehlerlos wahre, ſondern bloß als eine probable und brauchre (utilis) Doctrin von der Kirche empfohlen ſei. In der That ſie auch von Widerſprüchen und Irrthümern nicht frei, was it mehreren Beiſpielen belegt wird. Die Schriften des heiligen homas ſind nicht frei von Widerſprüchen: In Sent. I, dist. 11, t. 4 werden Vater und Sohn als duo Spiratores, in Summ. eol. 1 qu. 36, art. ult. als unus Spirator bezeichnet. In 2 dist. 1 ißt es, daß das Vermögen zu ſchaffen einer Creatur instrumenliter mitgetheilt werden könne; in 1 qu. 45, art. 5 wird dieß vereint. In 3 dist. 6, qu. 2, art. 2 wird geſagt, daß die erſte der

[1]) Bulaeus IV, p. 618 ff.

[2]) Dieſe Schriftſtücke finden ſich bei Bulaeus a. a. O., und in Ellies du Pin Ausgabe der Schriften Gerſon's, Antwerpen 1706, tom. I, p. 710—722.

drei vom Lombarden aufgestellten christologischen Meinungen [illegible] oben S. 349 ff.) nicht häretisch sei; in 3 qu. 2, art. 4 steht [illegible] gentheil. In 4 dist. 38, art. 4 heißt es, daß der Papst [illegible] lübde der Keuschheit dispensiren könne, in 2, 2 qu. 88, art. 1[illegible] dieß in Abrede gestellt. Thomas habe selber eine eigene [illegible] lung verfaßt, in welcher er manche seiner Behauptungen [illegible] baren suchte und andere förmlich widerrief. Endlich in [illegible] von der Empfängniß Mariä sei Thomas' Ansicht offenbar [illegible] widrig [1]). Ferner behaupten Einige — fährt d'Ailly fort —

---

[1]) Daß Thomas die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä [illegible] ist nicht sicher festgestellt, obwol die ihm zugeschriebene Lehre von [illegible] folgenden Heiligung der in Schuld empfangenen Jungfrau nach [illegible] gange eines Johannes Damascenus, Radbertus Poschasius, [illegible] Anselmus, Hildebert, Bernardus, Richard von St. Victor, [illegible] von Cambrai, Petrus Venerabilis, Albertus Magnus nicht [illegible] kann und sogar als seine wahrscheinliche Ansicht zu vermuthen [illegible] muß bemerkt werden, daß zu wiederholten Malen, neuerlichst [illegible] Lambruschini (De immaculato Virginis conceptu, Rom 1842 [illegible] worden ist, die Schriften des heiligen Thomas seien von späteren [illegible] bern an verschiedenen Stellen, namentlich jenen, welche über [illegible] Empfängniß handeln, gefälscht worden. Von geflissentlichen [illegible] rungen spricht bereits Joannes Nicolajus in seiner Vorrede [illegible] Ausgabe von Thomas' Werken (1663); Lambruschini bemerkt [illegible] Stelle: nec ante animationem, nec in animatione, sed post [illegible] sanctificata u. s. w., welche 3 qu. 27, art. 2 zu lesen ist, in [illegible] Handschriften sich nicht finde. Der Dominicaner Philipp Bromiard [illegible] beruft sich in seiner Summa Praedicantium im Artikel Maria [illegible] art. 2, um zu erhärten, daß der Vorzug der Heiligung Maria's [illegible] stehe, daß sie im Animationsacte, d. i. im Momente, als ihr [illegible] wurde, geheiligt worden sei. In demselben Artikel wird gesagt [illegible] römische Kirche zwar nicht selber das Fest der Immaculata Concep[illegible] aber dessen Feier in anderen Kirchen tolerire, daher die Behau[illegible] unbefleckten Empfängniß Maria's nicht totaliter zu verwerfen sei, [illegible] Kirche — wie er hinzufügt — durch diese Toleranz nur zu erkennen [illegible] daß es ungewiß sei, wann Maria geheiligt worden sei; auch [illegible] Fest nicht zu Ehren der Empfängniß, sondern der Heiligung Maria's [illegible] eine vorzüglich beweisende Stelle wird besonders 1 dist. 44, qu. 2 ad 3tium betont —: Talis fuit puritas beatae virginis, quae pec[illegible] ginali et actuali immunis fuit. In 1 dist. 17, qu. 2, art. 4 heißt [illegible] beata Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad [illegible] puritatis. Es ist indessen die Frage, ob der Ausdruck depuratio [illegible]

›mas' Lehre auch mancherlei Irrthümer enthalte; er ſpricht ge‹ſen geſchaffenen Dingen die potentia ad non esse ab, behauptet › deren abſolute Nothwendigkeit im Widerſpruche gegen die ſensbeſtimmung Gottes als des abſolut nothwendigen Seins ›d gegen die abſolute Freiheit des göttlichen Willens, gleichwie auch falſch iſt, einen Unterſchied der Creaturen rückſichtlich ihrer ſtanzen vom Nichtſein anzunehmen; die Vereinbarung der ge‹ſchöpflichen Contingenz mit der Nothwendigkeit, die im geſchöpfen Sein vorkommt, beruhe auf einer petitio principii; aus ſeiner ›auptung, daß Alles, was keinen Gegenſatz in ſich ſchließt oder ›ier ſich hat, ewig währe, würde folgen, daß die Gnade, die em Engel oder Menſchen verliehen werde, ſempitern ſein müſſe; n ſo wie das Licht, wenn es ganz frei ſubſiſtiren würde, und : die Accidenzen im Altarsſacramente ohne Subject ſind. Wei‹ſ ſagt Thomas — um vieles Andere zu übergehen — Gott ne das nicht, was eine Contradiction in ſich ſchließe; da er iters lehrt, daß die Contradiction in der Contrarietät enthalten . ſo müßte er die Macht Gottes auch der Unmöglichkeit eines gleichkönnens von conträr Entgegengeſetztem an Einem und dem‹ben Objecte zeihen, was ſich in Beziehung auf den Leib Chriſti dem Einen Altarsſacramente auf den verſchiedenen Altären als wahr erweist [1]). — Es blieb Sache der Schule, auf die Be‹ingelungen zu antworten [2]); in Avignon wurde nach langen Ver‹

---

vorausgehende Unreinheit vorausſetze, wenn ſchon nicht der Zeit, ſo doch der Sache nach, worauf auch Thomas' obige Äußerung über das Feſt der unbefleckten Empfängniß hinzudeuten ſcheint.

[1]) Und zwar deßhalb: Quia de facto Corporis Christi, secundum se totum in Sacramento Altaris in diversis altaribus sunt motus contrarii, sursum scil. et deorsum: et pari ratione posset facere Deus idem corpus, secundum se, totum esse album et nigrum. Apologia facultatis Parisiensis Gerson. Opp. I, p. 722.

[2]) Daß Thomas 1 dist. 11, qu. 1, art. 4 den Vater und Sohn duos Spirantes und duos Spiratores nennt, iſt nach d'Ailly der Entſcheidung des zweiten Lyoner Concils entgegen, welchem gemäß Vater und Sohn unum principium Spirationis ſind. Die Vertheidiger des heiligen Thomas weiſen auf den von dieſem gemachten Unterſchied zwiſchen agens und principium actionis hin; als zwei Perſonen ſeien Vater und Sohn offenbar zwei Spirantes; da aber Thomas die Spiratio nicht aus den Perſonen als ſolchen, ſondern aus der beiden gemeinſamen Natur erkläre, ſo ſei der Entſcheidung des Con-

handlungen das Vorgehen der Univerſität gegen Johann von
teſono approbirt, und damit der Sinn, in welchem d

---

cils vollkommen genügt. Übrigens bemerke Thomas, daß man
drücke Spiratores und Spirantes nur uneigentlich gebrauche; die eig
Redeweiſe ſei der Gebrauch des Zeitwortes Spirant, minder eigentl
Gebrauches des Particips Spirantes, noch uneigentlicher der Gebra
Verbalſubſtantivs Spiratores. Da das Schaffen ein Act der Per
ſoweit dieſe Gott ſind, ſo könne und müſſe man wol ſagen: Vat
und Geiſt ſind unus Creator; aber man könne nicht mehr ſagen un
da das Particip ſchon weit beſtimmter auf die Handlung des Schaf
weist, welche durch das Suppoſitum (Perſon) vollzogen wird.
das Spirare durch ſich ſelbſt ſchon wenigſtens einigermaaßen auf ein
ſchied der göttlichen Perſonen hinweiſe, ſo könne in Bezug auf
das Verbalſubſtantiv nicht in Singulari genommen werden (1 dist. 2
art. 4 ad 2dum). An einer anderen Stelle 1 qu. 36, art. 4 ad 7
girt ſich Thomas und ſagt, man müſſe unus Spirator, aber duo
ſagen, weil das Particip adjectiviſche Bedeutung habe und in Bezug
Zahl von den Suppoſitis abhänge, das Subſtantiv aber nicht.
(de Trin. III, c. 9, n. 9) will dieſen Unterſchied zwiſchen Adjectiv
ſtantiv in Beziehung auf die das göttliche Weſen betreffenden
nicht anerkennen. De Rubeis meint aber, Petavius habe den
modus ſignificandi im Gebrauche der Subſtantiva und Adjectiva
S. 331) nicht genügend beachtet, wenn er den heiligen Thomas
maaßen nur wegen deſſen Beſtreben, Arianiſchen Tendenzen entgegen
für entſchuldigt gelten laſſen will. — Eben ſo glaubt de Rubeis
zu weit gehe, wenn man hinſichtlich der erſten von den drei durch
harden provocirten chriſtologiſchen Anſichten Thomas einen Widerſ
ſich ſelbſt zur Laſt lege, indem er dieſelbe Anſicht, die er im Com
zu den Sententen als nicht häretiſch bezeichne, in der theologiſchen
als häretiſch verwerfe. Man habe neben 3 qu. 11, art. 3 u. 4 und
art. 1 zu Rathe zu ziehen, um ſeine eigentliche Meinung zu verſte
da ergebe ſich, daß er die mehrerwähnte Anſicht nicht als eine
häretiſche, ſondern als eine an's Häretiſche ſtreifende bezeichne.
nehme Petavius (De Incarn. IV, c. 12, n. 3 u. 4) dieſelbe unnöthig
gegen Thomas' vermeintlich zu ſtrenges Urtheil in Schutz. Hinſi
übrigen von den Gegnern hervorgehobenen Antilogien iſt theils ſch
wortet worden, theils behebt ſich die Schwierigkeit, wie bei der Fra
Keuſchheitsgelübde durch genauere Vergleichung der oben citirten
Von ſchwererem Gewichte ſind die Fragen über das Nothwendige
Gott; ein näheres Eingehen hierauf gehört in die Geſchichte der
ſchen Philoſophie und Theologie, und iſt einem ſpäteren Theile dieſ
vorbehalten. Ein hieher gehöriges Bedenken von geringerem Belang

pprobation des Thomiſtiſchen Syſtems auffaßte, im Allgemeinen
ıd Weſentlichen durch den Papſt ſelber beſtätigt. Eine weitere,
›n d'Ailly referirte Klage Vieler, daß Thomas zu viel Philoſophie
die Theologie hineinziehe, iſt für die Kläger charakteriſtiſch; weit
ichtiger wäre die Frage geweſen, ob die von Thomas angenom-
ene Philoſophie zur ſpeculativen Erfaſſung und Durchdringung
r chriſtlichen Dogmen ausreichend ſei. Für eine ſolche Frage war
›och die Zeit noch nicht reif.

Wie immer aber die endgiltige Antwort hierauf ausfallen möge,
viel ſteht feſt, daß Thomas aus den zu ſeiner Zeit vorhandenen
lementen philoſophiſcher und theologiſcher Bildung das Vollkom-
enſte ſchuf, was möglich war; noch mehr, er iſt der durchgebil-
:tſte Theologe, der je in der Kirche aufgeſtanden, und ſteht in
eſer Hinſicht bis heute noch unerreicht da. Eine Reihe glänzender
eugniſſe aus dem Munde der Päpſte ſeit Johann XXII. bis auf
ius IX. herab [1]) bekundet, was er der Kirche geworden; Pius V.
:oclamirte ihn (1567) feierlich als den fünften Lehrer der Kirche,
elcher den vier großen abendländiſchen Kirchenlehrern Auguſtinus,
mbroſius, Hieronymus, Gregorius Magnus unmittelbar im Range
lge; in der Marienkirche zu Trient war in den Tagen des großen
oncils neben der heiligen Schrift und den Decreten der Päpſte
nd Concilien die Summe des heiligen Thomas auf dem Altare
ufgeſtellt [2]); die drei Theologen, welche mit Abfaſſung des Ca-
:chismus Concilii Tridentini betraut wurden, gehörten zur Tho-
iiſtiſchen Schule. Die Univerſitäten von Salamanca, Löwen,
adua, Douais, Avignon machten es ſich zum Geſetze, nach Tho-
ias zu lehren; eine Reihe kirchlicher Ordensgeſellſchaften, die Augu-
iner, die unbeſchuhten Carmeliten, die Minimen, die Geſellſchaft

---

possibile esse aliam terram quam istam (1 qu. 47, art. ult.) löst de Rubeis in seinen Animadversionibus; so wie auch zwei andere, von den Gegnern aufgeworfene dogmatische Bedenken: hinsichtlich der Einsetzungsworte beim Abendmahl, welche Thomas zugleich als Segnungs- und Consecrationsworte nehme, gegen den Entscheid des Concils von Trient (Sess. XIII, cap. 1) — und hinsichtlich der bischöflichen Weihe, welcher er den sacramentalen Charakter absprechе.

[1]) Touron, p. 596—621.

[2]) Vgl. hierüber, wie über alles Folgende Touron, p. 626—670.

Jeſu u. ſ. w. recipirten ſeine Lehre als Ordensdoctrin. Viele be
Männer und berühmte Gelehrte bekannten ſich als beſondere
ehrer des engliſchen Lehrers; ein Philippus Neri, Carl von Borr
Franz von Sales, Fiſher von Rocheſter — ein Fürſt Pico
Mirandola, ein Beſſarion, Cäſar Baronius, Bellarmin, d'Ag
Pallavicini, Hoſius, Boſſuet. Der mit ſeinem Lobe ſehr ge
Erasmus von Rotterdam [1]) geſteht, er wüßte keinen Theol
welcher in Hinſicht auf ſorgfältige Behandlung ſeines St
Sicherheit und Richtigkeit des Urtheils, Gediegenheit der D
dem heiligen Thomas zur Seite zu ſtellen wäre. Daß ein H
rich VIII. von England vor ſeinem Bruche mit Rom eine Apo
des heiligen Thomas ſchreiben wollte, möge als Beleg für
große Anſehen des letzteren angeführt werden; auch ein Luther
Beza zollten ihm in ihrer Weiſe Anerkennung, der mit Gen
gabte Giordano Bruno nennt ihn einen göttlichen Mann.
Verhandlungen mit den Griechen auf den Concilien von Lyon
Florenz trugen ſeinen Ruhm auch in die orientaliſche Kirche hi
und ſo darf man wol ſagen, daß ſein Name der gefeiertſte in
den Namen aller Jener, welche, nachdem der Mund der Väter
ſtummt war, in der Kirche das Lehramt der heiligen Wiſſen
verwaltet haben. Der berühmte Cardinal Hieronymus Co
that die Äußerung, wenn alle Theologen in den Grundſätze
heiligen Thomas einig wären, ſo gäbe es keine Verirrungen
Gebiete der Glaubenslehre, keinen Laxismus in der Moral, k
Auswüchſe und ungeſunde Übertreibungen im Gebiete der Mo

Eben dieſer Cardinal verewigte ſeinen Namen durch eine g
artige Stiftung, welcher eine unverkennbare Beziehung auf die
wirklichung ſeines Lieblingsgedankens zu Grunde liegt. Er ſti
dem Dominicanerconvente della Minerva zu Rom ſeine Bibli
eine der ſchönſten und reichſten, welche es in Italien zu A
des achtzehnten Jahrhunderts gab, und wies dem Hauſe mehr
bedeutende Einkünfte zu, mit der Beſtimmung, zehn gelehrte D
logen der Thomiſtiſchen Schule zu unterhalten, von welchen
als Bibliothekare zu fungiren, zwei andere die jungen Candid
des römiſchen Clerus in den Elementen der Thomiſtiſchen The
zu unterrichten hätten, während die ſechs übrigen einen ausg

[1]) Contra Oecolampad., lib. I, cap. 2. Vgl. Comm. in Ep. ad Rom. c.

ten Cursus der Thomistischen Lehre vor gebildeten und gereiften uhörern aller Länder vortragen sollten. Dieß der Ursprung des ollegium Angelicum in Rom, der ersten Thomistischen Lehranstalt er Welt.

Das ruhmreiche Andenken des heiligen Thomas wurde auch urch die schönen Künste, durch Poesie und Malerei verherrlicht. ie großartigste poetische Verherrlichung seines Geistes, seiner Lehre nd Wissenschaft ist eigentlich Dante's großes Gedicht [1]); und dieses ndet sich gewissermaaßen in Farben wiedergegeben an den Wänden nd Gewölben des großen Capitelsaales zu St. Maria Novella in lorenz. Die Kirche Maria Novella wurde 1322, also im Jahre er Heiligsprechung des englischen Lehrers, gegründet und zur Feier es Frohnleichnamsfestes bestimmt, stand mithin durch Zweck und eit ihrer Gründung zu Thomas in naher Beziehung. Diese Beehung ist aber auch direct ausgedrückt auf der linken Wand der irche, auf welcher der Künstler (Taddeo Gaddi) die Weisheit der irche allegorisch darzustellen die Aufgabe hatte. Man sieht hier n der Mitte des Bildes nach oben den heiligen Thomas von quino, den Vollender der kirchlichen Sacramentenlehre, in erhaener Glorie thronen; er sitzt unter einem reichen gothischen Baldachine, und hält ein Buch in der Hand, worauf die Worte des uches der Weisheit (VII, 7. 8) stehen: Propter hoc optavi et datus st mihi sensus; et invocavi et venit in me spiritus sapientiae, t praeposui illam regnis et sedibus. Über ihm schweben Engel; n seinen beiden Seiten, aber tiefer als er, fünf zu jeder Seite, nd die Propheten und Evangelisten: Moses, Jesaias, Salomon, avid, Job, die vier Evangelisten und der Apostel Paulus; zu einen Füßen kauern im Vordergrunde mit dem sichtbaren Ausrucke des gedemüthigten Geisteshochmuthes die vornehmsten Fälscher

---

[1]) Von poetischen Arbeiten, welche direct die Verherrlichung des heiligen Thomas zum Zwecke haben, wissen wir zu nennen: Eine lateinische Versification der Summa theologica von Hiacynth Ruggieri, erschienen in Rom 1652; — ferner A. F. Fracassi (O. P.) Sol Aquinas illustratus sacra poesi, sive Panegyris epigrammatica hexasticha in vitam D. Thomae in tres libros distincta. Romae 1681, 4°. — Neuerlichst ist ein Hymnus: Divo Thomae Aquinati von dem berühmten Latinisten und nachmaligen Bischofe Hieronymus Vida († 1566) im Separatabdruck erschienen zu Neisse 1857.

und Feinde der christlichen Wahrheit: Arius, Sabellius und
roes, letzterer mit einem Turban auf dem Haupte, und auf
aufgeschlagenen großen Commentar gestützt [1]). Auf dem u
Theile des Bildes, vor einer langen durchlaufenden Wand
man vierzehn allegorische weibliche Figuren, jede unter einem
schen Baldachine sitzend, leichte, schlanke Gestalten mit edle
muthigen Gesichtern; sie bedeuten die sieben Wissenschaften u
sieben Künste, und haben jede zu ihren Füßen einen Mann, d
specifischen und classischen Träger der bestimmten Wissenschaft oder
vorzustellen hat. Die sieben Wissenschaften sind in folgender Or
und mit folgenden Repräsentanten zusammengestellt: das we
Recht und Justinian, das geistliche Recht und Clemens V., di
culative Theologie und Dionysius Areopagita, die praktische
logie und Petrus Lombardus, die demonstrative Theologie mit
Triangel und Boëthius, die contemplative Theologie und Joh
Damascenus, die scholastische Theologie mit dem gespannten
und der heilige Augustinus. Sodann folgen die sieben fr
die Arithmetik und Abraham den Abacus haltend, die Geo
sammt Winkelmaaß und Cirkel mit Euklid, die Astronomie mit
Himmelskugel und Atlas, die Musik mit Klanginstrumenten
Tubakain, die Dialektik mit einer Schlange unter dem Schle
Zeno, die Rhetorik und Cicero, die Grammatik und Prisc
— Ein anderes Gemälde, von Traini ausgeführt (1340), f
sich in der Katharinenkirche zu Pisa; Thomas in der Mitte
Bildes, in der Höhe Gott in einem Lichtmeer, und umgeben von
schaaren, darunter in den Wolken schwebend Moses, die Evan
listen und Paulus, die von Gott auf sie ausgehenden Lichtstrahlen
die Stirne des heiligen Thomas ergießend, der überdieß unmit
bar von einem dreifachen Strahle Gottes berührt wird. Zu
mas' beiden Seiten, aber etwas tiefer erscheinen Plato und Ar
teles; der eine hat den Timäus, der andere die Ethik aufgeschl
und aus beiden Büchern geht ein goldener Strahl aus, um
Stirne des heiligen Thomas zu berühren und mit den himml

---

[1]) Averrois, che 'l gran comento feo. Infern. IV, v. 144.

[2]) Eine Beschreibung sämmtlicher Malereien der Kirche St. Maria Novel
Kugler's Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin dem Gr
2. Aufl. Berlin 1847, Bd. I, S. 325 — 330.

ſtrahlen zuſammenzufließen. Thomas, in ſitzender Stellung hat die eilige Schrift vor ſich und weist auf die Stelle Sprichw. 18, 7, it welcher ſeine Summa adversus Gentes beginnt: Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur Impium. ieſer Impius iſt Averroes zu Thomas' Füßen, ſeinen Commentar eben ſich, welcher umgeſchlagen auf der Erde liegt, blitzartig getroffen von einem der Lichtſtrahlen, welche von verſchiedenen Blättern und Rollen auf Thomas' Knien über die ſeitlich unter Thomas' uppirten Lehrer der heiligen Wiſſenſchaft ſich verbreiten. — Noch n ähnliches Bild, ein Jahrhundert ſpäter von dem unſterblichen aler des Campo Santo in Piſa, Benozzo Gozzoli, gemalt, und erſt im Dome von Piſa aufgeſtellt, wird gegenwärtig im Muſeum s Louvre aufbewahrt.

Siebentes Capitel.

Die Werke des heiligen Thomas. Kritiſches und Geſchichtliches über dieſelben. Überſetzungen und Ausgaben derſelben. Commentatoren des heiligen Thomas.

Man kann die Werke des heiligen Thomas nach einem doppeln Geſichtspuncte abtheilen, je nachdem man auf den Inhalt der chriften oder auf die Haltung des Autors Rückſicht nimmt. In ſterer Beziehung zerfallen ſie in theologiſche und philoſophiſche erke, unter dem letzteren Geſichtspuncte in ſelbſtſtändige Arbeiten nd in Commentare. Die ſelbſtſtändigen Arbeiten ſind abermals eils umfängliche ſyſtematiſche oder der Syſtemform ſich nähernde erke, theils kleinere Abhandlungen, zum großen Theile nur gegentlich entſtanden, die Quodlibetica eine zwangloſe Zuſammenſſung von kleineren Gelegenheitsaufſätzen. Man hat das ſtoffliche uantum ſeiner ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen durch detaillirte Zahlenngaben recht erſichtlich zu machen geſucht, und allerdings ausgeieſen, daß er den fleißigſten und fruchtbarſten Schriftſtellern beizählen ſei. Seine Commentarien über Ariſtoteles enthalten 91 Lectionen, die Commentarien über die heilige Schrift 803 Lecionen und Capitel, die zwei Commentarien über den Lombarden 38 Quäſtionen in 2931 Artikeln; ferner zählt man 510 Artikel

ſeiner quaestiones disputatae, 130 Quäſtionen und 260 Artik. ſeinen Quodlibeticis; die Summa adversus Gentiles enthält Capitel, die theologiſche Summe in 3 Theilen 518 Quäſtio 2652 Artikel und über 10,000 Reſolutionen. Nebſtdem ſind vor 43 ächte opuscula und 221 Reden (eigentlich Redeſkizzen) vorhan die Catena aurea wurde aus den Schriften von 41 Vätern com

In dieſer Aufzählung iſt nur alles anerkannt Ächte ge mit Hinwegſehen von vielen anderen Schriften, welche man g falls, theils ohne hinreichenden Beweis, theils entſchieden Thomas beilegen wollte. Hieher gehört zunächſt eine Reihe Commentarien über den Pentateuch, über das Hohelied [1]), über Prediger, über Daniel, über die Makkabäer, über die ſieben katho Briefe und über die Apokalypſe. Stephan Sempajo, Ro Rembot, Claude Spine u. A. hielten dieſe Commentare für u und Morelles nahm ſie in den Band XVI. der zu Antw (1612) gedruckten Geſammtausgabe von Thomas Werken auf das Schweigen aller älteren Autoren, die directe Verwerfu zelner aus den genannten Schriften durch den heiligen Ant einem genauen Kenner von Thomas Schriften, ſpricht gegen heit derſelben. Eben ſo ſind neben den 43 gemeinhin für ä haltenen kleineren Schriften und Abhandlungen noch 30 aufgezählt, welche theils ganz gewiß unterſchoben ſind, theils ſtens mit gutem Grunde angezweifelt werden. Für zweifelhaft die opuscula 41 — 54: De natura accidentis — de natura ris — de potentiis animae — de tempore — de pluralita marum — de natura materiae et dimensionibus interminis de natura syllogismorum — Aristotelis totius Logicae summa de sensu respectu singularium et intellectu respectu univers — de inventione medii — de natura luminis — de natura — de intellectu et intelligibili — de quo est et quod est. opusc. 58 — 60: De Sacramento Altaris (nach Einigen von

---

[1]) Über das Hohelied ſind zwei Commentare unter Thomas' Namen verbr der eine beginnt mit den Worten: Sonet vox tua in auribus meis — andere: Salomon inspiratus divino spiritu ... Rubeis und Carle ent den ſich für die Ächtheit des erſteren und verwerfen den letzteren.

[2]) Dieſe Summa Logicae wird von Einigen dem Herväus von Nede zugeſchrieben. Vgl. Echard et Quetif I, p. 536.

m Großen) — de Sacramento Altaris secundum decem praedimenta — de humanitate Christi. Weiters opusc. 67 und 68: e emtione et venditione — de modo acquirendi divinam sapienm; endlich die Schrift de eruditione principum. Zweifellos unt sind: Opusc. 55 und 56, beide de universalibus — opusc. —66: De dilectione Dei et proximi, de divinis moribus, de atitudine, de modo confitendi, de officio sacerdotis, expositio issae; opusc. 71—73: De vitiis et virtutibus, de concordantiis i ipsius, de usuris in communi — und endlich das dritte und rte Buch der Schrift de regimine principum, welche dem Tholoius von Lucca zugeschrieben werden [1]).

Indeß scheint auch die Zahl der noch übrig bleibenden 43 opuula [2]) reducirt werden zu müssen, wenn es sich um eine volle und zweifelhafte Beglaubigung der Ächtheit handelt. Die opuscula: [3]), 32 [4]) und 38 [5]) sind bereits in der römischen Gesammtausgabe

---

[1]) Hiebei wird von einigen anderen, unter Thomas' Namen bekannt gemachten Schriften abgesehen, welche nie in die Ausgaben seiner Werke aufgenommen worden sind; sie finden sich aufgezählt bei Touron p. 720 ff. Außerdem wurden von Späteren noch einige Abhandlungen aufgefunden, die man ihrem Inhalte zufolge für Arbeiten des heiligen Thomas gelten lassen könnte; so: de principio individuationis (verschieden von dem gleichnamigen Opusc. 29) — de motoribus corporum coelestium — beide von dem Florentiner Prälaten Bonamici entdeckt, abgedruckt in der mit Cajetan's Commentar versehenen Paduaner Ausgabe der Summa theologica von 1698; — ferner ein tractatus de formis, im Anhange zu des Jesuiten Alemannus Summa philosophiae D. Thomae, Mailand 1640 — mehrere von Ferrari veröffentlichte Inedita: Opuscula inedita cum notis criticis, Lüttich 1842 — Tractatus de praeambul. ad judic. et de ipso judicio, Ebendas. 1842. Was übrigens von dem Werthe dieses neuesten literarischen Fundes zu halten, ist bei Carle p. 428 ff. zur Genüge aufgehellt.

[2]) So viele sind nämlich in der römischen Gesammtausgabe von 1570 für ächt anerkannt und werden als solche von Possevinus und Jansens in dessen Antwort an Peter von Alva angenommen. Alva wollte nur drei als ursprünglich gekannte gelten lassen; wie irrig, beweisen die oben sofort folgenden Angaben aus ältesten Autoren.

[3]) Responsio ad magistrum Joannem Vercellensem de 108 articulis.

[4]) Opusc. 32 ist eigentlich mit Opusc. 46 identisch, und beide haben nur darum besondere Zahlen, weil Peter von Bergamo das durch sie bezeichnete Werk in zwei Partien abtheilte, deren jede für eine selbstständige Arbeit galt.

[5]) De demonstratione.

von 1570 als zweifelhaft angegeben. Der Dominicaner Tholomäus von Lucca [† 1327][1]) kennt nur 35 von jenen Werken, welche in der römiſchen Geſammtausgabe und in der venetianiſchen von 1590 als opuscula bezeichnet werden; er nennt darunter auch die ſchon vorhin als zweifelhaft angegebenen opusc. 41 und 42. Unbekannt ſind ihm: opusc. 7 (expositio orationis dominicae) — opusc. 9 — opusc. 13 (de differentia verbi divini et humani) — opusc. 24 (expositio secundae Decretalis) — opusc. 32 — opusc. 37 (de quatuor oppositis) — opusc. 38 — opusc. 69 (super Boëtium de hebdomadibus). Dieſes letztere wird hingegen ausdrücklich von Wilhelm von Tocco († 1323), dem Biographen des heiligen Thomas, erwähnt, ſo wie opusc. 24 von Nicolaus Trivetus († 1328), einem anderen Ordensgenoſſen des heiligen Thomas, nebſtdem, daß beide die Zahl der Abhandlungen, jener allein ſchon, welche bloß theologiſchen Inhaltes ſind, im Allgemeinen über 20, letzterer auf 25 ſetzen. Einige andere, bei Tholomäus von Lucca nicht ausdrücklich erwähnte Abhandlungen: opusc. 7. 13. 37. 38 werden von Bernardus Guidonis († 1331) als Arbeiten des heiligen Thomas erwähnt. Demnach würden opusc. 9 (dem Peter von Tarentaſia angehörig) und 32 aus der Zahl der älteſt beglaubigten Abhandlungen ausfallen, und ſich die Angabe des heiligen Antoninus und des Peter Roger[2]), nachmaligen Papſtes Clemens VI., beſtätigen, daß die Zahl der kleinen Schriften ſich auf ungefähr 40 belaufe. Bei Echard et Quetif (I, p. 338) ſind indeß auch noch opusc. 35 (de fato) — opusc. 33 (de mistione elementorum) und opusc. 36 als nicht ganz zuverläßig ächt bezeichnet, und demnach ſtatt 43 nur 36 ohne Bedenken nach äußeren Zeugniſſen anzuerkennen. Der Mailänder Dominicaner Barbavara († 1594), einer der einſichtsvollſten Kritiker von Thomas' Werken, beanſtandete[3]) die Ächtheit der Schrift de unitate intellectus (opusc. 16), weil in derſelben die Stellen aus Themiſtius in der Überſetzung des Hermolaus Barbarus († 1493) citirt ſeien. Indeß war de Rubeis ſo glücklich, in einer venetianiſchen Bibliothek ein Manuſcript des opusc. 16 aus dem

[1]) Hist. eccl., lib. XXIII, c. 11.

[2]) In deſſen Rede de laudibus S. Thomae.

[3]) In ſeiner Schrift: Censura opusculorum, quae sub Divi Thomae Aquinatis titulo hucusque prodierunt.

ıfange des fünfzehnten Jahrhunderts aufzufinden, in welchem der ɣt des Themiſtius in einer älteren Überſetzung angeführt iſt, offen- r jener, welche Thomas benützte; demnach iſt die in anderen ueren Abſchriften ſubſtituirte Überſetzung Barbaro's unſtreitig nur ırch ein Verſehen oder einen gefährlichen Mißgriff der erſten Heraus- ber in die älteſten Druckausgaben der opuscula übergegangen.

Sonderbar genug wurde ſelbſt einmal über die Ächtheit der ımma theologica ein Zweifel laut. Launoy bemerkte einmal ge- ɣentlich [1]), es ſei auffallend, daß Peter Roger in ſeiner Lobrede ıf den heiligen Thomas, in welcher ſo viele andere Schriften des- lben aufgezählt wären, die Summe mit Stillſchweigen übergienge. r fügte jedoch hinzu, er wolle ſeine durch dieſen Umſtand beregten ɛdenken zurückziehen, wenn man ihm nachweiſe, daß es ältere ɛrzeichniſſe von Thomas' Schriften, als jenes Roger's gebe, in ɛlchen die Summe erwähnt werde. Dieſe Aufforderung blieb na- rlich nicht unerwidert; noch in demſelben Jahre veröffentlichte atalis Alexander eine Gegenſchrift [2]), ſpäter ſchrieb Echard ein ɣenes Werk in dieſer Angelegenheit [3]), und endlich hielt noch : Rubeis eine kritiſche Nachleſe. Rubeis bringt vier unverdächtige ıd gewichtige Zeugen vor, deren Angaben über die Summe er- eislich vor dem Jahre 1323, in welchem Peter Roger ſeine Lob- de hielt, niedergeſchrieben worden; dieſe Zeugen ſind Tholomäus ɔn Lucca († 1322) — Bartholomäus von Capua, Logothet und rotonotar des ſiciliſchen Reiches, welcher 1319 berufen wurde, zum ehufe des Canoniſationsproceſſes über Thomas' Leben und Schrif- n eidliche Ausſagen abzulegen [4]) — Nicolaus Trivetus — Wil- ɛlm von Tocco. Zur Verſtärkung dieſer Zeugniſſe beruft ſich

---

[1]) In ſeiner Schrift: Veneranda Romanae Ecclesiae circa Simoniam traditio 1675, c. 57.

[2]) Summa S. Thomae vindicata et eidem angelico Doctori asserta contra praeposteram Joannis Launoji Parisiensis theologi dubitationem; item contra Launojanas circa simoniam observationes animadversio. Parisiis 1675.

[3]) S. Thomae Summa suo auctori vindicata. Paris. 1708. Der Launoy's Bedenken betreffende Abſchnitt: Sectio III, §. 1 iſt auch dem mit Quetif gemeinſam herausgegebenen Werke Script. Ord. Praed. I. eingeſchaltet.

[4]) Bolland. p. 711 ff., n. 76 ff.

Werke [1]) die Frage der letzten Entscheidung entgegen; er wies aus ältesten Handschriften nach, daß das Speculum Vincenz' ausdrücklichen Erklärungen zufolge nur aus drei Theilen bestehen sollte, daß älteste Schriftsteller, ein Heinrich von Gent, ein Cardinal Hautfuney, der in den ersten Decennien des vierzehnten Jahrhunderts blühte und eine Tafel zum Speculum historiale anfertigte, nur drei Theile kannten; daß das Speculum morale in Geist und Form der Darstellung von den drei übrigen Speculis gänzlich verschieden sei, und endlich, daß es unverkennbare Plagiate aus Schriftstellern jüngeren Alters enthalte [2]).

Die Schriften des heiligen Thomas wurden in verschiedene Sprachen übersetzt [3]). Schon bei seinen Lebzeiten wurde sein Werk contra gentes in's Griechische und Hebräische, und wahrscheinlich auch seine Abhandlung contra errores Graecorum in's Griechische übertragen. Bald nach seinem Tode übersetzte sein Ordensgenosse Wilhelm Bernardi von Gaillac († 1298) verschiedene seiner Werke, man weiß aber nicht welche, in's Griechische. Von Demetrius Cydonius, einem zur Lyoner Union sich bekennenden Griechen (um 1357) existirt eine Übersetzung der Summa contra gentes, so wie der opusc. 3 und 64; eben so eine Vertheidigung des opusc. 1 (contr. err. Graec.) gegen die Angriffe des Cabasilas. Vor ihm übersetzte der schismatisch gesinnte Planudes (um 1327 blühend) die Summa theologica [4]). Von Georgius Scholarius, der als Mönch den Namen Gennadius annahm, dem Concil von Florenz beiwohnte

---

[1]) Vgl. auch Echard et Quetif I, p. 300 ff.; — de Rubeis, diss. III. in Summ. theol. Thom. Aqu.

[2]) Über die Behauptung Wadding's und Johann's de la Haye, daß Thomas die (gar nicht existirende) Summa virtutum des Alexander von Hales ausgeschrieben, vgl. Echard et Quetif I, p. 318 ff.; de Rubeis, diss. IV. in Summ. Thom. Aqu.

[3]) Vgl. Echard et Quetif I, p. 346. 347.

[4]) Echard theilt eine griechische Randglosse mit, welche er auf dem ersten Blatte eines handschriftlichen Exemplars dieser Übersetzung fand: *εἴθε θεοῦ μὴ ἦσθα γεγονὼς ἐν τῇ δύσει, ἀλλ' ἐν τῇ ἀνατολῇ, ἵνα ἦσθα ὀρθοδοξίας καὶ ἵνα ἐφρόνεις καὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὀρθῶς ὡς καὶ περὶ τῶν ἄλλων καλῶς λέγεις.* Und weiter unten auf demselben Blatte: *Οὗτος σοφὸς, πλὴν τοῦ εἶναι Λατῖνος καὶ Βαρλααμίτης: μᾶλλον καὶ ὁ Βάρλααμ Θωμαίτης ἦν καὶ Λατῖνος, τὰ ἄλλα θαυμάσιος.*

und ſpäter den Patriarchenſtuhl von Conſtantinopel beſtieg, hat man gleichfalls mehrere Überſetzungen aufgefunden; ſo die Überſetzung der zwei erſten Bücher des Commentars zur Phyſik, der Bücher de anima, und der Abhandlung de ente et essentia. Der Prieſter Prechorus überſetzte den Tractat de aeternitate mundi; Marſilius Ficinus verſchiedene Schriften auf den Wunſch ſeines Gönners Lorenz von Medici. Außer dem opusc. 70, deſſen Überſetzer unbekannt iſt, nennt Echard noch eine prima theologia, eine Theologie nach Thomas, Auguſtin und Herväus bearbeitet, und einen Speculator de verbis Petri als griechiſche auf den heiligen Thomas ſich beziehende Inedita.

Außer der bereits genannten hebräiſchen Überſetzung der Summe contra gentes iſt noch eine andere zu nennen, welche durch den Dominicaner Ignaz Ciantes († 1667) angefertigt wurde. Auch exiſtirt eine hebräiſche Handſchrift der theologiſchen Summe von einem ungenannten Überſetzer. Auch gelehrte Juden nahmen an Thomas' Schriften hohes Intereſſe. Jehuda ben Moſe Romano (um 1328) überſetzte zwei Abhandlungen aus Thomas' Schriften mit der Überſchrift: de ideis — de assecutione intellectus nebſt mehrerem Anderem [1]). Der ſpaniſche Jude Ali ben Joſeph Fabillo, welcher in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts blühte, erlernte eigens die lateiniſche Sprache, um einzelne Werke des heiligen Thomas ſtudiren zu können; ſo erzählt er ſelber in der Vorrede zu ſeiner Überſetzung der quaestiones disputatae de anima. Außerdem überſetzte er die Abhandlungen de potentiis animae, de universalibus, nebſtbei den Commentar über das Werk de generatione et corruptione. Von Don Iſaak Abarbanel, welcher Thomas den Gelehrteſten unter den Gelehrten der Chriſten nennt [2]), kennt man eine Überſetzung der quaestio de spiritualibus creaturis.

---

[1]) Vgl. Jellinek, Thomas in der jüdiſchen Literatur. Leipzig 1853.

[2]) Die jüdiſchen Theologen machten von den Werken des heiligen Thomas Gebrauch zur Widerlegung der Einwürfe einer ſkeptiſchen und offenbarungsfeindlichen Philoſophie, ja zur Erklärung der Bibel ſelber; ſo z. B. der Rabbi Baruch Ibn Baruch (a. 1599) in ſeinem Commentar über den Prediger. Vgl. Jellinek, S. 12. — In Wolfii Bibliotheca I, p. 396 iſt eines noch ungedruckten hebräiſchen Auszuges aus Thomas' theologiſcher Summe gedacht, als deſſen Verfaſſer ein italieniſcher Jude, der Ferrareſe R. Jacob ben Zahalon genannt wird.

In der königlichen Bibliothek zu Paris befindet sich unter d armenischen Manuscripten auch ein Theil der theologischen Sum des heiligen Thomas; die Übersetzung soll von Bartholomäus d Kleinen, dem Apostel Armeniens († 1333), herrühren. Nach A mura's Angabe hat Bartholomäus den dritten Theil der theolo schen Summe, so wie die Summa contra gentes in's Armeni übertragen. Eine vollständige Übersetzung der theologischen Sum wurde durch Mechitar von Sebaste, den Gründer der Mechitarist congregation geliefert. Der Jesuit P. Rugli übersetzte die Sum in's Chinesische, P. Magaillans in dieselbe Sprache einen a Thomas' Schriften compilirten Tractat de resurrectione mor tuorum.

Es läßt sich im Voraus annehmen, daß nach Erfindung d Buchdruckerkunst auch Thomas' Schriften bald auf diesem W vervielfältigt und verbreitet wurden. Zuerst eine Summa de ar culis fidei bei Fust und Schöffer in Mainz 1460, und bald d (zwischen 1462 und 1467) der erste Theil der theologischen Sum sodann die Secunda Secundae bei Schöffer in Mainz 1467; i in Rom 1474 und in folgenden Jahren zu verschiedenen Mal Venedig (seit 1475), Cöln (1480), Paris (1512) u. s. w. S 1475 wurden auch die übrigen Theile der Summe oft gedruckt, zu Basel 1485 die ganze Summe, welcher andere Ausgaben Venedig 1505 ff., Hagenau 1510, Lyon 1520 u. s. w. folgten. D Commentar zu den Sentenzen erschien unter dem Titel: Quadr partitum in libros Sententiarum, 1469 bei Schöffer in Mainz; d Commentare über die Paulinischen Briefe zuerst in Basel 1475, opuscula zu Mailand 1488, und sofort dann die meisten übrig Werke. Gleichwol vergieng ein Jahrhundert seit dem ersten Dru der Summe, und noch gab es keine Gesammtausgabe der W des heiligen Thomas. Eine solche wurde endlich durch den a dem Predigerorden hervorgegangenen Papst Pius V. anbefohlen, v von den beiden Dominicanern, dem Ordensgeneral Vincenz Giu niani und dem Magister s. palatii Thomas Manriquez besorgt; sie e schien zu Rom in 17 Foliobänden, die theologische Summe mit d Commentar des Cardinals del Vio (nach seiner Geburtsstadt Cajetan genannt), mit Beseitigung oder Verbesserung dessen, was nach den Ent scheidungen des Concils von Trient in Cajetan's Erklärungen nicht mi haltbar war. Die zweite Gesammtausgabe folgte zu Venedig 1592, d

römiſchen ganz ähnlich, aber auch mit allen Fehlern, welche ihrer Vorgängerin anhafteten, und ohne Rückſicht auf die Textverbeſſerungen, welche Garcias in einer eigens hiezu verfaßten Schrift angegeben hatte. Die dritte Ausgabe erſchien zu Antwerpen 1612 und wurde durch den ſchon genannten Cosmus Morelles beſorgt; ſie beſteht aus 18 Bänden, der letzte Band enthält nur unächte und unterſchobene Werke. Weiters erſchien die Pariſer Ausgabe von 1660 in 23 Bänden, an welcher Johannes Nicolajus, Anton Mallet und Peter Pelican ſich betheiligten. Eine fünfte Geſammtausgabe wurde zu Venedig veranſtaltet (1787), in 28 Quartbänden, mit einem von Echard gearbeiteten Leben des heiligen Thomas, mit der von Peter von Bergamo († 1482) angefertigten tabula aurea und den 30 Dissertationibus praeviis des B. M. de Rubeis. Seit 1852 erſcheint eine neueſte Geſammtausgabe zu Parma bei Fiaccodori in 4° [1]).

Es gibt kaum einen Autor, der ſo oft commentirt worden wäre, als Thomas. Bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts zählte man deren bereits über 700; bei Echard und Quetif ſind aus dem Dominicanerorden allein gegen 180 Autoren aufgezählt, welche ſich mit Commentirung oder Compendiirung der Summa theologica beſchäftigten. Als die bedeutendſten unter ihnen dürften nach Thomas del Vio und nach dem Vorgange von Melchior Canus († 1560), Dominicus Soto († 1560), Medina († 1580) und Bannez († 1604) ein Xantes Mariales († 1666) [2]) und

---

[1]) Im erſten Bande dieſer Geſammtausgabe findet ſich p. XXXV und XXXVI ein Verzeichniß aller Ausgaben der theologiſchen Summe; als letzte derſelben wird die Pariſer vom J. 1853 ff. in 15 Bänden (in 8°) aufgeführt, mit beſonderen Hilfsmitteln zur Erleichterung des Verſtändniſſes ausgeſtattet. Sie wurde von Lacordaire angeregt, und wird von Drioux beſorgt.

[2]) Bei Echard et Quetif II, p. 600 ſind unter anderen folgende Werke von Mariales angeführt: Controversiae ad universam Summam theologiae S. Thomae Aqu., nec non ad 4 libros magistri sententiarum, in quibus primum doctoris utriusque sententia novis speculationibus illustratur, plurima eorum abdita sensa aperiuntur, innumera loca, quae inter se pugnare videntur, ad concordiam revocantur. Objectis deinde quibuscunque, quae ad hunc usque diem adversus aut D. Thomae doctrinam aut Cajetani commentaria, aut rationes quibus sententia Thomistica adnititur aut responsa antiquis impugnatoribus allata a quoquam evulgata sunt: tum vero praecipue ab his qui novissime scripserunt, quibus

Mauritius de Gregorio († 1666) zu nennen ſein, welcher letztere eigentlich nicht die theologiſche, ſondern die philoſophiſche Summe und nebſtdem in großartiger Weiſe, die wichtigſten Thomiſten u. Scotiſten berückſichtigend, die Sentenzenbücher des Lombarden [1] erklärte. Auch Kantes commentirte außer der Summe, wie vor ihm bereits Franciscus a Cruce († 1525), noch die quaestiones disputatas, Johannes Nicolajus den Commentar zu den Sentenzen, die catena aurea, die Pauliniſchen Briefe und die Quodlibetica, Petrus die Opuscula; Peter Niger († 1481) und Gonnet († 1681) ſchrieben beide einen Clypeus thomisticus, Maſſoulié, der erſte Lehrer des Collegium Angelicum, einen „durch ſich ſelbſt ausgelegten" Thomas (Divus Thomas sui interpres). Indeß ſind die berühmten Erklärer aus dem Dominicanerorden noch übertroffen worden durch jene, welche aus dem Jeſuitenorden hervorgegangen ſind; unter dieſen ſtehen Vasquez († 1604) und Suarez († 1617) oben an, beide nebſt ihrer theologiſchen Gelehrſamkeit durch eine bedeutende

---

adhuc a nemine responsum est, profunde lucide copiose pleneque discutitur. Postremo Scotistarum perillustris schola cum Thomistica quoad fieri potest conciliatur, Scoti doctrina, ubi ab Aquinate non dissidet, mira facilitate explicatur atque defenditur, vindicaturque a calumniis quae a minus affectis immerito ei inuruntur u. ſ. w. Venetiis 1686. fol. pag. 611. — Bibliotheca interpretum ad universam Summam Theologiae D. Thomae Aquinatis. Venetiis 1660, 4 tomi, welche aber nur bis zu qu. 46 des erſten Theiles der Summa reichen.

[1]) Commentarii laconici ad sensum prooemii in quatuor libros contra gentiles. Neapoli 1644. — Encyclopaedia i. e. omnium scientiarum ... lus ad sensum prooemii in 4 libros contra gentiles. Neapoli 1652

[2]) Commentarii laconici ad sensum prooemii paraphrastici in 4 libros Sententiarum M. Petri Lombardi... cum terminorum concordantia Aegidici, Subtilis Doctorum, Aegydii Augustiniani, Baconiique Carmelitae, sed etiam summatim omnes controversiae Scoti in S. Thomam ... singulos libros cum recentioribus nec non oppositiones haereticorum cunctae earum etymologiae... et earum scriptores .... cum additione omnium quaestionum et argumentorum Scoti, Aureoli, Gregorii Arminensis et ceterorum a principe Thomistarum M. J. Capreolo collectorum et solutorum .... nec non Montagnoli, Gonzalez, Nugni, Nazarii, Bagnezii, Medinae et aliorum recentiorum O. P. loca citata ad solvenda argumenta Scotistarum ultimorum Herrerae, Radae, Vulpis plurimaque u. ſ. w. Neapoli 1645 in fol.

ſelbſteigene philoſophiſche Begabung ausgezeichnet. Das großartigſte Werk der Thomiſtenſchule iſt aber unſtreitig der Cursus theologicus Collegii Salmanticensis, ein Commentar über die Summe des heiligen Thomas in 19 Foliobänden, welchem die Disputationes Collegii Complutensis, ein peripatetiſch-Thomiſtiſcher Lehrcurs der Philoſophie in 4 Foliobänden, zur Seite ſteht, beide Werke aus dem Orden der unbeſchuhten Carmeliten hervorgegangen [1]). Von den ſpäteſten, bereits dem achtzehnten Jahrhunderte angehörigen Commentatoren des heiligen Thomas mögen hier noch die Dominicaner Billuart und Gotti, der Benedictiner Peri und der Auguſtiner Baranus genannt werden.

Eine veränderte Zeitrichtung brachte auch in Geſchmack und Bedürfniß der Geiſter eine Änderung hervor, und demzufolge kam das Geſchäft einer Commentirung des heiligen Thomas ſeit Mitte des vorigen Jahrhunderts allmählig außer Übung; der letztgeſchriebene Commentar zum heiligen Thomas dürfte es wol auch für immer bleiben. Gegenwärtig drängen andere Aufgaben, und wo vergangene Zeiten des Guten im Überfluß gethan haben, hat die Gegenwart nichts mehr hinzuzufügen. Wol aber obliegt es uns, daß wir uns des ſtofflichreichen Erbes einer großen und ehrwürdigen Vergangenheit auch geiſtig bemächtigen, daß namentlich in die Theologie jener Tiefſinn und jener Geiſt heiliger Weihe wieder zurückkehre, welcher ſie zur erhabenſten aller Wiſſenſchaften macht; ein Gefühl und eine Ahnung deſſen, was die Theologie ihrer Idee nach ſei, wird auch heute noch und immerfort aus dem Studium des heiligen Thomas gewonnen werden, und der aufmerkſame Verfolg der Geſchichte ſeiner Lehre mehr als irgend ein anderes Studium zur Einführung in ein tiefes und inniges Verſtändniß des kirchlichen Glaubens und der Wiſſenſchaft dieſes Glaubens geeignet ſein. Hiebei wird aber ein Standpunct vorausgeſetzt, der außerhalb den Gegenſätzen der Schulen ſteht; denn die Schule will die Weisheit des Meiſters zur begrifflich durchgebildeten Wiſſenſchaft ausgeſtalten, und wird hiedurch nothwendig excluſiv. Will ſie ſich aber vor dieſer Excluſivität bewahren, ſo muß ſie Elemente in ſich aufnehmen,

---

[1]) Beide Werke traten zuerſt in den ſpaniſchen Univerſitätsſtädten, deren Namen ſie tragen, an's Licht (ſeit 1630); ſpäter erſchien das Coll. Complut. zu Lyon 1667 ff., das Coll. Salmant. zu Venedig 1677 ff.

die nothwendig zu einer Umbildung ihrer traditionellen Lehre führen. Sind die Ideen des Meisters tiefe, wahre, schöpferische Gedanken, so können sie in diesem Processe der Umbildung nicht untergehen, sondern müssen vielmehr in demselben ihre durchgreifende und bewältigende Macht bewähren; es muß in ihnen etwas von der ewigen Weisheit Gottes durchleuchten, und sie werden darum ewig wahre, von jedweder Form der wissenschaftlichen Vermittelung unabhängig geltende Gedanken, Gedanken eines Weisen sein. Thomas hat solche Gedanken ausgesprochen, er war ein Priester der ewigen Wahrheit; eben darum gehört er aber nicht ausschließlich einer Schule an, sondern vielmehr der Weltkirche, und es muß sich auch ihm auch eine Zeit und ein Geschlecht verstehen können, welches in anderen Formen und Begriffen denkt, als er gedacht und die nach ihm sich nennende Schule seine Gedanken sich vermittelt hat. Übrigens fordert die geschichtliche und die wissenschaftliche Gerechtigkeit die volle Anerkennung des großartigen, ja imposanten Charakters der an Thomas' System sich anknüpfenden Schulbildung und Schulentwickelung; wir wüßten keinen Philosophen zu nennen, welcher einer so zahlreichen, in ununterbrochener Folge fortblühenden Jüngerschaft sich rühmen könnte. Ihm aber ward sie zu Theil, weil er nicht bloß mit Plato und Aristoteles Tiefes und Großes dachte, sondern weil der Geist des heiligen Paulus und des heiligen Augustinus aus ihm redete, und weil er die gesammte Wissenschaft der ihm vorausgegangenen Gotteszeugen und Gottesweisen in weitstrebendem, großem Geiste umfaßte, und harmonisch vermittelt in sich trug.

Berichtigungen.

Seite 2, Note 1, Zeile 4 von oben lies: qui statt quia
S. 22, Z. 13 v. o. l.: erster statt ernster
S. 67, Z. 12 v. o. l.: Almamum statt Almanum
S. 352, Z. 16 v. o. l.: Aliquis statt Aliquid
S. 361, Z. 3 von unten l.: disputatis statt disputati
S. 407, Z. 17 v. u. l.: Sorbonne statt Sarbonne
S. 534, letzte Zeile l.: Abhängigkeit statt Unabhängigkeit
S. 566, Note 1 l.: Siger statt Süger
S. 691, Z. 2 v. o. l.: Comestor statt Comester
S. 844, Note 2, Z. 10 v. u. l.: damni statt domni

Nachträgliche Verbesserungen.

Seite IX, Zeile 13 von unten lies: Boethus statt Bosthius
S. 410, Z. 5 v. u. l.: „ „ „
S. 411, Z. 16 v. u. l.: „ „ „
S. 412, Z. 14 v. u. l.: „ „ „
S. 414, Z. 19 v. u. l.: „ „ „
S. 416, Z. 5 v. u. l.: „ „ „
S. 576, Z. 17 von oben l.: Unwahrheit statt Wahrheit
S. 809, Z. 4 v. u. l.: Proprium statt Principium
S. 812, Z. 1 der Note l.: Beiziehung statt Beziehung
S. 854, Z. 12 v. u. l.: Avignon statt Doms
S. 881, Z. 14 v. u. l.: aus Thomas' größeren Werken statt aus größeren Werken

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS

WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

FEB 17 1938

LIBRARY USE

AUG 23 1951

4Feb53TA

APR 18 1953 LU

LD 21-95m-7,'37